

FORTVNATAE

Universidad de La Laguna

21

2010



FORTVNATAE

FORTVNATAE

Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas

DIRECTOR

Juan Barreto Betancort

CONSEJO DE REDACCIÓN

Casilda Álvarez Siverio, José Juan Batista Rodríguez, Isabel García Gálvez,
José Antonio González Marrero, Ricardo Martínez Ortega,
Luis Miguel Pino Campos, Francisca del Mar Plaza Picón

SECRETARIA

M^a Pilar Lojendio Quintero

CONSEJO ASESOR

José Luis Calvo Martínez (Universidad de Granada), Benjamín García Hernández (Universidad Autónoma de Madrid), Manuel García Teijeiro (Universidad de Valladolid), Juan Gil Fernández (Universidad de Sevilla), Tomás González Rolán (Universidad Complutense de Madrid), Jesús Luque Moreno (Universidad de Granada), José María Maestre Maestre (Universidad de Cádiz), Marcos Martínez Hernández (Universidad Complutense de Madrid) José Luis Melena Jiménez (Universidad del País Vasco), Antonio Melero Bellido (Universitat de València), Aires Augusto Nascimento (Universidade de Lisboa), Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez (Universidad de Córdoba), Eustaquio Sánchez Salor (Universidad de Extremadura), Jaime Siles Ruiz (Universitat de València), Panayotis Yannopoulos (Université catholique de Louvain)

Revisión de los textos en inglés: Sally Burgess

EDITA

Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna
Campus Central. 38200 La Laguna. Santa Cruz de Tenerife
Tel. 34 922 31 91 98

DISEÑO EDITORIAL

Jaime H. Vera
Javier Torres/Luis C. Espinosa

PREIMPRESIÓN

Servicio de Publicaciones

IMPRESIÓN

Gráficas Sabater

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

21

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA, 2010

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:

Dr. D. Juan Barreto Betancort - Dra. D^a M^a Pilar Lojendio Quintero
fortunat@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 originales e inéditos relativos al mundo clásico y su pervivencia. El plazo de entrega de originales es hasta el día 15 de septiembre de cada año. Los originales no excederán 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 y título 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 —nunca en formato pdf—, con fuentes griegas Graeca —preferiblemente— o SuperGreek) 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 usará el sistema americano con bibliografía final y referencia a dicha bibliografía en el *corpus* del texto o en las notas. Las notas a pie de página serán sólo aclaratorias y se incluirán dentro del texto aquellas en las que sólo se cite el autor, año y página, *v.g.*: (Autor, año: página). Para las citas se tendrá en cuenta lo siguiente: a) Los libros: LUQUE MORENO, J. (1994): *El dístico elegíaco. Lecciones de métrica latina*, Ediciones Clásicas, Madrid. 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

Brendano di Clonfert <i>homo religiosus e homo viator</i> : note sull'identità spirituale di un santo asceta e navigatore <i>Fausto Iannello</i>	9
Religión y política. El culto imperial en Creta <i>Ángel Martínez Fernández</i>	27
Islas legendarias (II) <i>Marcos Martínez Hernández</i>	55
Sobre la persecución de Almanzor contra los cristianos de España. Texto y crítica textual en el <i>Dīkr bilād al-Andalus</i> <i>Ricardo Martínez Ortega</i>	75
La importancia del factor contextual <i>Israel Muñoz Gallarte</i>	101
La Atlántida en <i>Timeo</i> y <i>Critias</i> : exégesis de un mito platónico <i>José María Pérez Martel</i>	127
Usos y significados de <i>intestina</i> en los textos médicos latinos del s. I d.C. <i>Aday Pérez Santana</i>	147
<i>Antígona</i> y sus circunstancias <i>Luis Miguel Pino Campos</i>	163
Uso y abuso satírico de la tradición clásica en la <i>Carajicomedia</i> <i>Vicente M. Ramón Palerm</i>	189

RECENSIONES

Francisco Cortés Gabaudán - Julián Víctor Méndez Dosuna (eds.), <i>Dic mihi, musa, uirum. Homenaje al profesor Antonio López Eire</i> , por <i>Gloria GONZÁLEZ GALVÁN</i>	199
Scott DeGregorio (ed.), <i>The Cambridge Companion to Bede</i> , por <i>Antonio María MARTÍN RODRÍGUEZ</i>	202
Sophia Aneziri (ed.), <i>Αιθολόγιο: επιγραφές και πάπυροι της μετακλασικής αρχαιότητας: κείμενα, μετάφραση, σχολιασμός</i> , por <i>Ángel MARTÍNEZ FERNÁNDEZ</i>	208

Ioanna Kralli (ed.), <i>Θέατρο και κοινωνία στη διαδρομή της ελληνικής ιστορίας. Μελέτης από μια ημερίδα προς τιμήν της Άννας Ραμού - Χαφιάδη</i> , por Ángel MARTÍNEZ FERNÁNDEZ	210
Maria Lagogianni-Georgakarakos - Kostas Bouraselis (eds.), <i>Athenian Democracy speaking through its inscriptions. Exhibition of Inscriptions from the Epigraphic Museum. Catalogue</i> , por Ángel MARTÍNEZ FERNÁNDEZ	212
Eugenio Padorno - Germán Santana Henríquez (eds.), <i>Omnia vincit Amor: consideraciones sobre el amor en la literatura universal</i> , por Ángel MARTÍNEZ FERNÁNDEZ	214
Maurilio Pérez (dir.), <i>Lexicon Latinitatis Medii Aevi Regni Legionis (S. VIII-1230) Imperfectum. Léxico latinorromance del reino de León (s. VIII-1230)</i> , por Ricardo MARTÍNEZ ORTEGA	216
Enrique Ángel Ramos Jurado (ed.), <i>Cuatro estudios sobre exégesis mítica, mitografía y novela griegas</i> , por Luis Miguel PINO CAMPOS	218
Enrique Ángel Ramos Jurado - Antonio Sancho Royo, <i>Léxico de terminología retórica griega: figuras y tropos</i> , por Luis Miguel PINO CAMPOS	220
Minerva Alganza Roldán (ed.), <i>Metamorfosis de Narciso en la cultura occidental, Léxico de terminología retórica griega: figuras y tropos</i> , por Miguel Ángel RÁBADE NAVARRO	221



CONTENTS

Brendan of Clonfert <i>homo religiosus</i> and <i>homo viator</i> : notes about an ascetic saint and seafaring's spiritual identity <i>Fausto Iannello</i>	9
Religion and politics. The imperial cult in Crete <i>Ángel Martínez Fernández</i>	27
Legendary Islands (II) <i>Marcos Martínez Hernández</i>	55
Regarding Almanzor's chasing against Spanish christians. Text and textual Criticism on <i>Dīkr bilād al-Andalus</i> <i>Ricardo Martínez Ortega</i>	75
The importance of contextual factor <i>Israel Muñoz Gallarte</i>	101
Atlantis in <i>Tímaeus</i> and <i>Critias</i> : exegesis of a platonic myth <i>José María Pérez Martel</i>	127
Uses and meanings of <i>intestina</i> in the medical Latin texts of the 1 st century A.D. <i>Aday Pérez Santana</i>	147
The play <i>Antigone</i> and its circumstances <i>Luis Miguel Pino Campos</i>	163
Satirical use and abuse of the classical tradition in the <i>Carajicomedia</i> <i>Vicente M. Ramón Palerm</i>	189
REVIEWS	
Francisco Cortés Gabaudán - Julián Víctor Méndez Dosuna (eds.), <i>Dic mihi, musa, uirum. Homenaje al profesor Antonio López Eire</i> , by Gloria GONZÁLEZ GALVÁN	199
Scott DeGregorio (ed.), <i>The Cambridge Companion to Bede</i> , by Antonio María MARTÍN RODRÍGUEZ	202
Sophia Aneziri (ed.), <i>Αιθολόγιο: επιγραφές και πάπυροι της μετακλασικής αρχαιότητας: κείμενα, μετάφραση, σχολιασμός</i> , by Ángel MARTÍNEZ FERNÁNDEZ	208



Ioanna Kralli (ed.), <i>Θέατρο και κοινωνία στη διαδρομή της ελληνικής ιστορίας. Μελέτης από μια ημερίδα προς τιμήν της Άννας Ραμού - Χαφιάδη</i> , by Ángel MARTÍNEZ FERNÁNDEZ	210
Maria Lagogianni-Georgakarakos - Kostas Bouraselis (eds.), <i>Athenian Democracy speaking through its inscriptions. Exhibition of Inscriptions from the Epigraphic Museum. Catalogue</i> , by Ángel MARTÍNEZ FERNÁNDEZ	212
Eugenio Padorno - Germán Santana Henríquez (eds.), <i>Omnia vincit Amor: consideraciones sobre el amor en la literatura universal</i> , by Ángel MARTÍNEZ FERNÁNDEZ	214
Maurilio Pérez (dir.), <i>Lexicon Latinitatis Medii Aevi Regni Legionis (S. VIII-1230) Imperfectum. Léxico latinorromance del reino de León (s. VIII-1230)</i> , by Ricardo MARTÍNEZ ORTEGA	216
Enrique Ángel Ramos Jurado (ed.), <i>Cuatro estudios sobre exégesis mítica, mitografía y novela griegas</i> , by Luis Miguel PINO CAMPOS	218
Enrique Ángel Ramos Jurado - Antonio Sancho Royo, <i>Léxico de terminología retórica griega: figuras y tropos</i> , by Luis Miguel PINO CAMPOS	220
Minerva Alganza Roldán (ed.), <i>Metamorfosis de Narciso en la cultura occidental, Léxico de terminología retórica griega: figuras y tropos</i> , by Miguel Ángel RÁBADE NAVARRO	221



BRENDANO DI CLONFERT
HOMO RELIGIOSUS E *HOMO VIATOR*:
NOTE SULL'IDENTITÀ SPIRITUALE DI UN SANTO ASCETA E
NAVIGATORE

Fausto Iannello
Università degli Studi di Messina

RESUMEN

Este artículo considera y analiza los elementos ascéticos de la figura de San Brandán de Clonfert a la luz de las fuentes de los viajes brendanianos por mar (especialmente la *Navigatio Brendani*), para determinar la identidad espiritual de este santo navegante. A través de las observaciones aportadas, se puede convenir en que las *peregrinationes* brendanianas se basan en conceptos e ideales ascéticos, que son más originales que algunas de las difundidas e influyentes realidades espirituales de la Irlanda medieval temprana (el *Culdee*) y que también manifiestan una ligera continuidad con la literatura tradicional irlandesa (*immrama*). Sin embargo, la mayor influencia en la acción ascética de Brendan parece derivar del expresado ideal ascético de la tradición bíblica y de algunos de aquellos personajes religiosos que retornan en el *theios aner* de Bieler.

PALABRAS CLAVE: San Brendan de Clonfert. Brandán. Brandano. Borondón. Aengo. Oengo. *Culdee*. Ascetismo. *Navigatio Brendani*. *Peregrinatio Brendani*. *Immrama*.

ABSTRACT

«Brendan of Clonfert *homo religiosus* and *homo viator*: notes about an ascetic saint and seafaring's spiritual identity». This paper considers and analyzes the ascetic elements of the figure of St Brendan of Clonfert in the light of the sources on the Brendanian journeys by the sea (especially the *Navigatio Brendani*), in order to determine the spiritual identity of this seafaring saint. Through the observations which have been carried out, one may agree that the Brendanian *peregrinationes* are based on ascetic ideals and concepts, that are more original than some wide and influential spiritual realities of the early medieval Ireland (the *Culdee*) and that they also manifest a slight continuity with traditional Irish literature (*immrama*). However, the greatest influence on the ascetic action of Brendan seems to derive from the expressed ascetic ideal of the Biblical tradition and from some of those religious characters who return in the bielerian *theios aner*.

KEY WORDS: Saint Brendan of Clonfert. Brandan. Brandano. Borondón. Aengus. Oengus. *Culdee*. Ascetism. *Navigatio Brendani*. *Peregrinatio Brendani*. *Immrama*.

1. Nel celebre martirologio irlandese attribuito a Oengus (inizi del sec. IX) si conserva una delle più originali testimonianze sulla tradizione di san Brendano di



Clonfert (ca. 484-576 (González Marrero, 1994: 261-271)) quale pellegrino in cerca della perfezione ascetica. L'episodio in questione narra dell'incontro tra l'abate di Clonfert e Schotíne (Scuithín, Scothinus), santo celebrato il 2 gennaio nello stesso *Martirologio di Oengus*¹, e tradizionalmente noto per essere il cugino del patrono del Munster, sant'Ailbe (*fl.* sec. VI)², e per l'austerità dei suoi costumi, il rigore dell'osservanza, le pratiche cultuali³. Nell'oscuro personaggio, l'abate di Clonfert scopre un modello inatteso di asceti, ma difficilmente eguagliabile nello scontro con il maligno e nella resistenza alle tentazioni del *saeculum*:

Now two maidens with pointed breasts used to lie with him [*scil.* Scothín] every night that the battle with the Devil might be the greater for him. And it was proposed to accuse him on that account. So Brenainn came to test him, and Scothín said: "Let the cleric lie in my bed tonight", saith he. So when he reached the hour of resting the girls came into the house wherein was Brenainn, with their lapfuls of glowing embers in their chasubles; and the fire burnt them not, and they spill (the embers) in front of Brenainn, and go into the bed to him. "What is this?" asks Brenainn. "Thus it is that we do every night," say the girls. They lie down with Brenainn, and nowise could he sleep with longing. "That is imperfect, O cleric," say the girls: "he who is here every night feels nothing at all. Why goest thou not, O cleric, into the tub (of cold water) if it be easier for thee? 'Tis often that the cleric, even Scothin, visits it". "Well", says Brenainn, "it is wrong for us to make this test, for he is better than we are". Thereafter they make their union and their covenant, and they part *feliciter*.

(Stokes, 1905: 41)

San Brendano appartiene alla cerchia di quegli eletti celtici che visitano l'aldilà *homine toto* e per il quale la morte è solo un processo di transizione, da una realtà mondana a una oltremondana⁴. Egli affronta viaggi ascetici, o iniziatici; già prima di imbarcarsi, deve ricevere, o finanche cercare, il consiglio e l'aiuto di un religioso, o di un saggio. Nella *Vita Brendani*, il santo, infatti, è istruito da Erc (*Vita Kilkenniensis* 4-7 [Grosjean, 1930: 99-123]; *Vita I Insulensis* 3 ss. [Plummer, 1910: vol. I, 98-151]), così come nella *Navigatio Brendani*⁵ Barinto, colui che lo

¹ Ed. e trad. W. Stokes, 1905: 33. Alla stessa data, il santo è commemorato nei martirologi di Gorman, di Tallaght e del Donegal, che ne ricorda in particolare i miracoli, al pari di quanto fa J. Colgan (1645, rist. facsimile, Dublin, 1948, ad. loc. II ianuarii, p. 10).

² *Sanctorum virorum Munnensium preses sive pater beatissimus* (Heist, 1965: 118).

³ J. O'Hanlon, 1875-1901, vol. I: 35-38. Per l'analisi dei dati a disposizione si rimanda a M. Herbert, 2000-2001: 27-35.

⁴ Su questo elemento, alla luce della figura dell'eroe nella letteratura medievale, vedi W. P. Gerritsen - A. G. van Melle, 1998: 64-68.

⁵ Seguo l'edizione di C. Selmer (1959). La redazione dell'opera si colloca tra la fine dell'VIII sec. e la metà del IX. Sui problemi concernenti la datazione, l'autore, il luogo di origine della *Navigatio Brendani* e le relazioni con la *Vita Brendani*, vedi G. Orlandi, 1968: *passim*; D. N. Dumville, 1988: 87-102; F. Hernández González, 1992: 287-304; S. Mac Mathúna, 1994: 313-357, partic. 318-334; C. Strijbosch, 2000: 163-165; J. A. González Marrero, 1997-1998: 141-152; M. Herbert, 1999: 182-189; G. S. Burgess, 2002: 1-12; D. Stifter, 2006: 191-214; M. Zelzer, 2006: 337-350.

“inizia” al viaggio, è a sua volta “iniziato” da Mernoc (cap. 1) (cf. Iannello, 2009: 241-253). Durante il viaggio, Brendano fa esperienza diretta dei poteri di Dio, attraverso i *mirabilia*, i *miracula* e i messaggeri di Dio (Barinto, il *procurator*, lo *iuuenis* dell’isola paradisiaca), così infine divenendo egli stesso *legatus Dei*, ossia un apostolo. Tornato nella sua Clonfert (cap. 29), il santo istruisce i frati sulla sua esperienza ascetica e “visionaria”, muore e ritorna alla *Terra Repromissionis*, ma stavolta per vederne l’altra metà, che al primo approdo “in vita” gli era stata velata, stando al racconto della *Navigatio*:

Porro ascendentibus de nauī, uiderunt terram spaciosam [...] et ita per quadraginta dies perlustrabant totam terram et non poterant finem illius inuenire. Quadam uero die inuenerunt flumen magnum uergentem per medium insule. Tunc sanctus Brendanus fratribus suis ait: “Istud flumen non possimus transire et ignoramus magnitudinem terre illius”. Cum hec intra se uoluissent, ecce iuuenis occurrit illis obuiam, osculans illos cum magna Leticia, et singulos nominatim appellabat atque dicebat: “[...] Istud flumen quod uidetis diuidit istam insulam. (*Nav.* 28, 12, 15-22, 32)

Brendano è un *homo religiosus* “in cerca”; Dio gli ha garantito il ritorno al paradiso terrestre, ma l’abate aiuta, soccorre, converte e al ritorno in patria, prima di morire, testimonia e ammaestra i discepoli di Clonfert sui prodigi del Signore:

Fratres autem [...] illum gratulantissime susceperunt, glorificantes Deum, qui tam amabilis illos colui patris aspectibus depriuari cuius absencia tam diu fuerunt orbatī. Tunc beatus uir predictus caritati eorum congratulans narrauit omnia que accidisse recordatus est in uia et quanta ei Dominus dignatus est miraculorum ostendere portenta. Postremo etiam uelocitatem obitus illius certa attestazione notauit secundum iuuenis predictum [in] terra repromissionis sanctorum (*Nav.* 29, 1-8).

Questo schema conclusivo ritorna anche nell’*Immram Snédgusa ocus meic Riagla* (metà sec. IX)⁶, nel quale i due protagonisti compiono anch’essi una navigazione, toccando varie isole, in ciascuna delle quali assistono a *mirabilia* e prodigi. Al ritorno, ed quello che ci interessa di più in questa sede, essi, ora provvisti di particolari conoscenze e poteri soprannaturali, testimoniano dell’isola paradisiaca vista ai conterranei:

Thereafter they voyage from that land, and were in the roaring waves of the sea for a long time, until great relief came to them from God, for they were weary. And they beheld a great lofty island, and all therein was delightful and hallowed.

⁶ Ed. e trad. W. Stokes, 1889: 14-25. Di questo Viaggio esiste anche una versione poetica, meno diffusa ma anteriore a quella in prosa, dal momento che la sua redazione non è successiva alla metà del sec. VII (ed. D. Ó hAodha, 1997: 419-429).

Good was the King that abode in the island, and he was holy and righteous; and great was his host, and noble was the dwelling of that King, for there were a hundred doors in that house, and an altar at every door, and a priest at every altar offering Christ's Body. So the clerics entered that house, and each of them (host and guests) blessed the other; and thereafter the whole of the great host, both woman and man, went to communion at the Mass. Then wine is dealt out to them, and the king saith to the clerics: 'Tell the men of Ireland,' he said, 'that a great vengeance is about to fall on you. Foreigners will come over sea and inhabit half the island; and they will lay siege to you. And this is what brings that vengeance upon them (the Irish), the great neglect they shew to God's Testament and to His teaching. A month and a year you shall be at sea, and you shall arrive safely; and (then) tell all your tidings to the men of Ireland.

(Stokes, 1889: 23, 25)

Il breve testo si conclude con un'invocazione dello sconosciuto autore a san Patrizio e agli stessi due vegliardi biblici per ottenere il cielo «con luminosa rapidità» (versione poetica, v. 76).

Lo stesso percorso finale si verifica nell'*Immram Curaig Úa Corra*⁷. I tre fratelli protagonisti, Lochan, Enne e Silvester, viaggiano e passano dallo stato di un'infanzia diabolica (paganesimo e ignoranza di Dio) a quello di prediletti di Dio (conversione alla cristianità, ascesi e conoscenza di Dio). Essi, così, ritornano dalla traversata da servitori di Dio, missionari e asceti:

Then they bid farewell to the old man and leave the island, and all was fulfilled from beginning to end, even as he had told them. The bishop came from Rome as we said before, and the gillie told all those tales to him. Thereafter the gillie died, and those tales remained with the bishop. He related them to Soerbrethach bishop of his community, and *he* related them to Mo-Cholmóc a son of Colman in Aran. Wherefore the bishop uttered these words:

(We) the Húi-Chorra of Connaught
Without fear against banks of billows,
Over the gravel of the mightily-roaring sea
For knowledge of the wonderful folk,
In a boat (?) lasting, blessed,
On a course satisfying, firm,

We went on our pilgrimage
At the blast of the whistling wind.

⁷ Ed. e trad. W. Stokes, 1893: 22-69. Dalla forma linguistica, la versione pervenutaci dell'*Immram curaig Úa Corra* appartiene all'XI secolo (cf. Orlandi, 1968: 83) ma la sua composizione ha da collocarsi con sicurezza in un periodo piuttosto alto, fra la fine del sec. VII e gli inizi dell'VIII (cf. H. Zimmer, 1889: 129-220, 257-338, 197-204).

To (obtain) forgiveness of our sins,
There is the cause of asking.

We have finished this act of devotion.
I give thanks to the Mighty One,
Though we have deserved malediction
We have not destroyed our...

They bowed their heads,
This clan, the Húi Corra.

So far the Voyage of the Húi Corra's Boat .

(Stokes, 1893: 63)

Nella *Betha Brenainn* trascritta da Michael O'Clery intorno al 1630, ma risalente al sec. XI, sette anni prima di morire, Brendano inizia un percorso che dall'eremitaggio di Clonfert culmina in un'inflessa missione per l'isola, per concludere la sua vita al fianco della sorella Brig nella fondazione di Annaghdown (parr. 201-207⁸). Avvertita vicina la morte, non trapassa senza aver prima istruito i confratelli per la sua sepoltura:

So then, after traversing sea and land, after raising dead men, healing lepers, blind, deaf, lame, and all kinds of sick folk, after founding many cells, and monasteries, and holy churches, after appointing abbots and masters, after blessing cataracts and estuaries, after consecrating districts and tribes, after putting down crimes and sins, after great perils by sea and land, after expelling demons and vices, after preeminence in pilgrimage and (ascetic) devotion, after performance of mighty works and miracles too numerous to mention, St. Brendan drew near to the day of his death.

Then said Brendan to the brethren after Mass on the Sunday, and after receiving the body of Christ and His blood: "God", said he, "is calling me to the eternal kingdom; and my body must be taken to Clonfert, for there will be attendance of angels there, and there will be my resurrection. Make a small chariot, and let a single one of you go with it to convey my body, lest, if it were a large wagon with a numerous attendance, the tribes should notice it, and dispute for my body (*Betha* 206-207).

(Plummer, 1922: 91)

L'homo religiosus Brendano manifesta di possedere, sul piano funzionale, numerosi e incisivi tratti del *theios aner* (Bieler, 1935-1936: vol. I, pp. 21-140): vicende biografiche tipiche (nascita preannunciata e prodigi ad annunciarla e accompagnarla nella sua graduale manifestazione agli uomini; presenza di un anziano

⁸ Ed. e trad. Plummer, 1922: vol. II, pp. 89-91.

maestro autorevole fin dalla giovinezza; attrazione delle folle, miracoli, moltiplicazione o apparizione improvvisa del cibo necessario alla comunità⁹, o recato da animali, come la sopra ricordata cerva della *Vita I Ins.* o lo splendido uccello che dona rami di frutti sconosciuti e prelibati in *Nav.* 18 e *Betha* 139); personalità tipica (bellezza (*Vita I Ins.* 3, Plummer, 1910: vol. I, p. 99), sapienza, modestia, fermezza, particolare asceti); abbandono per fede alla grazia divina, tra l'altro evidenziata dalla reiterata espressione *proposit Deus* (*Nav.* 9, 30; 17, 57)¹⁰; dono divino di conoscenza e potenza (prescienza, onniscienza: vede ciò che è velato agli uomini ordinari, conosce il futuro, anche *per visionem* notturna (*Nav.* 10, 23), prevede il giorno della morte propria e altrui, si trasfigura in seguito a pratiche ascetiche e penitenziali); insegnamento e attività (insegna con esigenza, procura la pace, domina la natura, conversa con gli animali¹¹, sovente messaggeri di Dio¹², pure dominandoli o beneficiando del loro aiuto contro i nemici¹³ (è anche il caso del "grande pesce" Jasconius quando trasporta i frati all'Isola degli Uccelli: cap. 27), ha il dono di praticare esorcismi e scacciare *multitudines demonum*¹⁴, consiglia, indirizza, soccorre, salva). E ancora, sequela, discepolato, scuola (fondazioni religiose e culturali, famiglia monastica); accoglienza e/o nostalgia da parte dell'ambiente originario.

2. L'attenzione alla liturgia delle ore, l'ufficio divino, particolarmente nei capitoli 11 e 18, riflettono i modelli del mandato del Signore ad Abramo (*Gen* 12)¹⁵, della sequela *Christi* di *Mt* 19, 29, del viaggio paolino di *Act* 27, tutti in varia misura influenze liturgiche e teologiche della *Nav.* Ancor più considerata, su un piano spi-

⁹ *Nav.* 6, 45-52; 60-61; 16, 30-40: "Numquid difficilium [est] Deo uobis tribuere aquam quam uictum?"; cf. anche il misterioso "benefattore" che reca pane, bevande, carne e varie delizie ai frati (15, 29-30) e i frati della comunità di Ailbe, che da ottanta anni si nutrono di pani straordinariamente candidi ricevuti quotidianamente da un "invisibile" emissario di Cristo (12, 54 ss.).

¹⁰ È questo uno degli aspetti più tangibili del santo; la ferma fiducia in Dio è causa della seraficità e della sapienza che contraddistinguono Brendano e gli consentono per tutta l'opera di procedere senza soluzione di continuità fino alla tappa ultima e di tenere ben salda l'ingenua, sovente incredula (cf. 16, 46 ss.), ciurma; ciò si esplicita anche nelle costanti e manifeste sue virtù profetiche, prescienza e onniscienza soprattutto. Valgano, tra i tanti, i seguenti esempi: *Fratres, nolite formidare. Deus enim adiutor noster et nautor et gubernator atque giberna* (6, 6-8); *Vbique uult Deus enim gubernare illam* (scil. nauim) *faciat [...] iterum uentum illis suscitauit Deus prosperum* (14, 3-5); *Nolite timere. Deus adiutor noster est* (19, 5).

¹¹ La manifestazione di questa virtù certamente più importante e nota è nella figura del bianco uccello che, posandosi sulla prua dell'imbarcazione, svela i misteri dell'Isola dove vive, quella degli Uccelli, e guida i frati preannunciando il percorso e le tappe venture (11, 28 ss.).

¹² Vedi il cane improvvisamente apparso per guidare i frati al grande palazzo deserto (cap. 6).

¹³ Si pensi al grifone ucciso dallo stesso uccello che dona frutti della sua Isola alla compagnia (*Nav.* 19 e *Betha* 142).

¹⁴ Negli "scontri" con il diabolico *ethiops infans* (7; cf. 6, 55-61) e con i diavoli venuti a riportare Giuda all'Inferno (25).

¹⁵ Per il testo biblico seguì l'edizione della *Vulgata* (Fischer, B. - Gribomont, J. - Sparks, H. F. D. - Thiele, W. - Weber, R. (edd.) (1969-1975).

rituale e teologico, l'influenza dei Salmi (Adam, 2000: 86-87), dalla quale la figura di Brendano, così serafico e presciente durante la traversata, sarebbe principalmente modellata su Ps 124, 1-5: *Nisi quia Dominus erat in nobis—dicat nunc Israel— nisi quia Dominus erat in nobis, cum exsurgerent in nos homines, forte vivos degluttissent nos cum irasceret furor eorum in nos, forsitan aqua absorbuisset nos, torrentem pertransiuit anima nostra, forsitan pertransisset anima nostra aquam intolerabilem.*

I Salmi e l'Ufficio Divino effettivamente rappresentano una delle costanti bibliche del nostro testo¹⁶; lo si evince con un semplice resoconto delle citazioni o delle reminiscenze dirette del Salterio particolarmente nei capitoli 11 (Isola degli Uccelli, celebrazione della Domenica di Pasqua), 17 (Isola dei Tre Cori, o degli Anacoreti) e, più genericamente, 12 (Comunità di Ailbe, celebrazione del Natale). Questa è la sequenza delle Ore nel suo ordine nel cap. 17, il più dettagliato: Ora Sesta, Ps 66, 2; 69, 2; 115, 1; Nona, Ps 129, 1; 132, 1; 147, 12; Vespri, Ps 64; 2; 103, 1; 112, 1; Mattutino, Ps 50; 1; 62; 2; 89; 1; Ora Terza, Ps 46, 2; 53, 3; 114; 1¹⁷.

Di recente, suor Patricia M. Rumsey ha dedicato un poderoso studio (2007) ai rapporti della *Nav.*, e della figura storico-agiografica della comunità brendaniana, con la *regula* del nebuloso “movimento riformatore” irlandese altomedievale dei *Céli Dé* (in italiano comunemente “Culdei”; irl. *céle* - lat. *cliens*) denominazione sul significato della quale ancora si dibatte, benché dai più sia oggi sostenuto che con *Céli Dé* sia traducibili con “seguaci/compagni [nobili] di Dio” (W. Follet, 2006: 21-23). Questo “movimento” nacque e si sviluppò negli anni tra il 750 e il 900 e fu fondato a Tallaght nel 774 dall'abate Mael Ruain († 792)¹⁸, maestro di quell'*Oengus* il Culdeo autore del celebre *Martirologio*. Nelle conclusioni della studiosa, in contrasto con quanto superficialmente troppe volte sostenuto, le radici e le visioni del “tempo sacro” e dell'azione religiosa poste a confronto sono sostanzialmente inconciliabili: la *Nav.* riflette una comunità, articolata, complessa, variegata, con le sue differenze interne, laddove i *Céli Dé* non furono mai un'istituzione ufficiale, ma una corrente mistica individualista, con uno stile di vita che, secondo la Rumsey, rifletterebbe una visione di rigetto del mondo, culminante nella condanna dei desideri carnali, nella piena sottomissione spiritualistica alla cosiddetta *anamchara* (“anima amica” [cf. P. Ó Fiannachta, 1981: 22-32; Follet, 2006: 119-123 e *passim*]) e nell'umiliazione del corpo mediante pratiche penitenziali e privazioni estreme¹⁹, che la dis-

¹⁶ Sulle radici bibliche della *Nav.*, vedi J. A. González Marrero, 1998: vol. II, pp. 531-536; 1999: 205-214.

¹⁷ Si veda il fondamentale contributo di M. McNamara, 2006: 159-191, part. 160-167, 189-191. Vedi anche M. McNamara, 2000: 361-63; C. Wollin, 2006: 281-313, 282-285.

¹⁸ Quadro storico completo in P. O'Dwyer, 1989: 140-171.

¹⁹ Vedi, come esempio, questo significativo passaggio: «Persons whose desires are excited, it may be through hearing confessions, or merely with meditating, or through youth, need strict abstinence to subdue them, because it is excess of blood in their body that is the cause. Afterwards, when the blood fails, then lust and desire fail» (“The Monastery of Tallaght”, 59, edd. e tradd. E. J. Gwynn - W. J. Purton, 1911-1912: 115-180, 149).

tinguono radicalmente dalla visione positiva del Creato e della materia in genere espressa nella *Nav*.

Alle tesi della Rumsey, a mio avviso incontrovertibili perché fondate su una analisi della spiritualità dei Culdei comprovata dagli esperti, si potrebbe, in opposizione, citare un noto episodio tramandato dalla *Vita*, utilizzato da coloro che sostengono idee diverse da quella della studiosa clarissa²⁰. È l'ordine con il quale Ita vietava al santo di utilizzare pelli per la costruzione della barca, pena il fallimento del fine del viaggio, vale a dire il raggiungimento della *terra repromissionis*: "*Fili mi, quare absque consilio meo opus illud arduum attemptare uoluisti? Terram enim a Domino tibi ostensam non inuenies in pellibus mortuorum animalium; quia terra sancta est ualde, in qua sanguis humanus non est effusus. Applica ergo artifices qui sciant facere tibi uas ligneum. Forsitan sic explorabis terram illam*" (*Vita I Ins.* 71 [Plummer, 1910: vol. I, p. 136]²¹). Tuttavia, la tradizione dell'ordine di Ita, o di chi per lei, non solo è del tutto assente nella *Nav*, ma i frati, palesemente entusiasti nella costruzione dell'imbarcazione, non manifestano alcuna riserva nel servirsi di *corium bouinum* e *iuncturae pellium* (4, 8-10).

Ulteriori influenze sulla *Nav*. e la leggenda brendaniana dalla chiesa di Tallaght, oggi cittadina non lontana da Dublino, sono state individuate nel ruolo preminente dell'Ufficio Divino (Follet, 2006: *passim*, part. pp. 82-84; vedi pure Ó Fiannachta, 1981), nel numero degli anni, sette, impiegati per la penitenza in mare finalizzata all'approdo nell' "isola dei beati", e nei quaranta giorni di digiuno che Brendano compie prima della partenza, imponendo ai confratelli che lo avrebbero accompagnato nella traversata di mangiare una volta ogni due/tre giorni, come di norma poi faranno nel corso della navigazione: *Definiuit ergo sanctus Brendanus et hi [qui] cum eo erant ieiunium quadraginta dierum, semper per triduanas, et postea proficisci* (3, 2)²². Ma alla fine, lo stesso specialista Wooding (2003: 167) sottolinea che, pur dovendosi ammetterne le connessioni, permangono nodali differenze che non consentono di ridurre la comunità di Clonfert o il retroterra culturale della *Nav*. alle norme raccolte nella *instructio* tramandata dall'abate di Tallaght (*Tecosc Maile Ruain* [Gwynn, 1927a: 1-63; anche 1927b: 64-87]); la *Nav*. si rivela troppo complessa e articolata, oltremodo universale, per lasciarsi ridurre al rigido esclusivismo del sistema dei Culdei.

²⁰ J. M. Wooding, 2003: 161-176, 164. Le chiavi di lettura suggerite dallo stesso Wooding, che è tra i massimi studiosi viventi della materia brendaniana, riprendono per poi discostarsene le posizioni espresse in favore delle connessioni dirette coi Culdei da D. A. Bray nello storico articolo, 1995: 1-10. Vedi anche le considerazioni, generiche in relazione al problema, in H. Pettiau, 2006: 241-263.

²¹ L'intervento della santa donna è riportato anche in *Vita altera Salm.* 10 (ed. Heist, 1965: 328) e in *Betha 92* (trad. Plummer, 1922: 62-63).

²² Vedi anche *Nav.* 12, 3, e 14, 6-7 (*Reficiebat semper post triduum*). Talvolta, l'astinenza segue cicli di due giorni (cap. 8).



Finanche l'astinenza di Brendano dalle carni già dal tempo della sua ordinazione, dato che più d'altri ha ricevuto attenzione per le analogie profonde e convincenti con le istruzioni di Mael Ruain (vedi Follet, 2006: 81-88) («Not a morsel of meat was eaten in Tallaght in his lifetime [unless] it were a deer or a wild swine. What meat there was [at Tallaght used to be consumed by] the guests»²³ → *Nav.* 16, 58-61 *precepit sanctus Brendanus suis fratribus [...] herbas ac radices ad suum opus colligere, quia predictus pater postquam fuit sacerdos, nihil gustavit in qua spiritus uite esset de carne*²⁴) non basta ad avvalorare la dipendenza dai Culdei, giacché l'astinenza concerne comprensibilmente il solo abate, guida, asceta, penitente vigile, interprete dei segni di Dio, laddove il resto dei frati, del tutto abbandonato alla volontà e alle direttive del maestro²⁵, si ciba regolarmente di carne e sacrifica pecore e agnelli (*Nav.* 9, 6 ss.: *Dixit autem sanctus Brendanus fratribus suis: "Faciamus hic opus diuinum. Sacrificemus Deo immaculatam hostiam, quia hodie est Cena Domini" [...] statim acceperunt de grege ouem unam [...] Iterum ait uir Dei uni ex fratribus: "Accipe agnum immaculatum e grege"*; il sacrificio di un agnello immacolato si ha anche alla vigilia della Risurrezione sul dorso di Jasconius al secondo anno del viaggio, 15, 42-44).

Nei summenzionati passi della *Nav.* sono individuabili elementi riconducibili alla *Regola* di Benedetto²⁶, che, sebbene adottata ufficialmente nell'isola solamente dal primo quarto del XII sec., anche per lo sforzo di san Malachia (1094-1148) (L. Gougaud, 1911: 364-365; J. Watt, 1972: 46-47)), era nota a Colombano (F. Prinz, 1984: 328-337) e ai monaci irlandesi giunti nelle fondazioni continentali del VII sec. (cf. T. M. Charles-Edwards, 2000: 325, 383-388), ed è attestata in Irlanda almeno dalla metà del sec. VII attraverso allusioni o intere citazioni contenute nel trattato di etica *De duodecim abusivis saeculi* (J. F. Kenney, 1929: 281-282; P. Ó Neill, 1984: pp. 288-289) e nel cosiddetto *Bigotian Penitential* (fine sec. VII), che riporta l'intero capitolo IV della *Regula* (cf. L. Bieler, 1963: 10). Nella sezione dedicata all'isola di Albeo, dove i frati della comunità da ottanta anni non parlano, fuorché quando pregano, e permangono in una condizione di assoluta salute nel corpo e nello spirito, leggiamo della regola, ricordata dall'abate della comunità a Brendano medesimo, che obbliga i frati a prendere i pasti quando ancora non è calato il sole:

²³ "The Monastery of Tallaght" 6, (Gwynn, E. J. - Purton, W. J., 1911-1912: 129). In questo importantissimo documento, giuntoci incompleto in codici tardi e redatto tra 831 e 840, sono raccolte notizie, pratiche e istruzioni connesse con i Culdei di Tallaght al tempo di Mael Ruain e del suo successore Mael Díthruib di Terryglass (†840).

²⁴ Cf. 1, 2-3: *Erat uir magne abstinentie et in uirtutibus clarus.*

²⁵ Cf. 2, 10-13: *Abba, uoluntas tua ipsa est et nostra. Nonne parentes nostros dimissimus, nonne hereditatem nostram despeximus et corpora nostra tradidimus in manus tuas? Itaque parati sumus siue ad mortem siue ad uitam tecum ire. Unam tantum queramus, Dei uoluntatem.*

²⁶ Vedi M. Zelzer, 1997: 175-182; vedi della medesima studiosa 2006: 338. Chiaramente, ciò non implica che la *Nav.* provenga da ambienti benedettini continentali, come genericamente talvolta ritenuto; si vedano le relative brillanti conclusioni di Martin McNamara in 2006: 159-191.

“*Pater, iam tempus est ut reuertamur ad refectorium, ut omnia fiant cum luce*”. Identico quanto leggiamo nella *Regula* di Benedetto (LXI): *Sed et omni tempore sive refectio- nis hora sic temperetur, ut luce fiant omnia*²⁷.

La *Nav.* è principalmente fondata su uno stile cenobitico, benché non man- chino gli accenni all’anacoresi e al romitaggio, ma non sono riscontrabili prove esaustive per sostenere, con Cynthia Bourgeault (1983: 109-122), che la *Nav.* sia integralmente e sostanzialmente modellata su archetipi monastici, giacché essa è la rappresentazione letteraria di un percorso graduale di santità attraverso, appunto, tappe allegoriche o simboliche di una cristianità universale²⁸. Nulla sembra tralasciare della Chiesa l’anonimo autore, dalla liturgia (Ufficio Divino, Festività, tra le quali merita menzione l’Assunzione di Maria: *Nav.* 25) all’ambito spirituale, mistico-ascetico, da quello teologico (escatologia, geografia ultraterrena) fino a quello pastorale e, in genere, storico-ecclesiastico (tradizione patristica, ordini sacri).

Ritengo che la *Nav.* sia un testo scritto con l’intento di celebrare la Cristianità nella sua universalità attraverso l’Ufficio Divino, i padri irlandesi (Patrizio, Ailbe), i padri del monachesimo (l’eremita Paolo), l’escatologia mediante una delle più originali, poderose e influenti costruzioni predantesche dell’Aldilà (cf. Segre, 2001: 105-115; J.-M. Picard, 2007: 51-68) (Limbo = Isola degli Uccelli²⁹; Inferno³⁰ = Isola dei Fabbri e Isola vulcanica³¹; Purgatorio/*Refrigerium* = incontro con Giuda³²; Doppio Paradiso: Paradiso Terrestre, ossia la prima metà della *Terra Repromissionis*, vista dai frati, e Paradiso Celeste, la parte velata di quella, impenetrabile ai vivi³³).

3. In merito alle valenze escatologiche, la *Nav.* dona immagini e concetti che rimandano alla Nuova Gerusalemme e, quindi, al destino preparato da Dio per i pellegrini, così manifestandosi una relazione con l’irlandese *De locis sanctis* (683-686)

²⁷ Edd. e trad. A. de Vogüé - J. Neufville, 1971-1977: II vol., 1972: 582.

²⁸ È la conclusione, che condivido, di Thomas O’Loughlin (1999: 1-20; 2000: 193-196).

²⁹ Capp. 11; 13; 27; *passim*. Gli uccelli, infatti, sono angeli che si schierarono con Lucifero nella ribellione, ma senza recare offesa diretta a Dio e a loro è concesso di visitare il Paradiso; a dichiararlo a Brendano, che lo interroga sulla loro natura, è proprio uno di loro nei pressi dell’Isola degli Uccelli: “*Non sumus de illa magna ruina antiqui hostis, sed non peccando in eorum consensu fuimus. Sed ubi fuimus creati, per lapsum illius cum suis satellibus contigit et nostra ruina. Deus autem noster iustus est et uerax. Per suum magnum iudicium misit nos in istum locum. Penas non sustinemus. Hic presenciam Dei possumus uidere, sed tantum alienauit nos a consorcio aliorum qui steterunt. Vagamus per diuersa partes aeris et firmamenti et terrarum, sicut alii spiritus qui mittuntur. Sed in sanctis diebus atque dominicis accipimus corpora talia qualia nunc uides et commemoramur hic laudamusque nostrum creatorem*” (*Nav.* 11, 35-44). Cf. anche *Vita I Ins.* 113 e *Betha* 65. Vedi Dante, *Inferno* III 31-42.

³⁰ Cap. 23.

³¹ Cap. 24.

³² Cap. 25. Vedi T. Batiouchkof, 1891: 1-55 e 513-578; I. Lévi, 1892: 1-13; A. Graf, 2002: 163-178; P. F. Baum, 1923: 168-182; L. Gougaud, 1927: 63-72; A. Cabassut, 1927: 65-70; C. D. Wright, 1993: 141-144.

³³ Cap. 28.

di Adomnán, che dedicò l'intero primo libro alla città santa. Su questo punto, O'Loughlin giustamente isola una sezione precisa, tra le altre: la sequenza interna al racconto di Barinto, ovvero quando questi riferisce del viaggio al monastero nell'*Insula Deliciosa* dell'abate Mernoc nel Donegal (O'Loughlin, 2000: 193-195). Il monastero qui diviene paradigma del monastero perfetto. Il racconto di Barinto si trasfigura in narrazione di luoghi dello spirito: una sorta di itinerario dal materiale allo spirituale attraverso la descrizione del *transitus* da un regno materiale a quello superiore, come dalla Gerusalemme terrestre a quella celeste. Ma per meglio comprendere ciò occorre rileggerlo per intero e individuare ed evidenziare i passi riducibili a quanto si sta discutendo:

Ascendentibusque nobis et nauigantibus, nebule cooperuerunt nos undique in tantum ut uix potuissemus puppim aut proram nauiculae aspicere. Transacto uero spacio quasi unius hore, circumfulsit nos lux ingens, et apparuit terra spaciosa et herbosa pomiferosaque ualde. Cum stetisset nauis in terra, ascendimus nos et cepimus ire et per ambulare per quindici dies illam insulam, et nos potuimus finem ipsius inuenire. Nihil herbe uidimus sine floribus et arborum sine fructu. Lapidem enim ipsius preciosi generis sunt. Porro quintodecimo die inuenimus fluuium uergentem ab orientali parte ad occasum³⁴. Cum consideremus hec omnia, dubium nobis erat quid agere debuissimus, placuitque nobis transire flumen. Sed expectauimus Dei consilium. Cum hec intra nos uoluermus, subito apparuit quidam uir cum magno splendore coram nobis, qui statim propriis nominibus nos appellauit atque salutauit, dicens: “Euge, boni fratres. Dominus enim reuelauit uobis istam terram, quam daturus est suis sanctis. Est autem medietas insule istius usque ad istud flumen. Non licet uobis transire ulterius. Cum hec dixisset, statim illum interrogauit unde esset aut quo nomine uocaretur. Qui ait: “Cur me interrogas unde sim aut quomodo uocer? Quare me non interrogas de ista insula? Sicut illam uides modo, ita ab initio mundi permansit. Indigesne aliquid cibi aut potus siue uestimenti? Unum annum enim es in hac insula et non gustasti de cibo aut de potu. Numquam fuisti oppressus somno, nec nox te operuit. Dies namque est semper sine cecitate tenebrarum hic. Dominus noster Jesus Christus lux ipsius est”. Confestim inchoauimus iter et predictus uir ille nobiscum peruenit usque ad litus ubi erat nauicula nostra. Ascendentibus autem in nauim, raptus est idem uir ab oculis nostris, et uenimus per predictam caliginem ad insulam deliciasam (1, 35-64).

Partito come Barinto e Mernoc da occidente *contra occidentalem plagam* (1, 33), Brendano e i suoi frati lasciano la “storia” ed entrano nel “mistero avvolti da una nebbia fittissima; dopo appena un’ora di navigazione, essi vedono risplendere una luce grande e apparire un’isola ricoperta di vegetazione e frutti, sulla quale mai cala la notte:

³⁴ Ripresa di Gen 2, 10a: *et fluuius egrediebatur de loco voluptatis ad inrigandum paradisum*.

Transactis uero diebus quadraginta, uespere imminente cooperuit eos caligo grandis, ita ut uix alterum potuisset uidere. Procurator autem ait sancto Brendano: “Scitis que est ista caligo?” Sanctus Brendanus ait: “Que est?” Tunc ait ille: “Ista caligo circuit illam insulam quam quesiti per septem annos.” Post spacium uero unius hore iterum circumfulsit eos lux ingens, et nauis stetit ad litus. Porro ascendentibus de nauis, uiderunt terram spaciosam ac plenam arboribus pomiferis sicut in tempore autumnali. Cum autem circuissent illam terram, nihil affuit illis nox. (28, 5-14).

Secondo O’Loughlin, in questi passaggi si farebbe riferimento al destino escatologico nella Terra Promessa delle Scritture, non però quella veterotestamentaria, che è terrena, ma la terra dei cristiani prefigurata nella *terra repromissionis* neotestamentaria (cf. Heb 11, 9-10³⁵). O’Loughlin medesimo (2000: 194), sulla scorta di D. A. Bray (1995: 7-8), ha passato in rassegna e analizzato le fonti e gli echi neotestamentari alla base di questa visione, che riconnette la *Nav.* alle visioni della Gerusalemme celeste, la cui luce non è quella del sole, comunque materiale, ma quella eterna del “Sole-Dio” e della “Luce-Cristo”. Questo concetto e le analogie rilevate sono direttamente espressi con le parole che il fanciullo angelico dell’isola paradisiaca rivolge ai frati:

Post multa uero curricula temporum declarabitur ista terra successoribus uestris, quando Christianorum superuenerit persecucio. Istud flumen quod uidetis diuidit istam insulam. Sicut modo apparet uobis matura fructibus, ita omni tempore permanet sine ulla umbra noctis. Lux enim illius est Christus (*Nav.* 28, 30-34) → *Apoc* 22, 4-5 et videbunt faciem eius et nomen eius in frontibus eorum et nox ultra non erit et non egebunt lumine lucernae neque lumine solis quoniam Dominus Deus inluminat illos et regnabunt in saecula saeculorum.

4. Negli intrecci dei viaggi e della *queste* brendaniani il potere effettivo di Satana sembra quasi assente, impotente, o, addirittura, destinato ad attraversare fuggevolmente la storia dell’umanità. Brendano solca i mari custodito da Dio, grazie a tutti quegli elementi che ancora Dio ha voluto sottometergli. Brendano, come Odisseo e l’Achab di *Moby Dick*, non è guidato da un istinto di sopravvivenza né dalla ricerca di beni materiali: essi sono navigatori del primordiale che cercano il primordiale, archetipi letterari dei navigatori che tendono a ricongiungersi al primordiale dopo averne scandagliato e interpretato le “segrete leggi”, poiché, come in proposito ha acutamente chiarito Roberto Mussapi, «l’opera definitiva non è un miraggio ma un ritorno» (2002: 123)³⁶. Nondimeno, Brendano non è un eroe nel senso classico,

³⁵ *Fide moratus* [scil. *Abraham*] *est in terra repromissionis tamquam in aliena, in casulis habitando cum Isaac et Iacob cohaeredibus repromissionis eiusdem. Expectabat enim fundamenta habentem ciuitatem cuius artifex et conditor Deus.*

³⁶ Vedi anche le pp. 61-72 per alcune utili considerazioni sulle analogie letterarie tra i tre navigatori.

giacché egli non è tenuto a superare nessuna prova da sé, egli deve solo procedere, attraversare, poiché è Dio a guidarlo. Brendano non deve lottare, ma le sue sole armi sono la fede e la preghiera; egli spesso conosce da prima, per intervento o manifestazione di Dio, ciò che avverrà da lì a poco, o che sta già avvenendo, ma solo prima che i fatti si compiano. Il proposito più manifesto delle navigazioni di Brendano è quello di descrivere le meraviglie dell'oceano, i dogmi della fede, i precetti e la devozione, l'osservanza del canone liturgico, la recita dei salmi, le penitenze osservate dagli "abitanti dell'Atlantico". Insomma, Brendano e i suoi costituiscono una sorta di *floating monastery* (G. O. Simms, 1989: 83), giacché nelle loro *peregrinationes* oceaniche è molto probabile che l'autore volesse offrire, tra le altre cose, un ritratto dell'ideale vita monastica irlandese dei secoli altomedievali³⁷. Quello di Brendano, e in genere di colui che compie una *peregrinatio pro Christo*, è uno dei più limpidi incontri del *Bánmartre*, il "martirio bianco", consistente nella rinuncia a costo di privazioni e fatiche di ogni cosa cara e amata (il *self-exile* dei protagonisti degli *immrama* e delle *echtrae*), con il *glasmartre*, quello "verde", anche detto "blu", caratterizzato dalle sofferenze proprie degli asceti penitenti³⁸. Noi sappiamo, infatti, che la cultura ibernica considera il viaggio, l'abbandono della tranquillità domestica, come strumento di espiazione o anche solo di asceti, grazie ai già menzionati martirii bianco e verde, che fanno del viaggio di Brendano più un *iter* ascetico che mistico, anagogico o didattico, come invece avviene in quello dantesco (cf. F. Vanni, 2005: 67-102).

Dio guida il suo eletto *per visionem* e a questi basta solo celebrare la messa, ovvero compiere e riattualizzare il rito correttamente, nonché glorificare e invocare Dio in soccorso. Solo attenendosi all'ordine divino e compiendo i giusti riti, la compagnia può attraversare le acque e infine compiere il giusto percorso sino al termine del *saeculum* e, quindi, al compimento della *parousia*.

Dall'indagine e dalla comparazione svolta, ritengo infine che si possa trarre uno schema riassuntivo delle gesta marine e dell'azione religiosa di Brendano funzionalmente strutturato su sette passaggi gradualità: elezione divina/nascita mistica → iniziazione → viaggio ultramondano → visione → rivelazione → missione/testimonianza → salvezza.

³⁷ Cf. in particolare Bourgeault, 1983; ma vedi pure J. M. Wooding, 2000: 226-245.

³⁸ La tripartizione del martirio operata dagli Irlandesi ovviamente comprendeva, oltre ai summenzionati "bianco" e "verde", il più tradizionale "rosso" (*dercmartre*). Vedi *The Cambry Homily*, fol. 38a (sec. VII), W. Stokes - J. Strachan, 1901-1903: vol. II, pp. 246-247 (trad. p. 247, ll. 30-34: «This is the white martyrdom to man, when he separates for sake of God from everything he loves, although he suffers fasting or labour thereat. This is the green martyrdom to him, when by means of them (fasting and labour) he separates from his desires, or suffers toil in penance and repentance»). Cf. L. Gougaud, 1907: 360-373; J. Henning - M. Richter, 1989: 38; C. Stancliffe, 1982: 21-46; T. O. Clancy, 2000: 194-225, 199-200; P. J. Jestic, 2000: 223; M. W. Herren - S. A. Brown, 2002: 147-148; W. Follet, 2007: 4-27.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAM, D. (2000): *A Desert in the Ocean. The Spiritual Journey according to St Brendan the Navigator*, London.
- BATIOUCHKOF, T. (1891): «Le débat de l'âme et du corps», *Romania* 20: 1-55, 513-578.
- BAUM, P. F. (1923): «Juda's Sunday Rest», *The Modern Language Review* 18: 168-182.
- BIELER, L. (1935-1936): *Theios aner. Das Bild des "Göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum*, 2 vol., Wien (ristampato in un solo volume, Darmstadt, 1976).
- (ed.) (1963): *The Irish Penitentials, SLH (Scriptores Latini Hiberniae)*, vol. 5, Dublin.
- BOURGEAULT, C. (1983): «The monastic archetype in the Navigatio of St. Brendan», *Monastic Studies* 14: 109-122.
- BRAY, D. A. (1995): «Allegory in the *Navigatio Sancti Brendani*», *Viator* 26: 1-10.
- BURGESS, G. S. (2002): «Introduction. The Life and Legend of Saint Brendan», BARRON, W. J. R. - BURGESS, G. S. (edd.): *The Voyage of St Brendan. Representative versions of the Legend in English Translation*, I, ed. Exeter (repr. with indexes, 2005), pp. 1-12.
- CABASSUT, A. (1927): «La mitigation des peines de l'enfer d'après les livres liturgiques», *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 23: 65-70.
- CHARLES-EDWARDS, T. M. (2000): *Early Christian Ireland*, Cambridge (rist. 2004).
- CLANCY, T. O. (2000): «Subversion at Sea: Structure, Style and Intent in the *Immrama*», WOODING, J. M. (ed.): *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature. An Anthology of Criticism*, Dublin, pp. 194-225.
- COLGAN, J. (1645): *The "Acta Sanctorum Hiberniae" of John Colgan*, Louvain (rist. facsimile, Dublin, 1948).
- DUMVILLE, D. N. (1988): «Two approaches to the dating of the *Navigatio Sancti Brendani*», *Studi Medievali* 29: 87-102.
- FISCHER, B. - GRIBOMONT, J. - SPARKS, H. F. D. - THIELE, W. - WEBER, R. (edd.) (1969-1975): *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, Stuttgart.
- FOLLET, W. (2006): *Céli Dé in Ireland. Monastic Writing and Identity in the Early Middle Ages*, Woodbridge.
- (2007): «An Allegorical Interpretation of the Monastic Voyage Narratives in Adomnán's *Vita Columbae*», *Eolas. The Journal of the American Society of Irish Medieval Studies* 2: 4-27.
- GERRITSEN, W. P. - VAN MELLE, A. G. (1998): *A dictionary of medieval heroes: characters in medieval narrative traditions and their afterlife in literature, theatre and the visual arts*, trad. ingl. (*Van Aiolt tot de Zwaanridder: Personages uit de middeleeuwse verhaalkunst en hun voortleven in literatuur, theater en beeldende kunst*, Nijmegen, 1993), Woodbridge (rist. Oxford 2000), pp. 64-68.
- GONZÁLEZ MARRERO, J. A. (1994): «Algunas notas acerca de la vida y el nombre de san Brendano de Clonfert», *Fortunatae* 6: 261-271.
- (1997-1998): «En torno a la época y lugar en que se escribió la *Navigatio Sancti Brendani*», *Excerpta Philologica* 7-8: 141-152.
- (1998): «Elementos bíblicos en la *Navigatio Sancti Brendani*: la numerología», PÉREZ GONZÁLEZ, M. (coord.): *Actas II Congreso Hispánico de Latin Medieval (León, 11-14 de Noviembre de 1997)*, León, vol. II, pp. 531-536.
- (1999): «La importancia de la Biblia en la redacción de la *Navigatio sancti Brendani*», *Fortunatae* 11: 205-214.

- GOUGAUD, L. (1907): «Les conceptions du martyre chez les Irlandais», *Révue Benedictine* 24: 360-373.
- (1911): *Les Chrétientés Celtiques*, Paris.
- (1927): “La croyance au répit périodique des damnés dans les légendes irlandaises”, CHAMPION, H. (ed.): *Mélanges bretons et celtiques offerts à M. J. Loth*, pp. 63-72.
- GRAF, A. (2002): *Miti, leggende e superstizioni del medio evo*, Milano (1 ed., 2 voll., Torino 1892-1893).
- GROSJEAN, P. (1930): «Vita Sancti Brendani Clonfertensis e Codice Dubliniensi», *Analecta Bollandiana* 48: 99-123.
- GWYNN, E. J. (1927a): “The Teaching of Máel Ruain”, *Hermathena* 44: 1-63, 2nd Supplement, Dublin.
- (1927b): “The Rule of the Céili Dé”, *The Rule of Tallaght, Hermathena* 44: 64-87, 2nd Supplement, Dublin.
- GWYNN, E. J. - PURTON, W. J. (1911-1912): “The Monastery of Tallaght”, *Proceedings of the Royal Irish Academy* 29C: 115-180.
- HEIST, W. W. (ed.) (1965): “Vita s. Albei episcopi in Imlech” 1, *Vitae Sanctorum Hiberniae ex Codice olim Salmanticensi nunc Bruxellensi*, Bruxelles.
- HENNING, J. - RICHTER, M. (1989): *Medieval Ireland, Saints and Martyrologies: Selected Studies*, Northampton.
- HERBERT, M. (1999): “Literary Sea-Voyages and Early Munster Hagiography”, BLACK, R. - GILLIES, W. - Ó MAOLALAIGH, R. (edd.): *Celtic Connections: Proceedings of the Tenth International Congress of Celtic Studies*, 1, East Linton, pp. 182-189.
- (2000-2001): «The Legend of St Schotíne: Perspectives from Early Christian Ireland», *Studia Hibernica* 31: 27-35.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, F. (1992): «Algunas diferencias entre la *Vita Sancti Brendani* y la *Navigatio Sancti Brendani*», in *Fortunatae* 3: 287-304.
- HERREN, M. W. - BROWN, S. A. (2002): *Christ in Celtic Christianity*, Woodbridge.
- IANNELLO, F. (2009): «*Navigatio sancti Brendani* e materia arturiana: continuità e analogie», *Atti della Accademia Peloritana dei Pericolanti (Classe di Lettere, Filosofia e Belle Arti)* 85: 241-253.
- JESTICE, P. J. (2000): *Encyclopedia of Irish Spirituality*, Santa Barbara.
- KENNEY, J. F. (1929): *The sources for the early history of Ireland. An introduction and guide*, New-York, Columbia University Press.
- LÉVI, I. (1892): «Le repos sabbatique des âmes damnées», *Revue des Études Juives* 25: 1-13.
- MAC MATHÚNA, S. (1994): “The Structure and Transmission of Early Irish Voyage Literature”, TRISTRAM, H. L. C. (ed.): *Text und Zeittiefe*, Tübingen, pp. 313-357.
- M McNAMARA, M. (2000): *The Psalms in the Early Irish Church*, Sheffield.
- (2006): “*Navigatio Sancti Brendani*. Some Possible Connections with Liturgical, Apocryphal and Irish Tradition”, BURGESS, G. - STRIJBOSCH, C. (edd.): *The Legend of St Brendan. Texts and Versions*, Leiden-Boston, pp. 159-191.
- MUSSAPI, R. (2002): *Inferni, mari, isole. Storie di viaggi nella letteratura*, Milano.
- Ó FIANNACHTA, P. (1981): “The Spirituality of the Céili Dé”, MAHER, M. (ed.): *Irish Spirituality*, Dublin.
- Ó HAODHA, D. (1997): “The Poetic Version of the *Voyage of Snédgus and Mac Riagla*”, AHLQVIST, A. - CAPKOVÁ, V. (edd.): *Dán do Oide: Essays in memory of Conn R. Ó Cléirigh*, Dublin, pp. 419-429.

- Ó NÉILL, P. (1984): "Roman influences on seventh-century Hiberno-Latin literature", Ní CATHÁIN P. - RICHTER, M. (edd.): *Irland und Europa. Die Kirche im Frühmittelalter*, Stuttgart, pp. 280-290.
- O'DWYER, P. (1989): "Celtic Monks and the Culdee Reform", MACKEY, J. P. (ed.): *An Introduction to Celtic Christianity*, Edinburgh (repr. with corrections 1995), pp. 140-171.
- O'HANLON, J. (1875-1901): *Lives of the Irish Saints, with Special Festivals and the Commemorations of Holy Persons compiled from Calendars, Martyrologies, and Various Sources, relating to the Ancient Church History of Ireland*, 9 vol., Dublin.
- O'LOUGHLIN, T. (1999): "Distant Islands. The Topography of Holiness in the *Navigatio sancti Brendani*", GLASSCOE, M. (ed.): *The medieval mystical tradition: England, Ireland and Wales. Exeter Symposium VI*, Woodbridge, pp. 1-20.
- (2000): *Celtic Theology. Humanity, World, and God in Early Irish Writings*, London-New York (rist. 2003).
- ORLANDI, G. (1968): *Navigatio Sancti Brendani*, 1, *Introduzione*, Milano-Varese.
- PETTIAU, H. (2006): "The Abbot and the Monastic Community in the Gaelic Churches, 550 to 800", BURGESS, G. - STRIJBOSCH, C. (edd.): *The Legend of St Brendan. Texts and Versions*, Leiden-Boston, pp. 241-263.
- PICARD, J.-M. (2007): "Dante and Irish Vision Literature", BARNES, J. C. - PETRIE, J. (edd.): *Dante and His Literary Precursors: Twelve Essays*, Dublin, pp. 51-68.
- PLUMMER, C. (1910): *Vitae Sanctorum Hiberniae*, 2 vol., Oxford (rist. 1968).
- (1922): *Bethada Náem nÉrenn. Lives of the Irish Saints*, 2 vol., Oxford (rist. 1968).
- PRINZ, F. (1984): "Papst Gregor der Große und Columban der Jüngere", Ní CATHÁIN P. - RICHTER, M. (edd.): *Irland und Europa. Die Kirche im Frühmittelalter*, Stuttgart, pp. 328-337.
- RUMSEY, P. M. (2007): *Sacred Time in early Christian Ireland: the Monks of the Navigatio and the Céli Dé in Dialogue to explore the Theologies of Time and the Liturgy of the Hours in pre-Viking Ireland*, London-New York.
- SEGRE, C. (2001): "Il viaggio di Dante come esperienza totale", PICONE, M. (cur.): *Dante. Da Firenze all'aldilà: atti del terzo Seminario dantesco internazionale*, Firenze, 9-11 giugno 2000, pp. 105-115.
- SELMER, C. (1959): *Navigatio sancti Brendani abbatis from early latin manuscripts*, Notre Dame (Indiana).
- SIMMS, G. O. (1989): *Brendan the Navigator. Exploring the Ancient World*, Dublin.
- STANCLIFFE, C. (1982): "Red, white and blue martyrdom", WHITELOCK, D. - MCKITTERICK, R. - DUMVILLE, D. (edd.): *Ireland in Early Medieval Europe. Studies in Memory of Kathleen Hughes*, Cambridge, pp. 21-46.
- STIFTER, D. (2006): «Brendaniana, etc.», *Keltische Forschungen* 1: 191-214.
- STOKES, W. (1889): «The Voyage of Snédgus and Mac Riagla», *Revue Celtique* 9: 14-25.
- (1893): «The Voyage of the Uí Corra», *Revue Celtique* 14: 22-69.
- (1905): *Féilire Óengusso Céli Dé. The Martyrology of Oengus the Culdee*, London.
- STOKES, W. - STRACHAN, J. (edd.) (1901-1903): *Thesaurus Palaeohibernicus. A collection of Old-Irish glosses, scholia, prose and verse*, 2 vol., Cambridge (rist. Dublin 1987).
- STRIJBOSCH, C. (2000): *The Seafaring Saint: Sources and Analogues of the Twelfth Century Voyage of Saint Brendan*, trad. ingl. (*Der bronnen van De reis van Sint Brandaan*, Utrecht, 1995), Dublin.

- VANNI, F. (2005): "Visiones e viaggi immaginari. Tipologie e ricerca delle relazioni concettuali tra due topoi altomedievali: primi approcci tassonomici", STOPANI, R. - VANNI, F. (curr.): *Visioni e viaggi immaginari nel medioevo, De Strata Francigena*, 13/1-2, pp. 67-102.
- DE VOGÜÉ, A. - NEUFVILLE, J. (1971-1977): *La Règle de Saint*, 7 voll., *SChr* 181-186, Paris.
- WATT, J. (1972): *The Church in Medieval Ireland*, Dublin, 1998².
- WOLLIN, C. (2006): "The *Navigatio Sancti Brendani* and Two of its Twelfth-Century Palimpsests: The Brendan Poems by Benedeit and Walter of Châtillon", BURGESS, G. - STRIJBOSCH, C. (edd.): *The Legend of St Brendan. Texts and Versions*, Leiden-Boston, pp. 281-313.
- WOODING, J. M. (2000): "Monastic Voyaging and the *Navigatio*", WOODING, J. M. (ed.): *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature. An Anthology of Criticism*, Dublin, pp. 226-245.
- (2003): "Fasting, flesh and the body in the St Brendan dossier", CARTWRIGHT, J. (ed.): *Celtic Hagiography and Saints' Cults*, Cardiff, pp. 161-176.
- WRIGHT, C. D. (1993): *The Irish tradition in Old English literature*, Cambridge.
- ZELZER, M. (1997): "Die Geschichte vom Seefahrer Brendani m Dienst der karolingischen Klosterreform", *Regulae Benedicti Studia* 19: 175-182.
- (2006): "Philological Remarks on the so-called *Navigatio S. Brendani*", BURGESS, G. S. - STRIJBOSCH, C. (edd.): *The Brendan Legend. Texts and Versions*, Leiden-Boston, pp. 337- 350.
- ZIMMER, H. (1889): «Keltische Beiträge: II. Brendans Meerfahrt», *Zeitschrift für deutsches Alterthum und deutsche Litteratur* 33: 129-220, 257-338.

RELIGIÓN Y POLÍTICA. EL CULTO IMPERIAL EN CRETA

Ángel Martínez Fernández
Universidad de La Laguna

RESUMEN

La sede del culto imperial provincial en Creta, a cargo del *Koinón* cretense, se establece en Gortina, la capital de la administración romana de la isla. De esta manera, la ciudad de Gortina, como capital político-religiosa provincial, desempeña un marcado papel integrador al servicio del poder imperial romano. En Creta el poder real de la administración romana en la isla aparece estrechamente relacionado con el poder sacerdotal del culto a los emperadores, lo cual favorece en gran medida la política de unificación de las diferentes ciudades y territorios de Creta promovida por el emperador. Los sacerdotes del culto imperial pertenecían a las familias nobles dominantes de Creta que estaban cercanas a los emperadores o a los representantes del poder romano en la isla.

Se producen en algunos casos asociaciones o identificaciones del culto imperial con el culto a otras divinidades, como encontramos en una dedicación de la ciudad de Fénix en el Sur de Creta Occidental al emperador Trajano en la que el culto al emperador se asocia con el culto a *Iupiter Sol Optimus Maximus* y al dios Serapis. Por otra parte, los juegos gladiatorios estaban estrechamente vinculados con el culto a los emperadores y en Creta se introdujeron con éxito, como en el resto del Oriente griego.

PALABRAS CLAVE: Religión y política. Culto imperial. Creta romana. Epigrafía griega y latina.

ABSTRACT

«Religion and politics. The imperial cult in Crete». The headquarters of the provincial imperial cult in Crete, in charge of the Cretan *Koinón*, is established in Gortyn, the capital of the Roman administration of the island. In this way, the city of Gortyn, as a provincial political-religious capital, takes an important role as an integrator at the service of Roman imperial power. In Crete, the royal power of the Roman administration on the island is closely linked with the priestly power of the cult of the emperors, which favours in a great measure the politic unification of the different cities and territories of Crete, promoted by the emperor. The priests of the imperial cult belonged to the dominant noble families of Crete which were close to the emperors or to the representatives of the Roman power on the island.

Some associations and identifications of the imperial cult and the cult of other divinities are produced on some occasions, as we can see in a dedication of the city of Phoenix in the South of Occidental Crete to the Emperor Trajan in which the cult of the emperor is associated with the cult of *Iupiter Sol Optimus Maximus* and of the god Serapis. On the other hand, gladiatorial games were closely linked with the cult of the emperors and in Crete they were successfully introduced, as in the rest of eastern Greece.

KEY WORDS: Religion and politics. Imperial cult. Roman Crete. Greek and Latin Epigraphy.



1. En el presente trabajo¹ partimos de la premisa de que el culto a los emperadores es una manifestación tanto religiosa como política². El culto imperial debe ser tenido, por un lado, como un fenómeno que entra dentro de la esfera de la religión, y por otro, como una manifestación política dado que favorece el gobierno de Roma al servir de instrumento en la vertebración de los pueblos que constituyen el Imperio Romano³. La adoración a los emperadores denota el sometimiento y pertenencia al sistema de la administración romana.

A pesar de que el tema del culto imperial ha sido, en general, ampliamente estudiado en la bibliografía especializada sobre el tema, no pocos aspectos del culto imperial en las ciudades griegas del Oriente del Imperio han sido hasta ahora poco o nada conocidos y se basan fundamentalmente en meras generalizaciones a partir de los datos que se conocen, en su mayor parte procedentes de los testimonios de las provincias del Occidente del Imperio. El estudio sistemático y pormenorizado de los testimonios, fundamentalmente epigráficos, en algunas de estas regiones griegas del Oriente del Imperio contribuirá, sin duda, a un mejor conocimiento del culto imperial en sus diversas y múltiples manifestaciones. El objetivo del presente trabajo consistirá precisamente en estudiar de forma sistemática y detallada las fuentes epigráficas relativas al culto imperial en una extensa e importante región griega como es la isla de Creta. Con ello se pretende analizar la forma en la que el culto imperial se produce en esta región del Imperio, bajo todas sus manifestaciones y en la complejidad de los no pocos problemas de interpretación planteados por los textos epigráficos conservados hasta ahora.

Nuestro estudio se realizará, pues, con una acotación geográfica⁴ importante en la periferia del antiguo mundo griego. El análisis de forma sistemática y detallada sobre el culto imperial en la Creta romana supone ciertamente una valiosa aportación para un mejor conocimiento de la política religiosa de los emperadores romanos en las provincias del Oriente del Imperio. Para nuestro estudio nos basaremos fundamentalmente en la documentación epigráfica proveniente de Creta y de otras ciudades del Imperio Romano y, en menor medida, en los datos facilitados sobre

¹ Las abreviaturas adoptadas en el presente estudio para las citas bibliográficas en la disciplina de la epigrafía griega son generalmente las admitidas en el *Supplementum Epigraphicum Graecum*. Para las citas bibliográficas referidas a las inscripciones de Creta se siguen los criterios comúnmente admitidos en las publicaciones de este campo de especialización.

² Sobre el culto imperial en la religión romana, véase, por ejemplo, J. Ferguson, 1970: 88-98; M. Beard, J. North y S. Price, 1998: vol. 1, sobre todo pp. 348-363.

³ Véase, por ejemplo, J. Bayet, 1984: 183-206; F. Lozano, 2002: 10-11.

⁴ Para el culto imperial en algunos espacios geográficos determinados dentro del Imperio, véanse, por ejemplo, R. Etienne, 1958; E. Smadja, 1980: 151-169; R. Cid López, 1986; U. M. Liertz, 1998; I. Gradel, 2002; T. Nogales y J. González (eds.), 2007, donde la mayoría de las contribuciones se refieren al culto imperial en las provincias hispánicas; I. S. Svencickaja, 1981: 33-51; E. Smadja, 2005: 333-349; H. Gallego Franco, 1998: 39-62.

el culto imperial por otras fuentes distintas a la epigrafía como los textos literarios, la arqueología y la numismática.

Señalemos, por lo demás, que en nuestro estudio se han tenido en cuenta los recientes hallazgos epigráficos no incluidos en la conocida edición de las inscripciones cretenses de Margarita Guarducci y que han aparecido de forma dispersa en diversas publicaciones de Revistas no siempre de fácil acceso para el estudio⁵. Para la interpretación de los testimonios epigráficos cretenses recurriremos a la comparación con otras inscripciones similares documentadas en otros lugares del mundo griego fuera de Creta, en no pocos casos no tenidas en cuenta suficientemente hasta ahora en el tema objeto de estudio.

2. Parece oportuno analizar, en primer lugar, el escenario geográfico e histórico en el que se desarrolla el culto imperial que será objeto de nuestro estudio. Por consiguiente, analizaremos brevemente la conquista romana de Creta y su organización administrativa dentro del Imperio desde el s. I a.C. hasta el s. IV d.C. Las ciudades cretenses con documentación epigráfica y numismática atestiguadas hasta ahora en esta época son en torno a veinte.

El comienzo de la dominación romana de Creta hay que situarla en el 69-67 a.C., por ser esta fecha cuando el cónsul Quinto Cecilio Metelo somete la isla de Creta al poder del Imperio romano. A este general le dedicaron tras la conquista de la isla los ciudadanos de Polirrenia una estatua, de la que se ha conservado la base con la correspondiente inscripción honorífica (*ICret.* II, XXIII, 14). Nótese que Polirrenia se encontraba entre las ciudades cretenses que mostraron una actitud favorable a Metelo⁶, frente a otras ciudades, como su vecina y rival Cidonia, que mantuvieron una posición hostil. Una actitud favorable a los romanos fue mantenida también por Gortina, quizás por rivalidad con su vecina Cnosos. Por ello se explica perfectamente que, tras la ocupación de Creta, Q. Cecilio Metelo acuñara solamente en Gortina la importante moneda que llevaba sus símbolos y la cabeza de Roma y que además, bajo el dominio romano, Gortina se convirtiera en la capital de Creta y en la más próspera de sus ciudades.

Después de la ocupación de Creta por los romanos, se establece la provincia romana de Creta y Cirene para hacer más eficiente el control romano sobre la región de Egipto y se establece la sede del Consejo Provincial Cretense en la ciudad de Gortina. El gobernador de Creta y Cirene era un prócónsul. Por otra parte, el presidente del nuevo Consejo Provincial Cretense, denominado en un principio Κρητάρχας⁷, aparece en las inscripciones (*ICret.* IV, 250, s. I a.C.) y en las monedas.

⁵ Para las inscripciones posteriores a la edición de M. Guarducci es de una gran ayuda el *Supplementum Epigraphicum Graecum*.

⁶ Véase M. W. Baldwin Bowsky, 2001: 39-40.

⁷ Véase Bile, *Dialecte* 342, y *LSJ*, s. v.

En las guerras civiles romanas Creta se separó durante algún tiempo de Cirene, pero en el 27 a.C. Octavio Augusto unió de nuevo por un decreto la isla de Creta con Cirene en África convirtiendo a Creta y Cirene en una provincia senatorial (véase Estrabón 17, 3, 25; Dión Casio 53, 12, 4). La capital de esta provincia se mantuvo en Gortina, que había sido siempre leal a Roma. De acuerdo con esta última ordenación, Creta era administrada por un procónsul, acompañado por un *quaestor*, un *legatus* y comisarios. Los funcionarios romanos se establecieron en Gortina, donde parecía existir además una especial asamblea romana (*conventus*).

Después de las reformas administrativas de Diocleciano, en torno al 295-297 d.C., Creta se separa de Cirene y se une durante un breve período de tiempo a la Administración de Mesia (*Diocesis Moesiae*). Posteriormente, Constantino el Grande (324-337) unió Creta a la más amplia unidad administrativa imperial del *Illyricum* (*Praefectura Praetorio Illyrici*) y de este modo Creta quedó sometida a la autoridad del prefecto del Pretorio de Iliria. En esta época Gortina continuó siendo la capital de Creta y en algunas inscripciones cretenses es distinguida con el título de $\mu\eta\tau\rho\acute{o}\pi\omicron\lambda\iota\varsigma$ (*ICret.* IV, 285, 15 y 336 a-b, 8, s. IV d.C.).

3. Antes del análisis de los testimonios cretenses sobre el culto al emperador, conviene hacer, en primer lugar, algunas precisiones significativas de carácter general sobre el tema objeto de estudio. Se debe tener en cuenta que el culto a los emperadores cumple con un carácter integrador en el Imperio romano⁸. Por culto imperial se entiende el conjunto de rituales religiosos que se realizaban en honor del emperador romano y de su familia. El culto imperial incluía el culto al Emperador, a la Emperatriz y a algunos miembros de su familia, el culto al *Genius* y al *Numen* del Emperador, el culto a Roma divinizada y a algunas virtudes divinizadas asociadas al Emperador. Parece oportuno señalar además que los rituales del culto imperial no constituyeron nunca un conjunto homogéneo y único en todo el Imperio, aunque tuvieron unas características comunes⁹. La divinización de los emperadores tenía el precedente del culto a los soberanos helenísticos, pero presentaba también ciertos rasgos de la mentalidad romana en lo que se refiere a la existencia de hombres “divinos” al entenderse que éstos eran portadores de un destino particular recibido de los dioses. Un claro ejemplo del culto a los soberanos helenísticos lo tenemos en Creta en una inscripción de Itano¹⁰ del 217-209 a.C., dedicada a Ptolomeo IV Filopátor y a su esposa y hermana Arsínoe, en la que se dice así: Βασιλεῖ Πτολεμαίω

⁸ Véase, por ejemplo, F. Gascó, 1995: 189.

⁹ Véase, por ejemplo, L. Cerfaux y J. Tondriau, 1957; F. Taeger, 1957; S. Price, 1984; J. Alvar, 1999: 272-280. Para el culto imperial en conjunto, véanse los libros de recopilación de artículos de W. Boer, 1973; y de A. Small (ed.), 1996.

¹⁰ Para esta inscripción, véase además, por ejemplo, N. Papadakis, en A. Karetsou (ed.), 2000: 188-194; H. Lavagne, 1988: 133-134.

Φιλοπάτρι | καὶ βασιλίσση Ἀρσινόη | τὸ ὕδρευμα καὶ τὸ Νυμφαῖον | Λεύκιος Γαῖου Ῥωμαῖος φρουράρχων (*ICret.* III, IV, 18; Guarducci, *EG* II 159; *SEG* 44, 1994, 711; *SEG* 41, 1991, 1752; *SEG* 50, 2000, 884). Se trata de la dedicación de un ὕδρευμα y un νυμφαῖον a Ptolomeo IV Filopátor y Arsínoe III.

Junto al culto imperial siguen existiendo en las ciudades de la isla de Creta, al igual que en otras regiones griegas, los cultos griegos locales en una completa libertad¹¹. En Creta existen abundantes testimonios epigráficos en esta época sobre el culto de los principales dioses griegos, entre los cuales los más populares, a juzgar por el número de dedicaciones conservadas, son Zeus, Asclepio, Ártemis, Hermes, Core/Perséfone. El único culto extranjero de cierta importancia es el de los dioses egipcios Isis y Serapis, el cual fue introducido en Creta, como en el resto del mundo griego, en época helenística.

4. El culto público a un emperador, es decir, la manifestación de rendirle honores divinos, se concretaba en el ritual, que usualmente suponía sacrificios y consiguientemente un altar o un templo, pues sin ritual no había culto público¹². Conviene destacar que en Creta se han encontrado algunos de estos altares llamados también “altares de culto imperial”, sobre los que probablemente se realizaban libaciones y sacrificios a los emperadores divinizados. En Lito, importante ciudad romana de Creta Central, han sido atestiguadas dos dedicaciones al emperador Trajano, las cuales se encuentran grabadas cada una de ellas en un altar (*ICret.* I, XVIII, 27 y 28). Ambas dedicaciones datan del 112-113 a.C., fecha en la que Trajano vivía todavía. Téngase en cuenta que, aunque lo usual es que la divinización tenga lugar después de la muerte del emperador, a veces se producen actos de culto a un emperador vivo por la pleitesía rendida al poder imperial en las provincias.

Conviene llamar también la atención sobre una dedicación encontrada en Gortina, la cual está grabada en un arquitrabe de piedra caliza. El texto conservado de la inscripción dice así: [- -] et Augu[st- -] (*ICret.* IV, 270), lo cual puede ser restituido como [*Romae*] et Augu[sto], tal como se ha sugerido correctamente por M. Guarducci en su edición del documento (*ibid.*, *ad loc.*). F. Halbherr había señalado que en el mismo lugar en el que se encontró la inscripción se había hallado además una cabeza de diosa adornada con una corona mural, la cual debía representar a Roma. Si esta interpretación es correcta como creemos también nosotros, tenemos aquí el arquitrabe de un edificio que probablemente estaría dedicado al Divino Augusto. Como se indicará más adelante, el culto a Augusto era particularmente importante en Gortina.

Las bases en las que fueron grabadas tres inscripciones honoríficas de Lito en honor del emperador Adriano y su esposa Sabina, del 124-126 d.C., fueron

¹¹ Véase, por ejemplo, I. F. Sanders, 1982: 36-40.

¹² Véase, por ejemplo, A. U. Stylow, 2006: 297.

encontradas en una sala del *bouleuterion* de Lito (*SEG* 40, 1990, 777a, Adriano = G. Rethemiotakis, *AD* 41, 1986 [1990], B 223; A. Chaniotis - G. Rethemiotakis, *Tyche* 7, 1992, 28/29 n.º 1; *SEG* 37, 1987, 753, Adriano = Ed. pr. G. Rethemiotakis, *Lyktos* 1, 1984, 61/62; *SEG* 40, 1990, 777b, Sabina = G. Rethemiotakis, *AD* 41, 1986 [1990], B 223; A. Chaniotis - G. Rethemiotakis, *Tyche* 7, 1992, 30 n.º 4), por lo que se ha pensado acertadamente que esta sala del *bouleuterion* era probablemente una cámara dedicada al culto imperial (A. Chaniotis, en *SEG* 42, 1992, 811-814, *ad loc.*).

5. Veamos y analicemos a continuación el número de cultos a emperadores y a miembros de su familia que han sido atestiguados en las inscripciones conservadas de Creta.

El culto imperial surge en Roma con Augusto, aunque ya a Julio César, después de su muerte, el Senado le llamó “Divus” y le dedicaron un santuario en el foro. El culto imperial se regula en época de Augusto y de los demás emperadores de la dinastía Julio-Claudia y conoce cierta expansión en el s. II d.C., mientras que en el s. III d.C. entra en cierta decadencia. La tendencia para el establecimiento del culto imperial vino probablemente en un principio, como se ha indicado¹³, del Oriente del Imperio, pero en el Occidente Augusto y sus sucesores se encargaron de instaurar en su mayor parte el culto provincial. El título *post mortem* de *divus*, otorgado extraordinariamente por el Senado a César y concedido posteriormente a los emperadores, no fue incorporado en los documentos oficiales hasta dos generaciones después de su concesión¹⁴.

Ningún templo que pueda ser identificado definitivamente como un templo de culto imperial ha sido encontrado hasta ahora en Creta pero existen suficientes testimonios epigráficos, numismáticos y literarios para demostrar su existencia.

El culto del Divino Augusto¹⁵ destacó especialmente, de acuerdo con los testimonios epigráficos, en Gortina (*ICret.* IV, 268, 269, 270 y 278, 8-9). Conviene señalar además que en Gortina se encontraba aquella estatua del Divino Augusto para la que los Cretenses reclamaron, bajo el gobierno del emperador Tiberio, el derecho de asilo (Tácito, *Anales*, III, 63, 3). Por otra parte, los famosos juegos que, bajo el patrocinio del Consejo Común de los Cretenses, se celebraban en Gortina estaban dedicados al Divino Augusto (Véase, por ejemplo, la inscripción rodia *IG* XII, 1, 77, líneas 3-4, ὑπὲρ Αὐτο[κράτορος Καίσαρος] θεοῦ Σεβαστοῦ). El culto del Divino Augusto se encuentra también en el resto de Creta Central en la ciudad de Cnoso (*ICret.* I, VIII, 48; *ibid.* 49, 6).

¹³ D. Fishwick, 1987-1992: vol. I, p. 92.

¹⁴ Véase E. Castillo Ramírez, 2008: 128-129.

¹⁵ Para el culto imperial principalmente centrado en Augusto, véase, por ejemplo, L. R. Taylor, 1931. Para el culto imperial a Augusto, véase además M. Bernard, 1935-1936: 17; P. Lambrechts, 1953: 65-82; A. Benjamin, A. E. Raubitschek, 1959: 65-85. También se puede consultar M. A. Levi, 1951; J. M. Carter, 1982.

En la mayoría de las ciudades de Creta se acuñaron monedas con la cabeza de Augusto radiada, es decir, divinizado, en el anverso. La cabeza radiada de Augusto que aparece en las monedas, se debe datar probablemente después de la muerte del emperador, con motivo de los honores fúnebres dedicados por Tiberio (Tac. *Ann.*, I, 8-10; Suet. *Aug.*, 100, 3). Cabe destacar que en Hierapitna la emisión de monedas con la cabeza radiada de Augusto en el anverso y la de Zeus Kretagenes en el reverso (*ICret.* III, III, *praef.*, *Nummi*), parece asociar el culto de Zeus Kretagenes, el padre de los dioses en Creta, con el culto de Augusto, el padre del imperio romano. El último testimonio del culto de Augusto en Creta es una mención del *sacerdos* de su culto en Gortina en el 195 d.C. (*ICret.* IV, 278, 8-9).

El culto al emperador Augusto se presenta además en Creta Occidental en inscripciones de Eleuterna (*ICret.* II, XII, 28, grabada en un *cippus*, Θεῶι Σεβαστῶι Καίσαρι; *SEG* 43, 1993, 605 *bis* y *SEG* 45, 1995, 1263 = Ed. pr. P. Themelis, *Kretike Estia* 4, 1991-1993, 250/251; cf. *L'Année Épigraphique* 1993 [1996], n.º 1688, grabada en un altarcillo encontrado en la denominada "Casa Romana", Καίσαρι | Θεῶι | Θεοῦ | υἱῶι Σεβαστῶι) y en Creta Oriental en una inscripción de Hierapitna (*SEG* 32, 1982, 874, dedicación grabada en una pequeña base de caliza con restos de pintura roja en las letras de la inscripción = Ed. pr. K. Davaras, *AE* 1980 [1982], 17 n.º 17, Καίσαρι | Θεῶι). En todas estas inscripciones Augusto es venerado como "dios". Las acuñaciones de moneda de la ciudad de Cidonia que representan a Augusto radiado muestran en el reverso un templo hexástilo que se corresponde probablemente con un templo real dedicado a Augusto en Cidonia. Se puede, pues, deducir con bastante probabilidad la existencia de un templo dedicado al culto imperial del emperador Augusto en esta ciudad.

En cuanto a la familia de Augusto, se conserva una dedicación de Gortina a Druso Julio César, conocido hijo (15 a.C.-23 d.C.) de Tiberio y de Vipsania Agripina (primera esposa de éste) y nieto de Augusto: *Druso [Caesari] | Ti. f. Augusti nepo] | ti Divi p[ronepoti] | civitas [Gortyniorum]* (*ICret.* IV, 271). Esta dedicación se puede datar entre el 4 d.C. (año en el que Tiberio fue adoptado por Augusto) y el 19 de agosto del 14 d.C. (fecha de la muerte de Augusto), puesto que es evidente que en la época de la mencionada dedicación Augusto aún no había muerto.

Tiberio (14-37) no fue deificado¹⁶. Tiberio prohibió, según indica Suetonio (*Tiberio* 26, 1), que se le decretasen templos, o que se le asignasen *flamines* o *sacerdotes*, o que se le erigieran estatuas, a no ser con su permiso. Existe, sin embargo, en

¹⁶ No obstante, Tiberio no rehusó categóricamente los honores divinos. Véase, por ejemplo, M. J. Rostovtzeff, 1930: 1-26, donde se prueba, de acuerdo con la interpretación de dos fragmentos de estelas encontradas en *Gythion* en Laconia, que Tiberio no rechazó los honores divinos que le ofrecieron los laconios. Otras dedicaciones al emperador Tiberio divinizado aparecen en *IG* II-III² 3264, antes del 37 d.C.; *IG* II-III² 3265; *IG* VII, 195, *Pagai* en Mégara; *IG* XII, 3, *Supplementum* 1058, *Folégandros*, 14-37 d.C. Véase además *PHI* 7.

Gortina una dedicación escrita en latín consagrada al *Numen* y a la *Providentia* de Tiberio y del Senado con ocasión de la caída del *praefectus praetorio* Sejano (*ICret.* IV, 272). El texto de la inscripción de Gortina dice así: *[Num]ini ac Providentiae | [Ti. Ca]esar. Aug. et senatus | eius die qui fuit xv K. Novembr. | [P.] Viriasius Naso pro cos. tertio sua pecunia | consecravit.* De esta dedicación se ocupó, en el 32 o 33 d.C., P. Viriasio Nasón, por tercera vez procónsul de Creta y de Cirene, para celebrar el día del año 31 en el que Lucio Elio Sejano, amigo y confidente del emperador Tiberio y Prefecto de la Guardia Pretoriana, fue ejecutado por conspirar contra Tiberio. Ese día al que se refiere la inscripción cretense, fue declarado como un día festivo en virtud de un decreto del senado (Tácito, *Ann.*, VI, 25). En una inscripción latina de Interamna del año 32 d.C. se ha atestiguado también una dedicación consagrada a la *Providentia* de Tiberio (*CIL* XI, 4170; Dessau, *ILS*, 157). Conviene señalar además que por *Providentia divina* se entendía la capacidad intelectual del emperador para prever los problemas y aportarles solución con el fin de asegurar el bienestar público y la justicia entre sus súbditos.

Al mencionado deseo de Tiberio de no ser exaltado se debe precisamente que en algunas inscripciones honoríficas de Creta en las que se honra al emperador, falte la palabra *ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΑ*. En una inscripción, grabada en una placa de caliza, de la ciudad de Quersoneso en Creta Central se lee lo siguiente: *Τιβ. Καίσαρα ἡ | πόλις* (*ICret.* I, VII, 8). En otra inscripción de Eleuterna en Creta Occidental, grabada en un epistilio mutilado en las partes derecha e izquierda, la dedicación honorífica dice así: *Τιβέριον Ἰούλιον | Σεβαστοῦ υἱόν* (*ICret.* II, XII, 27). En este último caso se desconoce el edificio al que pertenecía el epistilio en el que se encuentra la inscripción, ya que la piedra se descubrió en un hallazgo casual en la ladera oeste de la fortaleza.

El emperador Claudio¹⁷ (41-54), que intentó conceder el derecho de ciudadanía a todos los griegos, galos e hispanos (Séneca, *Apoc.*, 3, 3), fue divinizado en la colonia romana de Cnoso conocida como *Colonia Iulia Nobilis Cnossus*, según una inscripción de la época de Nerón escrita en latín (*ICret.* I, VIII, 49, 8, entre el 54 y el 68 d.C., *divo Claudio*). Tras su muerte Claudio recibió los mismos *honores*

¹⁷ Claudio no había sido en vida partidario de impulsar especialmente su exaltación por parte del pueblo. Como señala Dión Casio, “Prohibió que nadie le adorara y celebrara sacrificios en su honor. Puso término a las numerosas y excesivas aclamaciones dirigidas a él y, al principio, aceptó una sola imagen suya en plata y dos en bronce y mármol, que le habían sido votadas. Decía además que todos estos gastos eran inútiles y que, por otra parte, eran motivo de un gran perjuicio y de grandes disturbios en la ciudad. Por lo demás, todos los templos y todos los demás edificios públicos estaban ya llenos de estatuas y de ofrendas votivas, por lo que declaró que tomaría una decisión sobre lo que se debía hacer con todo ello. También prohibió a los pretores que se organizaran combates de gladiadores y ordenó que, si alguien en alguna ocasión los había organizado en algún lugar, que en todo caso no apareciera escrito ni se dijese que se celebraban por la salud del Emperador” (*Historia Romana* 60.5.4.1-60.5.6.1).

caelestes que había recibido Augusto. Nótese que Claudio fue enterrado con funerales de Estado en los que fue leída por Nerón la *laudatio funebris*, hoy perdida, que Séneca compuso para la ocasión. En otras ciudades griegas fuera de Creta no faltan los testimonios, no suficientemente estudiados hasta ahora, en los que se ilustra el culto al emperador Claudio. Baste señalar, por ejemplo, una inscripción de Atalea del s. I d.C. en la que se tributan honores por la ciudad de Atalia (Panfilia) a un sacerdote que estaba encargado del culto al emperador Claudio y que era juez en los grandes juegos quinquenales celebrados en honor del emperador (*SEG* 17, 1960, 580 = ed. G. E. Bean, *Bulleten* 22, 1958, 33/4 n. 22; cf. J. et L. Robert, *REG* 61, 1948, 202 n.º 229).

Hasta aquí hemos analizado los testimonios existentes en las ciudades de Creta sobre los emperadores de la dinastía Julio-Claudia. Los emperadores de esta dinastía estaban unidos por matrimonio y adopciones con la *gens* Julia y la *gens* Claudia. Los emperadores incluidos en esta dinastía son Augusto, Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón. De Calígula (37-41 d.C.) y de Nerón (54-68 d.C.) no se han encontrado hasta ahora en Creta dedicaciones al emperador deificado.

El culto al emperador Vespasiano¹⁸ (69/79), fundador de la dinastía Flavia, está atestiguado epigráficamente en una dedicación de Lapa (actual *Argyroupolis*) en Creta Occidental: ΑΥΤΟ[κράτορ]ι Ουεσπασιανῶι Καίσαρι Σεβασ[τῶι] (*SEG* 38, 1988, 915 = Ed. pr. W. G. Forrest, *Horos* 6, 1988, 61/62). Esta dedicación está grabada en un bloque de caliza local que es una parte de un arquitrabe o dintel. Téngase en cuenta que con Vespasiano el culto imperial provincial se extiende también a los emperadores vivos. Dedicaciones al emperador deificado Vespasiano aparecen en otras partes del mundo griego antiguo, algunas de las cuales no han sido tenidas en cuenta hasta ahora, como en *SEG* 17, 1960, 558 (= ed. G. E. Bean, *Bulleten* 22, 1958, 23 n. i; J. y L. Robert, *REG* 61, 1948, 198, n.º 229), Atalia, 69-79 d.C.; *MAMA* 6, 251, Akmonia: Susuz, Frigia, 84-96 d.C.; *MDAI(A)* 1960, 121-22, n.º 21.g, Samos.

El emperador Tito (79-81), hijo de Vespasiano, fue póstumamente venerado como “dios” en la ciudad de Lito, en Creta Central (*ICret.* I, XVIII, 15, θεὸν | Τίτον). Tito continuó la política moderada de su padre Vespasiano y no atendió a las acusaciones de *laesa maiestas*¹⁹. Vespasiano y Tito recibieron respectivamente, tras su muerte, un funeral público y fueron incluidos en la categoría de *divi* en el discurso fúnebre pronunciado en tal ocasión. Dedicaciones al emperador deificado Tito se encuentran en otras regiones griegas fuera de Creta, por ejemplo, en *IG* VII, 2494, Tebas; *SEG* 23,

¹⁸ Para el culto imperial en el período de los Flavios, véase, por ejemplo, K. Scott, 1936. Véase además A. W. Braithwaite, 1927.

¹⁹ Sobre este tipo de acusaciones Tito, según el testimonio de Dión Casio, decía lo siguiente: “Considero que nada sea digno de censura, y no me importan las calumnias sin fundamento. Los emperadores que ya han muerto se vengarán por sí mismos si alguien los injuria, si verdaderamente son héroes y tienen algún poder” (Dión Casio, *Historia Romana* 66.19.2.2-4).

1968, 450, Demetriáde, Tesalia = ed. D. P. Theocharis, *Thessalika* 3, 1960, 81/2 n. 3; *I.Illion* 92 (a), Tróade, *post* 81 d.C.; *IGBulg* 1(2), 58.b, Odessus (Varna), 79-81 d.C.

Señalemos además que Domicia Longina Augusta, esposa del emperador Domiciano (81-96), es honrada por la ciudad de Lito con una estatua y una inscripción honorífica (*ICret.* I, XVIII, 16), la cual data de una fecha próxima al 81, año en el que Domicia fue nombrada Augusta, o bien de una fecha próxima al 84, ya que en el 82-84 el emperador Domiciano repudió a su esposa. De Domiciano, el último emperador de la dinastía Flavia, hijo de Vespasiano y hermano de Tito, existen en el mundo griego no pocas dedicaciones al emperador deificado, pero en las ciudades de Creta no han sido atestiguados hasta ahora testimonios del emperador divinizado.

La dinastía Antonina reinó en el Imperio romano del 96 al 192 d.C. y está constituida por los emperadores Nerva (96-98 d.C.), Trajano (98-117 d.C.), Adriano (117-138 d.C.), Antonino Pío (138-161 d.C.), Lucio Vero con Marco Aurelio (161-169 d.C.), Marco Aurelio (161-180 d.C.) y Cómodo (180-192). De algunos de estos emperadores se han conservado en Creta testimonios sobre el culto imperial, los cuales se analizarán a continuación.

El culto a Marco Ulpio Trajano, hijo adoptivo y sucesor del emperador Nerva, aparece en Creta Central en una inscripción de Gortina (*ICret.* IV, 278, 6-7, *Fl. Titianus sacerdos designatus Divi Traiani*), en otra de Quersoneso (*ICret.* I, VII, 29, 102-117 d.C.) y en numerosas inscripciones de la ciudad de Lito (*ICret.* I, XVIII, 17, del 104-105 d.C.; *ibid.* 19, del 107 d.C.; *ibid.* 21, del 107-108 d.C.; *ibid.* 22 y 23, del 112 d.C.; *ibid.* 27, 28, 29 y 30, del 112-113 d.C.; *ibid.* 39, 114-117 d.C.). El emperador Trajano es honrado también por la ciudad de Lito en varias inscripciones honoríficas (*ICret.* I, XVIII, 18, del 106-107 d.C.; *ibid.* 32 y 33, del 113-114 d.C.; *ibid.* 39, 114-117 d.C.).

El culto a Trajano se encuentra además en Creta Occidental en una dedicación de Eleuterna de 102-106 d.C., grabada en una base encontrada en un edificio público, Ἀυτοκράτορι | Νέρβα Τραϊανῶ | Καίσαρι Σεβαστῶ | Γερμανικῶ Δακικῶ (*SEG* 52, 2002, 854 = P. Themelis, *Αρχαία Ελεύθερνα. Ανατολικός τομέας, Αθήνα*, 2002, n.º 48; cf. E. Perrin-Saminadayar, *An.Ép.* 2002 [2005], n.º 1624), y en otra dedicación de Fénix de 102-114 d.C. (*ICret.* II, XX, 7), que comentaremos más adelante. Ha sido documentada además una dedicación honorífica a su *fortuna*, que le tributó en vida la ciudad de Arcades (*ICret.* I, V, 9). En otras ciudades griegas fuera de Creta se han conservado no pocas dedicaciones a Trajano deificado, como en *IG* II-III², 3285, Atenas, 98-117 d.C.; *SEG* 20, 1964, 157 (= Le Bas-Waddington 2810; *IGRR* III 969; T. B. Mitford, *AJA* 65, 1961, 124/5), *Kourion*, Chipre, 129 d.C.; *IG* XII, 2, 200, Mitilene, Lesbos, 117-138 d.C.; *IKeramos* 17 y 18; *ILab* 23.

Trajano y Adriano honraron a cuatro mujeres con la deificación entre el 98 d.C. y el 138 d.C.²⁰. Ninguna de estas mujeres tuvo en la Casa de Trajano o Adriano

²⁰ Véase, por ejemplo, R. M. Muich, 2004: 48-67.

la clase de poder político que había poseído anteriormente Livia, sino que su poder se limitaba solamente a los lazos de familia. En esta época existía una mayor aceptación de las mujeres como *divae*, dado que Roma ya había sido gobernada por el sistema dinástico durante dos generaciones antes de Trajano. Mientras Trajano no deificó a su esposa, le concedió los honores a su hermana Marciana en el 112 d. C. Por otra parte, Salonina Matidia, hija de Marciana, murió en el 119 d.C. y fue deificada en el mismo año. A su vez, Plotina, la esposa de Trajano, fue deificada por su hijo adoptivo Adriano en 123 d.C., seis años después de la muerte de Trajano. Por lo demás, Vibia Sabina, hija de Salonina Matidia y esposa de Adriano, fue la última mujer en ser deificada de la familia de Trajano.

Marciana²¹, hermana del emperador Trajano, es nombrada Θεά y es incluida en el número de los dioses en inscripciones de Lito, en dos del 112 d.C. (*ICret.* I, XVIII, 25; *ibid.*, 26, 2 = *SEG* 36, 1986, 815, A. Chaniotis, *ZPE* 62, 1986, 195), en otra del 113-114 d.C. (*ICret.* I, XVIII, 35) y probablemente en dos inscripciones del 114-117 d.C. si en ellas la palabra Θεάν se ha restituido correctamente (*ibid.* 37 y 38).

En cuanto a otras mujeres de la familia del emperador Trajano, conviene señalar algunos honores dedicados por la ciudad de Lito a algunas de ellas. Así, Plotina, esposa de Trajano, es honrada por la ciudad de Lito con una estatua en el 111-112 d.C. (*ICret.* I, XVIII, 24), en el 112-113 d.C. (*ICret.* I, XVIII, 31) y en el 113-114 d.C. (*ICret.* I, XVIII, 34). Matidia, nieta del emperador Trajano, es honrada por la ciudad de Lito con una estatua en una inscripción del 107-108 d.C., en la que es nombrada Σεβαστή “Augusta” (*ICret.* I, XVIII, 20). No obstante, se debe tener en cuenta aquí que el título de Augusta lo recibió Matidia por primera vez a la muerte de su madre Marciana, es decir, el 28 de agosto de 112, según conocemos por otras fuentes (véase Guarducci, *ICret.* I, XVIII, 20, *ad loc.*). En otras inscripciones posteriores, una del 112 d.C. (*ICret.* I, XVIII, 26) y otra del 113-114 d.C. (*ICret.* I, XVIII, 36), los litios honran de nuevo a Matidia, la cual pública y solemnemente había sido nombrada Augusta tras la muerte de su madre la Divina Marciana.

El culto a Adriano²² (117-138) se encuentra en dedicaciones consagradas al emperador en Gortina (*ICret.* IV, 274, inscripción escrita en latín), en Eleuterna (*SEG* 45, 1995, 1264²³, 117-118 d.C.) y probablemente en Cidonia (*ICret.* X, 5). Existen además inscripciones honoríficas a Adriano en Lito (*ICret.* I, XVIII, 40, 41 y 42; *SEG* 40, 1990, 777a; *SEG* 42, 1992, 811 y 812) y en Gortina (*ICret.* IV, 275 y

²¹ Véase, por ejemplo, E. J. Bickerman, 1974: 362-376.

²² Adriano aparece en los historiadores romanos como un emperador especialmente dado a la conmemoración de fechas relativas a su gobierno con excesivos honores.

²³ Ed. pr. P. Themelis, *Kretike Hestia* 5, 1994-96, 281 n° 8, pi. 18β, Ἀυτοκράτορι Καίσαρι θεοῦ Νερούα Τραϊανου υἱῶι, θεοῦ Νερούα υἱωνῶι, Τραϊανῶι Ἀδριανῶι Σεβαστῶι, ἀρχιερεῖ μεγίστῶι, δημαρχικῆς ἐξουσίας, ὑπάτῶι τὸ β', πατρὶ πατρίδος ἡ Ἐλευθερναίων πόλις.



276) en Creta Central, y en Lapa (*ICret.* II, XVI, 13) en Creta Occidental. En cuanto a la familia del emperador Adriano, se conservan en Creta algunas inscripciones honoríficas tributadas a algunos miembros de su familia. Sabina, la esposa del emperador Adriano, es honrada con una estatua por la ciudad de los litios en el 121-122 d.C. (*SEG* 36, 1986, 815 *bis* = Ed. pr. A. Chaniotis, *Kretika Chronika* 26, 1986, 82-88) y en el 124-125 d.C. (*SEG* 40, 1990, 777b = G. Rethemiotakis, *AD* 41, 1986 [1990] B 223). Paulina, la hermana de Adriano, es honrada también con una estatua por la ciudad de los litios en el 125 d.C. (*ICret.* I, XVIII, 43). Otros testimonios epigráficos sobre el culto al emperador Adriano deificado en otras ciudades griegas fuera de Creta aparecen, por ejemplo, en *IG* V, 1, 401, Esparta, época de Adriano; *IEphesos* 268, 269, 270, 271A, 430, Éfeso; *IG* XII, 2, 184, Lesbos; *TAM* V, 1-2, 908 y 909, Lidia, 128-138 d.C.; *IGRR* 4, 1517, Sardes; *BCH* 1894, 18, n.º 1, 2, Mileto; *BCH* 1927, 388-89, n.º 10, Focea; *MDAI(A)* 1929, 91-92, n.º 2d, Samos.

A la muerte de Adriano, el Senado se mostró contrario a concederle la consagración, pero Antonino Pío obligó al Senado a deificar a su predecesor. Finalmente se erigió en su honor un templo, en lugar de una tumba, en Pozzuoli y se instituyó un certamen quinquenal, además de flámenes y sodales y muchas otras instituciones para honrar a alguien considerado como un dios. Se piensa que fue por esta razón por la que Antonino recibió el sobrenombre de Pío²⁴.

Una dedicación a Lucio Vero como Θεῖος, probablemente en vida, aparece en Gortina: *ICret.* IV, 277, θεῖον | Λούκιον. En otras ciudades griegas fuera de Creta no faltan testimonios epigráficos sobre el culto imperial a Lucio Vero, no tenidos en cuenta hasta ahora, como *SEG* 17, 1960, 562 (= ed. G. E. Bean, *Belleten* 22, 1958, n. 5), base de gran tamaño con restos todavía conservados de color rojo en las letras de la inscripción, de la ciudad de Atalia, del 169 d.C., Λ. Αὐρηλίω Οὐήρω θεῶ Σεβαστῶ ἢ βουλῇ καὶ ὁ δῆμος. Para otras dedicaciones, véase además *TAM* II, 1-3, 413, Licia, 161-169 d.C.

La dinastía Severa reinó desde finales del s. II d.C. hasta comienzos del siguiente. Los emperadores de esta dinastía son Septimio Severo (193-211 d.C.), Caracalla (198-217 d.C.), Geta (209-211 d.C.), Heliogábalo (218-222 d.C.) y Alejandro Severo (222-235 d.C.).

Dos dedicaciones consagradas a Lucio Septimio Severo (193-211 d.C.) se encuentran en Gortina. Una de ellas, al emperador como Θεῖος, probablemente en vida, en *ICret.* IV, 279, Αὐτοκράτορα Καίσαρα | θεῖον Σεπτίμιον | Σεβῆρον Εὐσεβῆ | Ἀραβικὸν Ἀδιαβηρικὸν | Παρθικὸν Μέγιστον | Πρετανικὸν Μέγιστον. Se ha

²⁴ Véase S.H.A. (Elio Spartiano) *Vita Hadriani* 27.1.1-27.4.1: *In mortuum eum a multis multa sunt dicta. acta eius irrita fieri senatus volebat. nec appellatus esset divus, nisi Antoninus rogasset. templum denique ei pro sepulchro apud Puteolos constituit et quinquennale certamen et flamines et sodales et multa alia, quae ad honorem quasi numinis pertinerent. qua re, ut supra dictum est, multi putant Antoninum Pium dictum.*

pensado que esta inscripción era posterior a la muerte de Septimio Severo al ser llamado el emperador Θείος en la línea 2 (Paribeni, *ap. De Sanctis, Mon. Ant.* 18, 1907, 318), pero se debe tener en cuenta que los emperadores podían ser llamados, antes de morir, con los epítetos Θείος o Θειότατος. La inscripción no es anterior al 210 d.C., dado que el título de *Britannicus Maximus* le fue otorgado al emperador en este año.

El texto de la otra dedicación a Septimio Severo, grabada en el año 195 d.C. por los ciudadanos romanos que habitaban en Gortina, dice así: *Imp(eratori) Caesari L(ucio) Se[ptimio] | Severo Pertinac[i] Aug(usto) pont(ifici) max(imo) | tr(ibunicia) p(otestate) III co(n)s(uli) II imp(eratori) III p(atri) p(atriciae) | c(ives) R(omani) q(ui) G(ortynae) c(onsistent), ex summa quam | intulit pro decurionatu suo, | Fl(avius) Titianus sacerdos designatus divi Traiani, curante | L(ucio) Naevio Excesta sacerdote | divi Aug(usti) et o(mnibus) c(ivibus) R(omanis) G(ortynae) c(onsistentibus) (ICret. IV, 278 = CIL 3, 12038 = [D] H. Dessau, ILS, Berlin 1892-1916, 7209), «Al emperador César Lucio Septimio Severo, Pertinax Augusto, Pontífice Máximo, en su potestad tribunicia III, cónsul por segunda vez, emperador por tercera vez, padre de la patria, los ciudadanos romanos establecidos en Gortina, de la cantidad de dinero que pagó por haber obtenido su decurionado, Fl. Titiano elegido sacerdote del Divino Trajano, encargándose de la dedicación L. Nevio Excestas sacerdote del Divino Augusto y todos los ciudadanos establecidos en Gortina». Los ciudadanos romanos establecidos en Gortina hicieron la dedicación al emperador por la suma de dinero pagada por *Flavius Titianus* por su decurionado, elegido sacerdote del Divino Trajano. Se encargaron de la dedicación todos los ciudadanos romanos establecidos en Gortina y *L. Naevius Excestas*, sacerdote del Divino Augusto. Por otra parte, es sabido que en el año 195 d.C. Septimio Severo fue incluido entre los *divi*²⁵.*

En otras ciudades griegas fuera de Creta aparecen también no pocas dedicaciones a Septimio Severo deificado, como en *IG XII, 8, 635, Skiathos*, 193-211 d.C.; *MAMA 6, 370, Frigia*, 209-211 d.C.

Una dedicación al emperador Diocleciano se conserva en Gortina: *Diocletiano invicto Augusto (ICret. IV, 306 B)*. El uso del título *invicto*, probablemente sacado del culto al dios Mitra, es bien conocido aplicado al propio Diocleciano y a otros emperadores.

Una dedicación a los emperadores Diocleciano y Maximiano, Constancio y Maximiano, y otra a Diocleciano, Maximiano y Constancio, datadas entre el 293 y el 305 d.C., han sido conservadas en Mala en Creta Central (*ICret. I, XIX, 9²⁶* y *SEG 32, 1982, 900²⁷*, respectivamente).

²⁵ I. Gradel, *s. v. Heroization/apotheosis, ThesCRA*, 3, p. 197.

²⁶ El texto de la inscripción dice así: αἰωνεῖοις καὶ ἀνεϊκήτοις Σεβαστοῖς Διοκλητειαῶ [καὶ] καὶ Μαξιμιαῶ καὶ Κον<σ>ταντίῳ καὶ Μαξιμιαῶ τοῖς ἐπιφαν<σ>τάτοις Καισάρσι.

²⁷ Ed. pr. K. Davaras, *AE 1980 [1982]*, 25-26 n° 25, Αἰων[ε]ῖοις καὶ Ἀνει[κ]ή[τοις] Σεβαστοῖς [Δ]ιοκλητειαῶ [καὶ] Μαξι[ε]μιαῶ [καὶ Κονστ]αντίῳ [τοῖς ἐπιφαν<σ>τάτοις Καισάρσι].

Entre el 286 d.C. y el 295-297 d.C. el procónsul Aglao hizo una dedicación en Gortina a los emperadores Diocleciano y Maximiano: *orbis sui | claris luminibus | Diocletiano et | Maximiano | invictis Augustis | vacat | Aglaus | proconsule* (*ICret.* IV, 281). El procónsul *Aglaus*, no atestiguado hasta ahora en ningún otro lugar, pertenecía probablemente a la familia de *Aelius Aglaus*, personaje ilustre romano que aparece en una inscripción lidia de época imperial como procurador de los Augustos y procónsul de Asia (*PIR*², I, p. 20, n.º 133). Elio Aglao podría haber sido el abuelo del procónsul de Creta al que se refiere la inscripción de Gortina que comentamos. Se observa aquí que el culto al emperador, como en otros casos, está ligado a una familia privilegiada cercana al poder de Roma.

El culto a los emperadores Graciano, Valentiniano y Teodosio se deduce de una estela de Gortina en la que se señala que el personaje que mandó grabar la estela, «la dedicó con las sagradas y divinas estatuas» de los mencionados emperadores, *ICret.* IV, 285, 18-24, τὰς τε ἱεραῖς καὶ θεαῖς | προτομαῖς τῶν κοινῶν δεσποτῶν καὶ τροπεύχων Αὐγούστῳ Φλ. Γρατιανοῦ καὶ Φλ. | Βαλεντεινιανοῦ καὶ Φλ. | Θεοδοσίου καθιέρωσεν τὴν | στήλην τ<a>ύτην. El nombre del magistrado que dedicó la estela figuraba en la línea 1 que se ha perdido, pero se puede conjeturar con cierta seguridad que se trataba de Ecumenio Dositeo Asclepiodoto, gobernador entonces de Creta. Ciertamente, se han conservado dos inscripciones que datan entre el 379 d.C. y el 383 d.C., en las que los emperadores Graciano, Valentiniano y Teodosio fueron honrados por Ecumenio Dositeo Asclepiodoto como gobernador de Creta (*ibid.* 284 *a* y 284 *b*). Parece conveniente indicar que las dos inscripciones, grabadas en dos bases de estatua, muestran completamente idéntico texto con las mismas palabras, distribuidas en la inscripción 284 *a* en 14 líneas y en la inscripción 284 *b* en 13 líneas. Dado que en esta época los emperadores eran tres (Graciano, Valentiniano y Teodosio), quizás se deba pensar que, aparte de las dos bases conservadas, existiría otra base, actualmente perdida, en la que estaría colocada la estatua del tercer emperador.

En algunos casos de dedicaciones a emperadores divinizados y a su familia no es posible, debido al estado fragmentario de las inscripciones, conocer la identidad de los emperadores o los miembros de su familia a los que se refieren los textos. Véase, por ejemplo, *ICret.* I, XVIII, 48, 1, Lito, [Αὐτοκράτορι Καί]σари θεῶ Σ[εβαστῶ - - -]; *ICret.* II, XVI, 33, Lapa, [- -]ο *Caesare A[ugusto - -]* | [- -]e *T. Vibio Va[ro - - -]*; *ICret.* IV, 287, Gortina, [- - θ]εῶι Κ[αίσαρι - -] | [- - Σε]βαστῶι [- - -]; e *ibid.*, 288, Gortina, [- - - - - e]t *clupeo inaurato* | [- - *divis*] *Augustis sacrum dedic(avit)*. Respecto a esta última inscripción, parece oportuno señalar que las ofrendas de escudos de bronce, de plata, o recubiertos de oro, a divinidades, a emperadores o a insignes personajes, eran bien conocidas en época romana (*ICret.* IV, 288, *ad loc.*). En *ICret.* IV, 273, Gortina, *Iuliae Aug[ustae]*, no es posible saber, dado que no se conocen bien las formas de las letras, si se trata de Livia, esposa de Augusto, o de Julia Agripina, esposa de Claudio y madre de Nerón, o de Julia, hija de Tito, o de Julia Domna, esposa de Septimio Severo.

Por la fortuna de un emperador, probablemente Trajano (98-117), hizo una dedicación en una inscripción bastante fragmentada de un lugar de procedencia

incierta de Creta Oriental el pontífice máximo del Consejo Cretense, denominado en la inscripción, al igual que en otras inscripciones, con el título de ἀρχιερεὺς²⁸ (*ICret.* III, IX 10).

No conviene olvidar además las numerosas inscripciones conmemorativas, las cuales, al recordar en un monumento las importantes obras públicas realizadas por los emperadores, cumplen una función de propaganda oficial en beneficio de la administración romana (véase, por ejemplo, *ICret.* IV, 333, obras en Gortina de Marco Aurelio y L. Vero inauguradas en el 169 d.C.; *ICret.* IV, 334, obras sobre un camino que mandó abrir el emperador Cómodo; *ibid.* 333, restauración del *Odeum* en Gortina por el emperador Trajano en 100 d.C.; *ibid.* 332, obra realizada por el emperador Antonino Pío; *ICret.* II, VI, 2, obra pública realizada por Trajano en Cantano en 100 d.C.; *ICret.* II, XI, 5, obra realizada por Adriano en Dictina, etc.). La propaganda oficial sobre las innumerables obras públicas realizadas por los emperadores ensalza su figura y propicia unas condiciones favorables para el culto imperial.

6. Existe una estrecha vinculación de los emperadores con los dioses antiguos en el mundo griego. Igualmente, en Creta no faltan testimonios epigráficos en los que se asocian los cultos que existían en las ciudades cretenses con los cultos romanos y con el culto imperial. Así, en la dedicación imperial de Fénix mencionada anteriormente, escrita en latín, el culto al dios Serapis se asocia con el culto a *Iupiter Sol Optimus Maximus* y al emperador Trajano (*ICret.* II, XX, 7). La inscripción está grabada en una placa de piedra común. El culto de Isis y Serapis se introdujo en Creta, como en el resto del mundo griego, en la época helenística. La mayor parte de las ciudades cretenses en las que aparece el culto a Isis y Serapis son puertos en la costa sur de Creta, que se encuentran en la ruta comercial de Egipto y de Oriente a Roma. Este hecho se observa claramente en la inscripción de Fénix a la que nos referimos y cuyo texto dice así: *Iovi Soli Optimo Maximo | Sarapidi et omnibus diis et | Imperatori Caesari Nervae | Traiano Aug. Germanico Dacico n(ostro) | Epictetus libertus tabellarius | curam agente operis Dionysio Sostrati filio Alexandrino gubernatore | navis parasemo Isopharia T. Cl. Theonis*, «A Júpiter Sol Óptimo Máximo, a Serapis y a todos los dioses y a nuestro emperador César Nerva Trajano Augusto Germánico Dácico, Epicteto, liberto y mensajero, encargándose del cuidado de la obra Dionisio Alejandrino, hijo de Sóstrato, el piloto de la nave de nombre Isofaria perteneciente a Tiberio Cl. Teón».

El que se ocupa de hacer la dedicación, por orden de Epicteto, es cierto alejandrino de nombre Dionisio, piloto de la nave denominada *Isopharia*. Nótese que la vinculación de Júpiter Sol con Serapis es usual en época imperial en Roma y en otras regiones fuera de Roma (Véase, p. ej., *CIL* VI, 402; *CIL* IX, 5824; *IG XIV*, 914-916; *IG XIV*, 1023 s.; *IG XIV*, 1030 s.; *IG XIV*, 1084, 1127). La asociación de Serapis con Zeus/Júpiter es conocida en Creta, por ejemplo en las ciudades de Amniso

²⁸ Véase, por ejemplo, *DGE.*, s. v.

y de Lebena (*ICret.* I, XVII, 27). Por otra parte, no debe parecer extraño que en Fénix, un puerto cretense frente a la costa egipcia, se encuentre una dedicación al emperador romano asociado a Júpiter y Serapis, dado que el culto de Serapis floreció especialmente en la vecina ciudad cretense de *Poecilasion*, donde en el siglo siguiente se conoce la existencia de un templo a Serapis (*ICret.* II, XXX, 1). En cuanto al nombre de la nave, parece evidente que, como se ha propuesto acertadamente (M. Guarducci, *ICret.* II, XX, 7, *ad loc.*), éste procede de Ἴσις Φαρία, pues la diosa Isis fue honrada a menudo en las inscripciones griegas con este epíteto como protectora del Faro de Alejandría y de los marinos (Véase, por ejemplo, Breccia, *Mus. Alexandrie*, 103.2; *Delta* I, 1-3, 297.1; *Philae* I-II, 168.3; *SB* 1-18, 5:8542.7; *OGIS* I-II, Egipto, 706.1; *IGRR* I,5 (no en *OGIS*), 1310.3; *IPorto* 9.1).

7. En algunas ciudades se establecen como días festivos los cumpleaños de algunos emperadores y de miembros de la familia imperial. Dado que el emperador no podía hacerse cargo de la financiación de todas las fiestas que se le dedicaban en su natalicio, de su realización se encargaban voluntarios que donaban dinero para tales celebraciones con lo que mostraban su proximidad con la *domus augusta*.

En la ciudad de Quersoneso en Creta Central se celebra en una inscripción el cumpleaños del emperador Antonino Pío y de su esposa Faustina (*ICret.* I, VII, 10), y en otra inscripción de Gortina (*IGRR* I, 1509; *MAAL* 18, 1907, 333 ss. n. 36; *BE* 1952, 134; *BE* 1954, 103; *SEG* 12, 1955, 404; *BE* 1963, 81; Guarducci, *EG* III, 1974, 305; *SEG* 42, 1995, 1757; *SEG* 48, 2001, 1203; *ICret.* IV, 300) se celebran los días de nacimiento del personaje evérgeta honrado en la inscripción, T. Fl. Xenion, y del emperador Cómodo (31 de agosto de 161), de Annia Aurelia Galeria Lucilla (7 de marzo del año 148 aproximadamente), hija de Marco Aurelio, y del emperador L. Vero (15 de diciembre de 130).

Por una inscripción de Atenas sobre el día de nacimiento del emperador Augusto conocemos que en el culto cívico a la familia imperial las fiestas imperiales para los cumpleaños imitan a menudo festejos anteriores consagrados a otros dioses. La inscripción, que data probablemente del 22-21 a.C., dice así: [ἔδοξεν τῆι βουλῆι]· Αἰαντῖς ἐ[πρυτάνευε, .6. ἐ][γραμμάτευε, .]ιος ἐπεστάτ[ει, .9. ἦρχε]· | [Ἀντίπατρος νν] Ἀντιπάτρου νν Φλ[υεύς νν εἶπε· νν] | [όπόσα μὲν πρ]ότερον ἐψηφίσατο ὁ δ[ῆμος Αὐτοκράτ]||[ορι Καίσα]ρι Σεβαστῶι πράττεσθα[ι .11.] | .9.ων ταῖς ἑναις τιμαῖς Γ.12. | .9.εται ν τὴν μὲν δωδεκάτ[ην Βοηδρομιῶν]||[ος Καίσαρος] γενέθλιον ἐορτάζει [ν θυσίας καθά]||[περ τῶι Ἀπό]λλωι τὴν ἐβδόμην ἱερ[ὰν νομίζομεν] (*IG* II² 1071; *SEG* 17, 1960, 34, líneas 1-9; G. A. Stamires, *Hesperia* 26, 1957, 260-265, n.º 98; A. G. Woodhead, *The Athenian Agora*, XVI, *Inscriptions: The Decrees*, Princeton, NJ, 1997, n.º 336), «Decidió la Asamblea. La tribu Ayántida ejercía la pritanía, [...] era secretario, [...] era el presidente, [...] era arconte. Antípatro hijo de Antípatro de Flía propuso: que se realice todo aquello que antes votó el pueblo en honor del Emperador César Augusto [...] con honores antiguos [...] por otro lado [propuso] que celebremos el doce del mes de boedromión el nacimiento de César con sacrificios como los que acostumbramos a realizar para Apolo el séptimo día del mes, su día sagrado [...]».

Otra inscripción de *Hypaepis* (hoy Ödemisch) en Lidia contiene un decreto de la liga de Asia, en el que se establece para la fiesta del cumpleaños de Tiberio en

Pérgamo la participación anual de los cantores corales de toda Asia y se establecen las tareas que éstos deben realizar, a saber: «Ya que todos deberíamos demostrar cada año nuestra piedad y sagrados pensamientos para con la familia imperial, los cantores corales de toda Asia que se reúnen en Pérgamo en ocasión del más sagrado cumpleaños de Augusto Tiberio César Dios, realizan una magnífica tarea que contribuye a la gloria de los Augustos al cantar himnos dedicados a la familia imperial, al realizar sacrificios a los Dioses Augustos y al celebrar fiestas y banquetes en su honor [...]» (SEG 4, 1929, 641, II, 10-20; IGRR 4.1608; Smallwood, *Docs. Gaius* 372; *IEphesos* 3801; Mellor, *Thea Rome* 151; Braund, *Sourcebook* 579; Oliver, *Greek Constitutions* 21).

8. Otras fiestas dedicadas a los emperadores en calidad de dioses son los juegos periódicos consagrados a los emperadores, como los juegos que se celebraban en Gortina en honor de Augusto y que eran organizados por el Consejo Común Cretense. Estas fiestas públicas de Gortina instituidas en honor de Augusto eran muy conocidas en época imperial. Señalemos, en primer lugar, una inscripción de Rodas (IG XII, 1, 77, 1-6), que dice así: [- - - - -]ον· κ[αὶ νικάσα]ν[τα .] | [- - - - - πένταθ]λον εἰσολύμπιον ὑπὸ Κρη[ταίων τᾶς ἐνενηκ]ονταπόλεως ὑπὲρ Αὐτο[κράτορος Καίσαρος] θεοῦ Σεβαστοῦ παίδας | [καὶ δόλιχον καὶ πά]λαν καὶ πανκράτιον· καὶ <λ>αβόντα | [στεφάνους ἀ]πὸ τοῦ κοινοῦ τοῦ Κρηταίων.

Otra referencia a estos juegos se presenta en una inscripción de época imperial encontrada en Esparta, IG V, 1, 662, ἡ πόλ[ις ἢ] Σμυρναίων Γ. Ἰούλιον | Ἰουλιανὸν τὸν ἴδιον πολεῖτην | νεικήσαντα τραγωδοῦς Οὐραϊνάδα γ καὶ Πύθια καὶ Ἄκτια καὶ κοινὰ Ἀσίας | ιη, καὶ τοὺς λοιποὺς ἀγῶνας πενταετηρικούς τε καὶ τριετηρικούς τμ πολει|τευθέντα δὲ ἐν ὄλῃ τῇ Ἑλλάδι καὶ Μακεδονία καὶ Θεσσαλία *φο* καὶ Κρητῶν.

Por una inscripción del s. II-III d.C. de Tespias en Beocia, grabada en una corona, tenemos noticias de un niño que había vencido en la prueba del pancracio en estos juegos organizados en Gortina por el *Koinón* cretense. El texto de la inscripción, conservada en estado fragmentado, dice así: IG VII, 1859 ἐν Γόρτυν[ι] | κοινὸν [Κρητῶν] | τὸν ἰσ<ο>[λύμπιο]ν παγ[κράτιον] | πα[ίδων - -] | [- - - -].

La existencia de los juegos gortinios en favor de Augusto debió de propiciar en Gortina el ejercicio de los deportes atléticos que eran propios de los juegos. Así, un gortinio venció con el primer premio en la prueba del estadio en la Olimpiada del año 209 d.C. (Véase M. Guarducci, *ICret. IV, Praef., Histor.*, p. 28).

Entre los festejos públicos que los magistrados urbanos debían organizar anualmente en las grandes ciudades provinciales se encontraban los espectáculos gladiatorios o juegos escénicos durante varios días. Se han conservado no pocos testimonios literarios y epigráficos de diferentes provincias del Imperio en los que se regula la organización y el coste de estos espectáculos²⁹. El máximo sacerdocio en las provincias era

²⁹ Véase, por ejemplo, A. Ceballos Hornero, 2007: 107-118.



el flaminato. Una de las principales funciones de los *flamines* consistía en la organización de *munera gladiatorum* en honor del emperador. La existencia en Gortina de una serie de suntuosos edificios públicos para espectáculos demuestra que en la capital de la isla los festejos públicos regulares tenían una capital importancia, entre ellos los *munera gladiatorum*. En Gortina se han encontrado un teatro más grande y otro más pequeño, un anfiteatro, un *Odeion* y un *circus*. En otras ciudades cretenses también se han encontrado otros edificios públicos para espectáculos. En el resto de Creta Central aparece un teatro en Quersoneso y otro, el más grande de Creta, en la ciudad de Lito, mientras que en Hierapitna en Creta Oriental tenemos restos de un teatro más grande y de otro más pequeño. De los edificios públicos mencionados el anfiteatro estuvo siempre unido a los espectáculos gladiatorios. La existencia de un anfiteatro en Gortina se corresponde con los testimonios de inscripciones de Gortina referentes a gladiadores, las cuales mencionaremos más adelante.

Los juegos gladiatorios se constituyeron, pues, en una parte fundamental del culto imperial y como un elemento romano se introdujeron también con éxito en los rituales del culto a los emperadores en el Oriente griego. La muerte ritual en la arena tenía fundamentalmente un carácter religioso. Ha sido comúnmente admitido que los juegos gladiatorios originariamente poseían un carácter sagrado y estaban relacionados con el simbolismo purificador de la sangre³⁰. Su regulación aparece, por ejemplo, incluida en la ley de Urso (H. Dessau, *ILS* 6087, cap. 64). Estos juegos gladiatorios solían celebrarse en festividades importantes del calendario romano por sus implicaciones civiles y religiosas.

En Creta los juegos gladiatorios eran especialmente conocidos en Gortina, donde el sumo sacerdote del *Koinón* cretense los celebraba con permiso imperial. Dado que el culto imperial en Gortina corría a cargo también del sumo sacerdote del *Koinón*, se puede pensar que algunos de estos juegos gladiatorios pudieron formar parte también de los espectáculos festivos que se incluían en los famosos juegos que se celebraban periódicamente, cada tres o cinco años, en honor del Divino Augusto. Veamos, pues, algunos ejemplos.

En una inscripción de Gortina el magistrado romano T. Fl. Iulius Volumnius Sabinus, que con gran magnificencia había celebrado los juegos gladiatorios como sumo sacerdote por segunda vez del Consejo Provincial Cretense, es honrado en el s. III d.C con una estatua en Gortina por cuatro amigos (*Ausonia* 6, 1911, 9; *ICret.* IV, 305). El personaje T. Fl. Iulius Volumnius Sabinus no ha aparecido en ninguna otra parte hasta ahora ni en Creta ni fuera de Creta, a no ser que una gran estatua sedente encontrada en el anfiteatro de Gortina pertenezca a este personaje. No obstante, también se ha pensado que esta estatua podría pertenecer al emperador Antonino Pío, aunque esta hipótesis parece, en nuestra opinión, menos probable. El texto de la inscripción es el siguiente: Τ. Φλ. Ἰούλιον Βολούμνιον | Σαβεῖνον,

³⁰ Véase, por ejemplo, J. P. Albert, 1993: 952-961; M. Castillo Barranco, 1995: 48.

τὸν ἀρχιερέα τοῦ | κοινοῦ τῶν Κρητῶν τὸ β´, | μόνον Κρητῶν ἔχοντα κατὰ
 θείαν | μεγαλοδωρίαν θεατροκνηγεσίων | ἡμέρας τρεῖς ἐν αἷς ἀποσφάξει
 θηρία | ὅσα αὐτὸς ἐβούλετο, σιδηροκόντρων δὲ | ἡμέρας κατὰ τὸ ἐξῆς τρεῖς ὥς
 ἐν ἐκάστη | ζεύγη ἀπότομα δύο καὶ θηρία σφακτά, | τὰς δὲ τῶν μονομαχιῶν
 ἡμέρας τέσσαρας | ὧν ἐν ἐκάστη ζεύγη ἀπότομα τέσσαρα, | τὰ δὲ ὑπόλοιπα
 ζεύγη τῷ ὀξεῖ σιδή[ρ]ω, | τὸν οὕτω φιλοτειμησάμενον μόνον Κρητῶν, | Αὐρ.
 Ἰουλιανός, Κλ. Νείκανδρος, Κλ. Πτολεμαῖος, | Αὐρ. Ἐρμῆς τὸν ἀσύγκριτον
 φίλον καὶ εὐεργέτην, «A. T. Fl. Julio Bolumnio Sabino, pontífice máximo por segun-
 da vez del Consejo Provincial Cretense, al único de los Cretenses que tenía permiso
 para organizar, por divina munificencia del emperador, tres días de luchas de anima-
 les salvajes en el anfiteatro en los que podía abatir cuantas fieras quisiera, otros tres
 días seguidos de combates con lanzas de hierro en cada uno de los cuales competían
 dos parejas de combatientes en lucha sin cuartel y combates de animales salvajes
 hasta ser abatidos, y cuatro días de combates singulares de gladiadores en cada uno de
 los cuales se celebraban cuatro parejas de combates sin cuartel y las restantes parejas
 de combatientes con afiladas espadas, al único entre los Cretenses que tan acendrado
 celo patriótico muestra, a su incomparable amigo y benefactor, (erigieron una estatua)
 Aurelio Juliano, Claudio Nicandro, Claudio Ptolemeo, Aurelio Hermes».

En esta inscripción se mencionan las luchas de gladiadores y las luchas de animales salvajes. Se debe tener en cuenta que los ciudadanos de Gortina, al igual que los demás habitantes del Imperio Romano, se aficionaron con pasión a los espectáculos gladiatorios (*cf.*, por ejemplo, *ICret.* IV, 373, *BE* 1952, 134 p. 170, *SEG* 28, 1982, 741; e *ICret.* IV, 373, 374, dos epigramas funerarios dedicados a gladiadores muertos en Gortina).

Sobre los juegos de gladiadores celebrados en Gortina se puede citar otra inscripción de Gortina, conservada en estado bastante fragmentario (*ICret.* IV, 309, *MAAL* 18, 1907, 353-354 n.7, *RIA* 2, 1930, 81 ss. n.1). He aquí el texto: [- - - -]δία.ω[- - - -] | [- - - Κορ]νηλίας Πλαυτίλλ[ας] | [- - πρωτ]όκοσμος κατὰ τὰν [- - -] | [- - - -]ηγεσίους ἐφ' ἐκαστ[- - -]. La inscripción es una dedicación honorífica a un personaje romano, cuyo nombre grabado en la línea 1 se ha perdido. Se menciona a la esposa de este personaje, Cornelia Plautilla, nombre que no ha sido atestiguado, que sepamos, en ninguna otra parte hasta ahora. Si la restitución propuesta en la línea 4 por L. Robert es —como parece— correcta, a saber: [ἐπι μονομάχοις καὶ κυν]ηγεσίους, se trataría aquí de combates de gladiadores y de luchas de animales salvajes, que el personaje honrado en la inscripción daría generosamente.

Fuera de Roma fueron famosas las escuelas gladiatorias de Capua, Alejandría, Preneste y Pérgamo. Dada la importancia de los juegos gladiatorios en Gortina, a juzgar por los testimonios epigráficos y arqueológicos, no sería improbable la hipótesis de que en Gortina existiera una escuela gladiatoria.

Se conoce por una inscripción fragmentada que en la *colonia* romana de Cnoso se celebraban unos juegos, que estaban a cargo de un magistrado romano que no conocemos. La suma de dinero que se debía pagar al erario público para estos juegos y su organización estaban regulados por una ley de la Colonia romana de Cnoso.



He aquí el texto de la inscripción: [- - - - -] | *dedit. In hoc muner[e] (denarii) D sunt, | quos e lege Coloniae pro ludis dare debuit.* En la colonia de Cnoso existe el culto al emperador Claudio (*ICret.* I, VIII, 49, entre el 54 y el 68 d.C.) y ha sido atestiguada la existencia de un sacerdote del culto al Divino Vespasiano (*ICret.* I, VIII, 54). Parece lógico pensar que los juegos de la colonia romana de Cnoso pudieron pertenecer a los rituales del culto imperial que se practicaba en la colonia.

9. Los actos de culto dedicados en las ciudades de Creta a los distintos emperadores romanos y a sus familias expresan la satisfacción con la que las ciudades cretenses sentían su pertenencia al orden político administrativo romano. En los sacerdocios imperiales desempeñan un papel significativo las aristocracias de las ciudades que en el culto imperial veían un medio de dar cumplimiento a sus pretensiones de promoción extracívica.

El principal culto a los emperadores en Creta corría a cargo del Consejo Común Cretense, el *Koinón*, que tenía como presidente un *archiereus* nombrado anualmente (*ICret.* IV, 275, 305, 306A, 330, *ICret.* III, IX, 10). La palabra sugiere una imitación del *Pontifex Maximus* romano o Pontífice Máximo. La sede del *Koinón* se encontraba en la capital de la isla, Gortina.

Por una dedicación de Gortina al emperador L. Septimio Severo conocemos la existencia del sacerdote del Divino Augusto *L. Naevius Exacestas* (*ICret.* IV, 278, 8-9; *SEG* 49, 2002, 1207, *L. Naevio Exacesta sacerdote | Divi Aug.*), personaje romano que no ha sido atestiguado hasta ahora en ningún otro lugar. En la misma inscripción aparece *Flavius Titianus*, quien había obtenido el cargo de decurión en Gortina y fue elegido sacerdote del Divino Trajano.

De la colonia romana de Cnoso disponemos además de una inscripción funeraria, conservada en estado fragmentario, de un hombre que había sido *aedituus, flamen divi Vespasiani, duovir* y por último *patronus* de la colonia (*ICret.* I, VIII, 54). Este personaje, del que no se ha conservado el nombre, había sido flamen o sacerdote del divino Vespasiano. Se observa en esta inscripción que los flámenes provinciales estaban a cargo del culto de los *Divi* (emperadores divinizados), como se ha indicado en otros casos.

Esta carrera política con los más altos cargos ejercidos por el personaje al que se refiere la inscripción, denota el prestigio y el coste de los sacerdocios del culto imperial. El testimonio de esta inscripción ilustra cómo los sacerdotes encargados de la adoración del emperador pertenecían en Creta, como el resto del mundo griego, a las familias oligárquicas con amplios recursos, a las que Roma favorecía con el fin de asegurar el control territorial. De este modo las familias más favorecidas ejercían una activa participación en la difusión del culto imperial para alcanzar una mayor ascensión social.

La participación de los oligarcas en la manifestación del culto imperial se observa claramente en otra inscripción de Gortina, del s. I a.C. o I d.C., en la que se menciona a M. Sonteius M. f. Terentina Casinas, cuatro veces sacerdote del Divino Augusto, edil y duunviro de la colonia romana de Cnoso y augur de la misma colo-



nia. Este personaje fue honrado en el Pretorio de Gortina a instancias de tres pupilos, C. Publilius C. f. Campanus y sus hermanas Procilla y Tertulla (*ICret.* IV, 295). He aquí el texto de la inscripción: *M. Sonteio M. f. Ter(entina) Casinae, | [s]acerdoti Divi Aug. quater, | [a]edili et duumviro colonia[e] | [C]nosiae, auguri eiusdem | coloniae, | [p]upilli Publeili C. f. Campanu[s] | [e]t Procilla et Tertulla | [de]fensi ab eo honoris | caussa.*

El cognomen Casinas del sacerdote de Augusto procede del nombre de la ciudad romana Cassino o Casinum (Campania). El gentilicio Sonteius aparece en una inscripción de Cassino/Casinum de la misma época, en la que L. Sonteius Florus ofrenda una dedicación, junto con otros, al Divino Augusto: *Divo Augusto | sacrum | L(ucius) Sonteius L(uci) f(ilius) | [Fl]orus | M(arcus) Obultron[ius] | M(arci) f(ilius) Cultel[us] | Iivi[ri] (AE 1946, 175).* Se debe tener aquí en cuenta que entre cnosios y campanios existieron numerosas relaciones comerciales en época imperial. De Marco Veleyo Patérculo (*Compendio de la Historia romana* II, 81) y de Dion Casio (*Historia Romana* XLIX, 14, 5) se deduce que en el 36 a.C. el emperador Octavio Augusto hizo una gran donación de tierra cretense en Cnoso a Capua de Campania en compensación por las tierras que Capua había otorgado a los veteranos de Octavio. La colonia romana en Cnoso conocida en las monedas cnosias y en las inscripciones como *Colonia Iulia Nobilis Cnossus* había sido fundada antes (M. Guarducci, *ICret.* IV, 295, *ad loc.*), probablemente planeada ya por César. En todo caso, el establecimiento de las llamadas tierras Capuas de Creta no debe ser confundido o equiparado con el establecimiento de la colonia Romana de Cnoso³¹.

Por lo demás, se observa cómo el sacerdote Casinas recibe honores por parte de sus conciudadanos, como es usual en otras regiones de Grecia. Baste citar, por ejemplo, una inscripción honorífica de Atenas del 14 d.C. dedicada a un sacerdote de Tiberio. Así, τὸν ἀρχιερέα Τιβερίου | Καίσαρος Σεβαστοῦ | καὶ ἱερέα πατρῶου | Ἀπόλλωνος | Πολυχάρμον Εὐκλέους Μαραθῶνιον Εἰμμερτος Πολυχάρμου | Μαραθῶνιος τὸν ἑαυτοῦ εὐεργέτην. | ἐπὶ ἱερείας Κλεοῦς | τῆς Εὐκλέους | Φλυέως θυγατρὸς (*IG* 2[2].3530; *Fun.Mon.*929; Ameling 19), «Emerto, hijo de Policarmo, de Maratón [erigió una estatua a] su benefactor, Policarmo, hijo de Eukles, de Maratón, sumo sacerdote de Tiberio César Augusto y sacerdote de Apolo Patroos».

En suma, se observa cómo el sacerdote de Augusto llamado M. Sonteius M. f. Casinas aparece vinculado a las familias aristocráticas romanas, de origen campanio, establecidas en Cnoso y próximas al emperador.

El sacerdocio del emperador se ajustaba perfectamente a la carrera política de los personajes que eran elegidos sacerdotes encargados del culto imperial. Conviene señalar que, incluso en otras carreras políticas atestiguadas en Creta que incluyen sacerdocios diferentes a los del culto imperial, estos sacerdocios aparecen formando parte del *cursum honorum*. Baste citar, por ejemplo, una inscripción frag-

³¹ Véase K. J. Rigsby, 1976: 323-324; S. Paton, 1994: 143; M. W. Baldwin Bowsky, 1999: 314.

mentada de Cnoso, *Aed[ituus] | [Lu]canius | sacrum* (*ICret.* I, VIII, 58), y otra también fragmentada de Gortina, [- -] Μάρκου Ἀντωνίου τοῦ [- - -] | [- -] Πόντιφεξ, κυινκυεν[νάλις - -] (*ICret.* IV, 443).

10. El templo más importante del culto imperial en Creta se encontraba en la ciudad de Gortina probablemente cerca del templo de Apolo Pítico o en el Ágora. En esta ciudad habitaban ciudadanos romanos dedicados al comercio o a otras ocupaciones. En las inscripciones éstos son denominados *c(ives) R(omani) qui Gortynae negotiantur* “los ciudadanos Romanos que en Gortina se dedican al comercio” (*ICret.* IV, 290, 291), o bien *c(ives) R(omani) qui Gortynae consistunt* “los ciudadanos Romanos que en Gortina han fijado su residencia” (*ibid.* 278, 4). Estos ciudadanos romanos eran probablemente miembros de un *conventus civium Romanorum* en esta ciudad cretense. Baste señalar, por ejemplo, el *conventus civium Romanorum* de Calcídica, llamados también los Romanos *consistentes*³², y los Ῥωμαῖοι οἱ πραγματευόμενοι ἐν Θεσπιαῖς, quienes se reorganizaron como un *conventus* entre finales del s. II y principios del s. I a.C.³³. De algunas inscripciones de Gortina parece deducirse que los ciudadanos Romanos de esta ciudad, organizados en un grupo propio (*conventus civium Romanorum*), tenían un culto imperial independiente.

En el pretorio de Gortina se han encontrado bases inscritas de estatuas dedicadas a emperadores vivos (*ICret.* IV, 284 a y b) y a otros destacados personajes de la élite provincial que detentan el poder de la administración romana en la isla (*ICret.* IV, 313-322), así como inscripciones a los emperadores divinizados (*ICret.* IV, 285, 287) o a sacerdotes del culto imperial de la provincia (*ICret.* IV, 295).

La principal función del pretorio era la administración provincial de justicia. El pretorio era el lugar de residencia del gobernador romano de la isla. El gobernador provincial en representación del emperador poseía en la provincia a su cargo *imperium* y asumía en ella las atribuciones de jurisdicción administrativa, penal y civil, siendo de aplicación el *ius civile* para los ciudadanos romanos y el *ius gentium* para los litigantes sin ciudadanía romana. En la planificación urbanística de la ciudad de Gortina el complejo arquitectónico monumental del pretorio ocupaba un lugar preferente de acuerdo con su importante función administrativa.

Dado que el lugar donde se encuentran los testimonios epigráficos en este caso está íntimamente ligado al poder imperial en la isla, no resulta extraño que en este lugar sea frecuente la instalación de estatuas representativas de emperadores y de sacerdotes del culto imperial como una manifestación de la creciente importancia de la obediencia y adoración de los súbditos al emperador.

Otra ciudad que tenía su propio centro de culto era la colonia romana de Cnoso. En la *Colonia Cnosia* aparecen en algunas inscripciones la figura de sacer-

³² Véase L. D. Loukopoulou, 1996: 145.

³³ Chr. Müller, 1996: 161.

dots encargados de la adoración del emperador, pertenecientes a las familias locales más favorecidas, como los sacerdotes anteriormente mencionados *flamen divi Vespasiani* (MAAL 18, 1898, 382 n.45; ICret. I, VIII, 54) y [*sacerdoti Divi Aug. quater* (ICret. IV, 295).

En Eleuterna, en Creta Occidental, pudo haber existido un *Sebasteion*, esto es, un santuario dedicado al emperador Augusto y a sus sucesores de la dinastía julio-claudia. El *Sebasteion* se podría encontrar en la llamada “Casa Romana”, lugar en el que se descubrió un altarcillo dedicado a Augusto (SEG 45, 1995, 1263). La “Casa Romana” está en el área al oeste de la Basílica cristiana de S. Miguel Arcángel (mediados del s. V d.C.). Se ha pensado que aquí pudo haber existido un santuario helenístico y un *Sebasteion* (A. Chaniotis, *apud* SEG 45, 1995, 1263, *ad loc.*).

11. Tras el análisis de los testimonios epigráficos cretenses, cabe preguntarse sobre las posibles conclusiones de nuestro trabajo, aparte del análisis en sí mismo.

En primer lugar, se deduce claramente, de acuerdo con los textos conservados, que el culto imperial estaba fuertemente arraigado en las ciudades de la Creta romana. Este fenómeno político-religioso se inicia en Creta entre finales del s. I a.C. y principios del s. I d.C. y se extiende hasta el s. IV d.C. Los testimonios epigráficos sobre el culto imperial tributado en Creta a diferentes emperadores y a algunos miembros de su familia son muy numerosos. Se han conservado hasta ahora testimonios epigráficos en Creta sobre el culto a Augusto (Gortina, Cnoso, Hierapitna, Eleuterna, Cidonia), a Druso Julio César, hijo de Tiberio y de Vipsania Agripina (Gortina), a Tiberio (Gortina), a Claudio (Cnoso), a Vespasiano (Lapa), a Tito (Lito), a Trajano (Gortina, Quersoneso, Lito, Eleuterna, Fénix), a Marciana, hermana del emperador Trajano (Lito), a Adriano (Gortina, Eleuterna, probablemente Cidonia), a Lucio Vero (Gortina), a Lucio Septimio Severo (Gortina), a Diocleciano (Gortina), a Diocleciano junto con Maximiano, Constancio y Maximiano (Mala), a Diocleciano junto con Maximiano y Constancio (Mala), a Diocleciano junto con Maximiano (Gortina), a Graciano, Valentiniano y Teodosio (Gortina) y a emperadores en los que no es posible conocer el nombre por el estado fragmentario de la inscripción (Lito, Lapa, Gortina).

Resulta significativo que la sede del culto imperial provincial en Creta, a cargo del *Koinón* cretense con un *archieus* nombrado anualmente, se estableciera en Gortina, la capital de la administración romana de la isla. De esta manera, la ciudad de Gortina, como capital político-religiosa provincial, desempeña desde los inicios del culto imperial un marcado papel integrador al servicio del poder imperial romano en la isla.

El poder real de la administración romana en Creta aparece estrechamente relacionado con el poder sacerdotal del culto a los emperadores, lo cual favorece en gran medida la política de unificación de las diferentes ciudades y territorios cretenses promovida por el emperador. Los sacerdotes del culto imperial pertenecían a las familias nobles dominantes de Creta que estaban cercanas a los emperadores o a los representantes del poder romano en la isla. Conocemos la existencia de sacerdotes de Augusto y de Trajano en Gortina y de sacerdotes de Augusto y de Vespasiano

en la colonia romana de Cnoso. De las inscripciones cretenses se deduce claramente que los cargos relacionados con el culto imperial constituyen un medio de promoción política para los ciudadanos de las clases sociales más altas de la sociedad provincial cretense. Téngase en cuenta que otros sacerdocios diferentes a los del culto imperial aparecen en Creta formando parte del *cursus honorum*.

Se producen en algunos casos asociaciones o identificaciones del culto imperial con el culto a otras divinidades, como encontramos en una dedicación de la ciudad de Fénix en el Sur de Creta Occidental al emperador Trajano.

Conviene destacar que en Gortina se celebraban periódicamente unos Juegos, muy conocidos en el mundo griego, en honor del Divino Augusto, los cuales organizaba el Sumo Sacerdote del *Koinón* cretense. Los juegos gladiatorios estaban estrechamente vinculados con el culto a los emperadores y en Creta se introdujeron con éxito, como en el resto del Oriente griego. De especial renombre gozaban los juegos gladiatorios de Gortina, donde se han conservado algunas inscripciones sobre gladiadores. Los juegos gortinios en favor de Augusto han sido suficientemente atestiguados por inscripciones de otros lugares fuera de Creta, lo que muestra la gran importancia y repercusión que estos juegos tenían en el mundo griego. El culto imperial es favorecido además por establecimiento de fiestas imperiales para los natalicios.

Ahora bien, las inscripciones cretenses ilustran en este tema otros aspectos de detalle dignos de mención, al tiempo que plantean algunos interrogantes que deberían ser resueltos en futuros estudios o hallazgos.

Un papel relevante en el culto imperial de la isla desempeñan los ciudadanos Romanos en algunas ciudades de Creta organizados en un grupo propio, como los ciudadanos romanos dedicados en Gortina al comercio o a otras ocupaciones (*c(ives) R(omani) qui Gortynae negotiantur*), la colonia romana de Cnoso (*Colonia Iulia Nobilis Cnossus*) y las familias aristocráticas romanas, de origen campanio, establecidas en Cnoso en época del emperador Octavio Augusto. Baste señalar, por ejemplo, que M. Sonteius M. f. Casinas, cuatro veces sacerdote del Divino Augusto en la colonia romana de Cnoso, aparece vinculado a la élite romana de origen campanio establecida en Cnoso. De los testimonios epigráficos parece deducirse que estos ciudadanos Romanos tenían un culto imperial independiente. No obstante, los escasos testimonios de los que disponemos no nos permiten conocer por ahora demasiado sobre las prácticas del culto imperial en estos grupos.

Los hallazgos arqueológicos no han documentado hasta ahora la existencia de templos dedicados al culto imperial en Creta (*Sebasteion*), pero de los testimonios epigráficos y numismáticos parece deducirse con bastante probabilidad que templos dedicados a los emperadores existieron realmente en algunas ciudades cretenses, como Gortina, Cidonia, Eleuterna, Hierapitna. El templo del culto imperial en Gortina se hallaba probablemente cerca del templo de Apolo Pitio o en el Ágora, según parece deducirse de las inscripciones conservadas y del análisis de los datos arqueológicos existentes actualmente. En Eleuterna el *Sebasteion*, que no ha salido todavía a la luz a pesar de haberse llevado a cabo recientemente excavaciones arqueológicas sistemáticas, se encontraba probablemente en la llamada “Casa Romana”, lugar en el que se ha descubierto un altarcillo dedicado a Augusto.

Por otra parte, algunos soportes de dedicaciones a los emperadores encontrados en Creta son los denominados altares “de culto imperial”, de lo que se infiere la existencia de un culto público imperial con libaciones y sacrificios que debían realizarse en un templo. Dado que una buena parte de las antiguas ciudades cretenses más importantes coincide con la ubicación de ciudades actuales y que las excavaciones arqueológicas dependen en buena medida, salvo en algunos casos como Gortina, de excavaciones de urgencia realizadas en los cascos urbanos de las ciudades modernas, parece lógico pensar que la falta de hallazgos arqueológicos sobre los templos del culto imperial se debe en este caso a circunstancias meramente casuales. Es de esperar que en el futuro la arqueología confirme y complete en Creta los datos facilitados en este tema por la epigrafía, al igual que lo ha hecho en otras ciudades del mundo griego.

BIBLIOGRAFÍA Y ABREVIATURAS UTILIZADAS

- ALBERT, J. P. (1993): «Las mitologías de la sangre», *Mundo Científico* 140: 952-961.
- ALVAR, J. (1999): “Religión, política y cohesión social: el culto al emperador”, VV. AA.: *Historia del mundo clásico a través de sus textos*, Madrid, pp. 272-280.
- Ameling = AMELING, W. (1983): *Herodes Atticus*, Hildesheim.
- BALDWIN BOWSKY, M. W. (1999): «The Business of Being Roman: The prosopographical Evidence», CHANIOTIS, A. (ed.): *From Minoan Farmers to Roman Traders*, Stuttgart, pp. 305-347.
- (2001): «When the Flag Follows Trade: Metellus, Pompey, and Crete», *Electrum* 5: 33-72.
- BAYET, J. (1984): *La religión romana. Historia política y psicológica*, Madrid.
- BE = *Bulletin Épigraphique*, en *Revue des Études Grecques*.
- BEARD, M., NORTH, J. y PRICE, S. (1998): *Religions of Rome*, 2 vols., Cambridge.
- BENJAMIN, A. - RAUBITSCHKE, A. E. (1959): «Arae Augusti», *Hesperia* 28: 65-85.
- BERNARD, M. (1935-1936): «Les formes populaires et domestiques du culte impérial sous Auguste, à Rome et en Italie», *BFS* 14.
- BICKERMAN, E. J. (1974): «Diva Augusta Marciana», *The American Journal of Philology* 95: 362-376.
- Bile, *Dialecte* = BILE, M. (1988): *Le Dialecte crétois ancien. Étude de la langue des inscriptions. Recueil des inscriptions postérieures aux IC*, Paris.
- BOER, W. (1973): *Le Culte des Souverains dans l'Empire Romain*, Vandoeuvres-Geneve.
- BRAITHWAITE, A. W. (ed.) (1927): *Divus Vespasianus*, Oxford.
- Braund, *Sourcebook* = BRAUND, D. C. (1985): *Augustus to Nero: A sourcebook on Roman history 31 BC-AD 68*, London - Sidney.
- Breccia, *Mus. Alexandria* = BRECCIA, E. (1911): *Iscrizioni greche e latine*, Cairo.
- CARTER, J. M. (1982): *Divus Augustus*, Bristol.
- CASTILLO BARRANCO, M. (1995): «Antiguas fiestas en Hispania», *Ilu. Revista de ciencias de las religiones* 0: 45-50.
- CASTILLO RAMÍREZ, E. (2008): *Propaganda Política y Culto Imperial en Hispania (de Augusto a Antonino Pío): Reflejos Urbanísticos*, Tesis Doctoral, bajo la dirección del doctor J. M. Luzón Nogué, Madrid.

- CEBALLOS HORNERO, A. (2007): «El Coste de los Espectáculos Gladiatorios en las ciudades del Occidente Romano», *Archivo Español de Arqueología* 80: 107-118.
- CERFAUX, L. - TONDRIAU, J. (1957): *Le culte des souverains dans la civilisation greco-romaine*, Paris.
- CID LÓPEZ, R. (1986): *El culto al emperador en Numidia*, Oviedo.
- CIL* = *Corpus Inscriptionum Latinarum*.
- Delta I* = BERNAND, A. (1970): *Le Delta égyptien d'après les textes grecques, I: Les Confins libyques*, 3 vols., Cairo.
- DGE* = ADRADOS, F. R. - RODRÍGUEZ-SOMOLINOS, J. [et ál.] (1980-2009): *Diccionario Griego-Español*, Madrid, 7 vols.; vol. I, 2ª ed., Madrid, 2008.
Página web: <http://www.filol.csic.es/dge/lst/lst4.htm>.
- ETIENNE, R. (1958): *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Diocletien*, Paris.
- FERGUSON, J. (1970): *The Religions of the Roman Empire*, London.
- FISHWICK, D. (1987-1992): *The Imperial Cult in the Latin West*, Leiden, 2 vols.
- Fun.Mon.* = BRADEEN, D. W. (1974): *Inscriptions. The Funerary Monuments, The Athenian Agora* 17, Princeton.
- GALLEGO FRANCO, H. (1998): «Al servicio del Dios-Estado: religión profesional y proselitismo oficial en 'Pannonia' romana», *Polis* 10: 39-62.
- GASCÓ, F. (1995): «Aristócratas, évérgetas y colaboradores del Imperio», FALQUE, E. - GASCÓ, F. (eds.): *Graecia Capta. De la conquista de Grecia a la helenización de Roma*, Huelva.
- GRADEL, I. (2002): *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford.
- Guarducci, *EG II* = GUARDUCCI, M. (1969): *Epigrafia Greca. II. Epigrafi di carattere pubblico*, Roma.
- 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*, Roma.
- IEphesos* = WANKEL, H.; BÖRKER, CH.; MERKELBACH, R.; ENGELMANN, H.; KNIBBE, D.; MERIC, R.; SAHIN, S.; NOLLÉ, J. (1979-1984): *Die Inschriften von Ephesos, IGSK 11-17*, Bonn [I (1979): n.º 1-47; II (1979): n.º 101-599; III (1980): n.º 600-1000; IV (1980): n.º 1001-1445; V (1980): n.º 1446-2000; VI (1980): n.º 2001-2958; VII (1981): n.º 3001-3500].
- IG* = *Inscriptiones Graecae*. Editio maior, vols. I-XIV, Berlin: Academia litterarum regiae Borussicae, 1873-1927. Editio minor, vols. I, II/III, IV, IX, X, XII, Berlin: Academia litterarum Borussicae, 1913-. Editio tertia, I.1-2, Berlin: Academia litterarum Borussicae, 1981.
- IGBulg* = MIHAILOV, G. (ed.) (1956-1970, 1997): *Inscriptiones graecae in Bulgaria repertae*, I-V, Sofia. I. *Inscriptiones Orae Ponti Euxini*, 1956; I². *Inscriptiones Orae Ponti Euxini*, Editio altera emendata, 1970². II. *Inscriptiones inter Danubium et Haemum repertae*, 1958. III.1 y III.2. *Inscriptiones inter Haemum et Rhodopem repertae*, 1961-1964. IV. *Inscriptiones in territorio Serdicensi et in vallibus Strymonis Nestique repertae*, 1966. V. *Inscriptiones novae, Addenda et Corrigenda*, 1997.
- IGRR 4* = CAGNAT, R. [et ál.] (1927): *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes*, IV, Paris.
- I.Ilion* = FRISCH, P. (1975): *Die Inschriften von Ilion, IGSK 3*, Bonn.
- IKeramos* = VARINLIOĞLU, E. (1986): *Die Inschriften von Keramos, IGSK 20*, Bonn.
- ILabr* = CRAMPA, J. (1969, 1972): *Labraunda, Swedish Excavations and Researches, III, 1-2. Greek Inscriptions*, 2 vols., Lund 1969, Stockholm 1972.
- ILS* = DESSAU, H. (1892-1916): *Inscriptiones Latinae selectae*, 3 vols. en 5 partes, Berlin.
- I.Porto* = SACCO, G. (1984): *Iscrizioni greche d'Italia: Porto*, Roma.

- KARETSOU, A. (ed.) (2000): *Κρήτη - Αίγυπτος. Πολιτισμικοί δεσμοί τριών χιλιετιών*, Αθήνα.
- LAMBRECHTS, P. (1953): «La politique apollinienne d'Auguste et le culte impérial», *NClío* 5: 65-82.
- LAVAGNE, H. (1988): *Operosa Antra. Recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien*, Roma.
- LEVI, M. A. (cur.) (1951): *Divus Augustus*, Firenze: La Nuova Italia.
- LIERTZ, U. M. (1998): *Kult und Kaiser. Studien zu Kaiserkult und Kaiserverehrung in den germanischen Provinzen und in Gallia Belgica zur römischen Kaiserzeit*, Roma.
- LOUKOPOULOU, L. D. (1996): «The Fortunes of the Roman *Conventus* of Chalcidice», RIZAKIS, A. D.: *Roman Onomastics in the Greek East: Social and Political Aspects*, Athens, pp. 143-147.
- LOZANO, F. (2002): *La religión del poder. El culto imperial en Atenas en época de Augusto y los emperadores Julio-Claudios*, Oxford.
- LSJ = LIDDELL, H. G.; SCOTT, R.; JONES, H. S. [et ál.] (1940^o): *A Greek-English Lexicon*, Oxford. With a Supplement edited by BARBER, E. A., reprinted 1968; with a Revised Supplement edited by GLARE, P. G. W., reprinted 1996.
- MAMA = CALDER, W. M. (ed.) [et ál.] (1928-1993): *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, I-X, London.
- MDAI(A) = *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts. Athenische Abteilung*, Berlin.
- Mellor, *Thea Rome* = MELLOR, R. (1975): «Appendix. Inscriptional Evidence for Rome in the Greek World», en *ΘΕΑ ΡΩΜΕ. The worship of the goddess Roma in the Greek world*, Göttingen, pp. 207-228.
- MUICH, R. M. (2004): *The Worship of Roman Divae: The Julio-Claudians to the Antonines*, Thesis Master of Arts, University of Florida.
- MÜLLER, CHR. (1996): «Les *Nomina Romana* à Thespies du II^e s. a.C. à l'édit de Caracalla», RIZAKIS, A. D.: *Roman Onomastics in the Greek East: Social and Political Aspects*, Athens, pp. 157-166.
- NOGALES, T. - GONZÁLEZ, J. (eds.) (2007): *Culto imperial: política y poder: actas del congreso internacional, Mérida, Museo nacional de arte romano, 18-20 de mayo, 2006*, Roma.
- OGIS = DITTENBERGER, W. (1903-1905): *Orientalis Graeci Inscriptiones Selectae*, 2 vols., Leipzig.
- Oliver, *Greek Constitutions* = OLIVER, J. H. (1989): *Greek Constitutions of Early Roman Emperors from Inscriptions and Papyri*, Philadelphia.
- PATON, S. (1994): «Roman Knossos and the Colonia Julia Nobilis Cnossus», EVELY, D. - HUGHES-BROCK, H. - MOMIGLIANO, N. (eds.): *Knossos: A Labyrinth of History. Papers Presented in Honour of Sinclair Hood*, London, pp. 141-153.
- PHI 7 = Packard Humanities Institute (1991-1996): *CD-ROM #7: Greek Documentary Texts: (1) Inscriptions, (2) Papyri*, Los Altos, California.
- Philae = BERNAND, A. - BERNAND, E. (1969): *Les inscriptions grecques de Philae: I-II*, 2 vols., Paris. Vol. I, n.º 1-127: *Époque ptolémaïque*, BERNAND, A. (ed.); Vol. II, n.º 128-246: *Haut et bas empire*, BERNAND, E. (ed.).
- PIR³ = GROAG, E. - STEIN, A. - PETERSEN, L. [et ál.] (1933 ss): *Prosopographia Imperii Romani. Saec. I. II. III*, 2^a ed., Berlin.
- PRICE, S. (1984): *Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge.
- RIGSBY, K. J. (1976): «Cnossus and Capua», *Transactions of the American Philological Association* 106: 313-330.
- ROSTOVITZ, M. J. (1930): «L'empereur Tibère et le culte impérial», *RH* 163: 1-26.

- SANDERS, I. F. (1982): *Roman Crete. An Archaeological Survey and Gazetteer of Late Hellenistic, Roman and Early Byzantine Crete*, Warminster.
- SB = PRIESIGKE, F. - BILABEL, F. - KIESSLING, E. - RUPPRECHT, H. A. (eds.) (1915-1993): *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten*, vols. 1-18, Strassburg (1), Berlin-Leipzig (2-3), Heidelberg (4) y Wiesbaden (5-18).
- SCOTT, K. (1936): *The Imperial Cult under the Flavians*, Stuttgart, reimp., 1975.
- SEG = *Supplementum Epigraphicum Graecum*. Vols. 1-11, HONDIUS, J. E. (ed.), Leiden, 1923-1954. Vols. 12-25, WOODHEAD, A. G. (ed.), Leiden, 1965-1971. Vols. 26-41, PLEKET, H. W. - STROUD, R. S. (eds.), Amsterdam, 1979-1991. Vols. 42-44, PLEKET, H. W. - STROUD, R. S. - STRUBBE, J. H. M. (eds.), Amsterdam, 1992-1994. Vols. 45-49, PLEKET, H. W. - STROUD, R. S. - CHANIOTIS, A. - STRUBBE, J. H. M. (eds.), Amsterdam, 1995-1999. Vol. 50, CHANIOTIS, A. - STROUD, R. S. - STRUBBE, J. H. M. (eds.), Amsterdam, 2000. Vol. 51, CHANIOTIS, A. - CORSTEN, T. - STROUD, R. S. - TYBOUT, R. A., (eds.), Amsterdam, 2001. Vols. 52-57, CHANIOTIS, A. - CORSTEN, T. - STROUD, R. S. - TYBOUT, R. A., (eds.), Leiden - Boston, 2002-2007.
- SMADJA, E. (1980): «Remarques sur le débuts du culte impérial en Afrique sous le règne d'Auguste», *Religions, pouvoir, rapports sociaux*, Paris, pp. 151-169.
- (2005): «Le culte impérial en Afrique», *Pallas* 68: 333-349.
- SMALL, A. (ed.) (1996): *Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*, Ann Arbor.
- Smallwood, *Docs. Gaius* = SMALLWOOD, E. M. (1967): *Documents illustrating the principates of Gaius*, Cambridge.
- STYLOW, A. U. (2006): «La epigrafía y el culto imperial en Augusta Emerita: Nuevos epígrafes del conjunto provincial de culto imperial», *Anejos de AEspA* 42: 297-314.
- SVENCICKAJA, I. S. (1981): «Polis and empire. The imperial cult in the cities of Asia Minor in the 1st and 2nd centuries», *VDI* 158: 33-51.
- TAEGER, F. (1957): *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, Stuttgart.
- TAYLOR, L. R. (1931): *The Divinity of the Roman Emperor*, Middletown.
- ThesCRA* = *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, vols. 1-V e Índice, Los Ángeles, 2004 y 2006.



ISLAS LEGENDARIAS (II)*

Marcos Martínez Hernández
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

En mi colaboración he pretendido abordar la temática de las islas legendarias, que definimos como islas reales de difícil identificación, en la historia y literatura, diferenciándolas de otros tipos como las utópicas, las míticas o las fantasmas. Hacemos el estudio de una selección de estas islas ubicadas en el Océano Atlántico (las más numerosas), en el Océano Índico, en el Mar Mediterráneo, Mar Negro y Mar Báltico.

PALABRAS CLAVE: Islas. Clases de islas. Islas legendarias. Fuentes griegas. Fuentes latinas. Océano Atlántico. Océano Índico. Otros mares.

ABSTRACT

«Legendary Islands (II)». This contribution deals with the topic of legendary islands as dealt with in history and literature. Legendary islands, defined as real islands which are difficult to identify, are distinguished from those labelled “utopian”, “mythical” or “phantom”. A selection of these islands, belonging to the Atlantic Ocean (for the most part), the Indian Ocean, the Mediterranean Sea, the Black Sea, and the Baltic Sea, will be considered.

KEY WORDS: Islands. Island names. Legendary islands. Greek sources. Latin sources. Atlantic Ocean. Indian Ocean. Others Seas.

OCÉANO ÍNDICO

5. Hasta aquí hemos hecho una descripción, más o menos minuciosa, de las principales islas legendarias del océano Atlántico. La razón fundamental es que se trata de un océano muy mitologizado y legendario, desde la Antigüedad hasta después de los descubrimientos colombinos. Por otra parte, es el Océano que baña a los archipiélagos macaronésicos, entre ellos el de Canarias, y es ésta otra razón de peso para habernos extendido en unas islas legendarias, muchas de las cuales se relacionan con las nuestras. Pero, dada la extensión que ha adquirido ya nuestra colaboración para este Homenaje, en el resto de las islas legendarias que nos quedan por mencionar y describir vamos a ser muy breves, limitándonos a los datos más imprescindibles para su conocimiento y localización. El siguiente grupo más numeroso de este tipo de islas se ubica en el otro gran Océano de la Antigüedad: el Índico. El mejor estudio de las islas de este Océano es el de J. Gil (1995), que se puede completar con otro suyo (1989). De este océano hemos seleccionado las siguientes islas legendarias, expuestas aquí también en orden alfabético:

Argire. Propiamente significa “isla de la plata” y, en general, viene asociada a su compañera *Crise* o *Crisa* “isla de oro”, ambas citadas en la Antigüedad en autores como Estrabón, Mela, Plinio, Solino, Isidoro de Sevilla, etc., con datos muy vagos e imprecisos a la hora de localizarlas. Ambas islas son también citadas en el Medio Evo en autores como Vicente de Beauvais, Bartolomé el Inglés, Juan Boccaccio o Domenico Silvestri. Véase, por ejemplo, lo que dice éste último, un humanista de 1335 a 1411, autor del primer islario conocido, titulado *De insulis et earum proprietatibus* editado y traducido por J. M. Montesdeoca (2000):

La isla *Argire* está situada en el mar Índico, a la vista de la desembocadura del río Ganges o del Indo, según escribe Solino. Es rica en plata, de modo que se dice que su suelo es de plata. Abundan además árboles cuyas hojas nunca caen. Está cercana a *Crisa* (trad. de J. M. Montesdeoca, 2000: 55).

Para la problemática de esta isla y la de *Crise* cf. J. Gil, “Las islas ricas de oro y ricas de plata”, en J. Gil (1989, vol. II, pp. 126-135) y J. Gil (1995: 158-168). Para la identificación de *Argire* se han propuesto las actuales Sumatra y Araka.

Carbuncllo, isla del. Es otra isla de la India cuya historia ha trazado magistralmente J. Gil (1995: 168-173). Se trata de una isla que pasa a los anales de la historia por su rica pedrería. Esta isla tiene un antecedente clásico en lo que dice Plinio (*Historia Natural*, XXXVII, 107-8) de la isla Topazon del mar Rojo, en la que sólo había topacios en lugar de hierbas y raíces. La isla del carbuncllo debe su descubrimiento al portugués Bernardino de Sousa y se relaciona con la isla de Terrenate, en la que no había fuego, por lo que sus habitantes comían todo crudo. De noche les daban luz unas piedras luminosas que llevaban en su cabeza unos insectos. Otros autores posteriores, como Nicolás Nunes y Gonzalo Pereira, añadieron más detalles a la isla misteriosa y a sus leyendas, todas bien explicadas por el profesor Gil en el trabajo citado.

Célebes. Grupo de islas de la India cuya descripción debemos a autores portugueses y cuya historia ha sido muy bien resumida por J. Gil (1995: 173-175). Son islas de tipo paradisíaco en las que sus habitantes vivían muy saludables, sin ninguna enfermedad y ricas en oro, que el profesor J. Gil identifica con alguna de las islas Palaos.

Cipango. Es una isla del lejano Oriente que siempre se asoció con Japón y que aparece siempre en la órbita de los descubrimientos colombinos. El tema de

* La amplitud del estudio «Islas legendarias» ha obligado a publicarlo en dos partes: ésta que aquí se publica es la segunda parte; la primera se encuentra en el libro de Homenaje al Dr. D. Francisco González Luis.

las islas y su importancia en el proyecto de Cristóbal Colón para llevar a cabo su descubrimiento ha sido muy bien analizado últimamente por E. Martín Acosta (2006), que habla incluso “del mito que guió a Colón”. Uno de los relatos que, al parecer, pudo influir más en la gesta colombina debió de ser el libro del veneciano Marco Polo (1254-1324), el famoso *Il Milione* o *Los viajes de Marco Polo*, también llamado *Descripción del mundo*. Parece ser que Colón tuvo en su poder un ejemplar de este libro que aún se conserva con abundantes notas marginales, que ha sido rescatado y editado de nuevo por J. Gil, *El libro de Marco Polo*, ed. Alianza, Madrid, 1992, en cuya página 136 se encuentra esta glosa sobre nuestra isla:

La isla de Cipango situada a Levante, a unas mil quinientas millas de la tierra en alta mar, es muy grande y sus habitantes son blancos, de buenas maneras y hermosos. Tienen oro en abundancia, de tal forma que existe un gran palacio todo cubierto de oro fino, con los pisos de sus salones también cubiertos de una capa de oro fino de un espesor de más de dos dedos. Todas las demás partes del palacio, salas, alféizares, todo está cuajado de oro. Tienen perlas en abundancia, de un suave rosa, preciosas, redondas y muy gruesas. Son de tanto valor como las blancas. Es una isla muy rica, de riqueza incalculable.

La cita la reproducimos del trabajo de E. Martín (2006: 560). Para la relación Cipango-Japón *cf.* también el trabajo de Chet van Duzer (2006: 147-148).

Crise / Crisa. Etimológicamente significa “isla de oro” y debe ponerse en relación con su paralela *Argire* “isla de la plata” que vimos más arriba. Aparece en los mismos autores que vimos en el caso de *Argire*. Mela (III, 70), por ejemplo, las menciona así:

Frente al Tamo está la isla Crise; frente al Ganges, Argire; una de suelo de oro –así lo transmiten los antiguos–, la otra de plata y, según parece principalmente, o su denominación procede de este hecho o la leyenda de su nombre.

Casi igual explicación ofrece Isidoro de Sevilla (*Etimologías*, XIV, 6, 11):

Crise y Argire son islas que se encuentran en el océano Índico. Son tan abundantes en metales, que la mayor parte de ellas, según se dice, presenta una superficie dorada y plateada. Y ahí les viene el nombre.

Crise se ha identificado con la península de Malaca. En el famoso globo terráqueo del navegante-astrónomo y geógrafo Martin Behaim (1459-1507), el más antiguo que se conoce, aparece una isla *Crisos* cerca de Cipango y otra *Algiros* aledaña al mar de China. Las islas del oro y la plata fueron buscadas insistentemente por conquistadores portugueses y españoles, tanto en el continente americano, como en las islas del Pacífico (*cf.* J. Gil, 1989: 126-147 y 1995: 158-168).

Islas de los quelonófagos. Literalmente significan “islas de los comedores de tortugas”. Se trata de unas islas que describe Diodoro de Sicilia (*Biblioteca históri-*



ca, III, 21), donde hablando de curiosos pueblos de la India (como los *ictiófagos*, “comedores de peces”) cita lo siguiente:

Nos es obligado hablar también sobre los llamados «quelonófagos», sobre la manera en que tienen su completo modo de vida: Hay unas islas por el océano, situadas cerca de tierra, muchas en cantidad pero pequeñas en tamaño y bajas, sin fruto ni cultivado ni silvestre. Entre ellas no se producen olas a causa de su espesura, quebrado el oleaje alrededor de los cabos de las islas; y una gran cantidad de tortugas marinas permanece alrededor de esos lugares, huyendo de todas partes hacia la protección de la calma. Ellas permanecen por las noches en el fondo ocupadas en su alimentación y, por el día, frecuentando el mar de en medio de las islas, se duermen sobresaliendo con las conchas al sol, produciendo un aspecto semejante a barcas volcadas; son desmesuradas de tamaño y no más pequeñas que los botes de pesca más pequeños. Y los bárbaros que habitan las islas nadan mansamente en tal ocasión hacia las tortugas; tras aproximarse por cada parte, los unos las empujan y los otros las elevan hasta que el animal se vuelva de espaldas. Después, los de cada parte gobiernan la masa entera para que el animal, dando la vuelta y nadando, no huya hacia las profundidades con ayuda de la naturaleza; uno, sostiene un cabo largo, lo ata a la cola y nada hacia tierra y tira conduciendo el animal a suelo firme, acompañándolo quienes hicieron el ataque desde un principio. Y cuando la llevan a la isla, se dan un festín tras cocer al sol breve tiempo todo lo de dentro y, como las conchas son escafoides, las utilizan para la travesía hacia el continente, que realizan por aguada, y para las cabañas, colocadas boca abajo sobre lugares elevados, de modo que parece que la naturaleza les ha regalado muchas utilidades con un solo don: la misma les es alimento, recipiente, casa y barco.

Estos “quelonófagos” se citan en otros autores. Agatárquides de Cnido (s. II a. C.), en su periplo *Sobre el mar Eritreo* (47), cuenta lo referente a los habitantes de estas islas y a su modo especial de alimentarse (cf. el texto de García Moreno - Gómez Espelósín, 1996: 188-190). Plinio (*Historia Natural*, VI, 87-91) refiere una Isla del Sol en la India, cuyos habitantes “encuentran placer también en la pesca, sobre todo en la de la tortuga, con cuyo caparazón se cobijan las familias que allí habitan”. El fenómeno de alimentarse de tortugas lo refiere también Claudio Eliano (s. II d. C.), pero en la isla Tapróbana que es otra isla legendaria india, de la que hablaremos más abajo (*Historia de los animales*, XVI, 17). En relación con la localización de estas islas de los quelonófagos se han hecho varias propuestas: unos hablan del extremo meridional del Mar Rojo y otros de Carmania, en el Irán actual, es decir, tanto al este como al oeste de la India.

Jocath / Lochac / Laach. Se trata de otra isla de la India descrita y explicada por J. Gil (1995: 162), en la que también se suponía que había oro, razón por la que fue muy buscada. Al parecer, según el profesor Gil, se trataba en principio de una región que luego fue convertida en isla, con gran cantidad de oro, elefantes y caracolutos de mar. Tiene que ver también con *Ofir*, que veremos en seguida.

Malaca. En principio fue un gran emporio comercial ubicado en una parte de la isla de Sumatra, que en el siglo XVI adquirió gran relevancia por ser el centro



de donde partían las expediciones en busca de la famosa “isla del oro”, de las que una de las principales fue la del portugués Diego Pacheco en 1517, contada por el cronista Juan de Barros (*Asia*, III, 3. 3). Estos y otros muchos detalles sobre esta comarca insular los expone perfectamente J. Gil (1995: 159 y ss.).

Ofir. En principio es un puerto o región mencionada en la Biblia (*Reyes, Crónicas, Job, Salmos, Isaías*, etc.) que fue famosa por su riqueza. Se creía que el rey Salomón recibía cada tres años un cargamento de oro, plata, sándalo, piedras preciosas, marfil, monos y pavos reales de Ofir. Muchos estudiosos de la Biblia, entre los que destacan los arqueólogos, han intentado determinar la localización exacta de la Ofir bíblica, sin conseguirlo. Se ha pensado que pudo haber estado en el suroeste de Arabia, en la región del actual Yemen, o en la costa africana del Mar Rojo, en la desembocadura del Río Indo, o en el río indio Dophen (como había propuesto el historiador judío Flavio Josefo) y, después de la llegada de Colón a América, incluso en lugares como Perú. Precisamente, en el siglo XVI se comenzó a identificar la isla del Oro con Ofir. Se decía que no lejos del Maluco, y próximos al ecuador, había unas islas cuya arena era oro, según escribió en 1526 el famoso cronista Pedro Mártir de Anglería, noticia que coincide con la de M. Fernández Enciso (*Suma de Geografía*, 1530), quien sostiene taxativamente que Ofir es la isla de Jocat, “adonde ay mucho oro en abundancia”. A partir de entonces se busca insistentemente una isla Ofir, rica en oro, en la parte de la India, cuya historia y seguimiento ha trazado perfectamente J. Gil (1995: 162-167). Se habló tanto de una isla del Oro “que pasó a convertirse en un tópico literario” (*op. cit.* p. 167). Para otros detalles, véase también el capítulo “Ofir, salvación de la Monarquía”, del libro de J. Gil (1989: 216-257).

Ogiris. Isla que se menciona en la *Descripción* (vv. 159 y ss., 608-610) de Dionisio Periegeta, que la describe como una isla de la India en estos términos:

Se encuentra más lejos fuera de la punta de Carmania, Ogiris, donde se encuentra la tumba del rey Eritreo; desde la que podrías atravesar hasta la entrada del mar de Pérsida (García Moreno - Gómez Espelosín, 1996: 388).

Para muchos estudiosos se trataría de la isla de Ormuz.

Tapróbana / Taprobane. Indudablemente es la isla legendaria más importante del Océano Índico y la que más referencias tiene en los textos griegos y latinos, pareciéndose en este aspecto a la isla Tule del Océano Atlántico. Se trata indudablemente de una isla real, pero rodeada de tanta idealización y cosas maravillosas y extraordinarias que algunos autores terminan por considerarla una isla imaginaria, como hacen Manguel - Guadalupi (1992), que en su *Guía de lugares imaginarios* (p. 434) la describen sólo como una isla en la que habita una extraña serpiente llamada *anfísbena* y que en ella está la célebre Ciudad del Sol. Pero Tapróbana tiene una larga historia entre los geógrafos e historiadores, tanto antiguos como medievales y modernos. Antes de las campañas de Alejandro Magno por la India (327-325 a. C.)

no se había hecho ninguna mención de esta isla o, al menos, no nos ha llegado. Pero su existencia había sido conocida desde época anterior, ya que Plinio (*Historia Natural*, VI, 81) nos advierte de que desde muy antiguo se la consideraba “otro mundo” por su apelativo de Antíctones, es decir, “tierra opuesta a la nuestra”, lo que posteriormente también llamamos “antípoda”:

Tapróbane se ha pensado durante mucho tiempo que era otro mundo, por su apelativo de Antíctones. La época de Alejandro Magno y sus hazañas demostraron claramente que era una isla. Onesícrito, almirante de su flota, escribió que allí nacían elefantes mayores y más belicosos que los de la India. Megástenes dijo que estaba dividida en dos por un río, que los habitantes se llamaban paleógonos y que eran más ricos que los indios en oro y perlas de gran tamaño.

Eratóstenes nos informó incluso de sus dimensiones: siete mil estadios de longitud y cinco mil de anchura, y de que no hay ciudades, sino setecientas cincuenta aldeas (trad. de M^a Luisa Arribas).

Así que las primeras noticias de Tapróbana se las debemos a autores como Onesícrito (s. IV a. C.), Megastenes (s. IV-III a. C.) y Eratóstenes (s. III a. C.), a los que siguen autores como Estrabón, Mela, Plinio, Ptolomeo, Solino, Orosio, Cosmas Indicopleustes, Dionisio Periegeta, Isidoro de Sevilla y Pedro d' Ailly, por citar sólo unos pocos de los más importantes. Veamos algunas de las cosas que dicen estos autores de nuestra isla. Estrabón (*Geografía*, I, 1, 14) la sitúa en el País productor de Canela y nos ofrece su situación geográfica y extensión:

Pasemos, pues, a la zona que se encuentra a la altura del País Productor de Canela y está situada en el mismo paralelo, hacia Oriente: se trata de la región de Taprobane. Acerca de ésta, existe la firme creencia de que es una isla en pleno mar, situada ante la costa de la India, hacia el Sur. Se extiende en dirección a Etiopía más de cinco mil estadios, según dicen, y de ella se importa mucho marfil, conchas de tortuga y otros productos a los mercados de la India. Si se supone para esta isla una latitud proporcional a su longitud y se añade el tramo existente entre ella y la India, resultaría una distancia de no menos de tres mil estadios (trad. de J. L. García Ramón).

Mela (*Corografía*, III, 70) tiene dudas de si se trata de una isla o un lugar de otro orbe: “Taprobane o es una isla muy extensa o el primer lugar del otro orbe. Esto se dice con cautela, pero es casi cierto porque está habitada y se cuenta que nadie la ha abordado”. Plinio, en el lugar que hemos citado ya más arriba, es uno de los autores que más detalle nos da, aunque mezcla lo real con lo mítico, por ejemplo, en este pasaje (*Historia Natural*, VI, 89):

Pero ni siquiera Tapróbane, aunque relegada por la naturaleza fuera de nuestro mundo, escapa a nuestros vicios. El oro y la plata también allí alcanzan un elevado precio; tienen en gran estima un mármol semejante a las conchas de las tortugas, las perlas y las piedras preciosas; pero, en conjunto, el cúmulo de nuestros placeres es con mucho superior al suyo: los embajadores de Tapróbane decían que sus recursos eran mayores, pero que entre nosotros había un disfrute mayor de las riquezas.

El alejandrino Ptolomeo (s. II d. C.) la describe en el libro VII, cap. 6 de su *Geografía* y la denomina *Simunden* y *Salike*, éste último sacado del nombre de sus habitantes conocidos bajo el nombre de *Salae*. De los autores antiguos, quien hace la exposición más extensa sobre Tapróbana es, sin lugar a dudas, Solino, en su *Colección de hechos memorables*, 53, relato cuyo comienzo es el siguiente:

Durante largo tiempo, antes de que la audacia humana desplegara su confianza en los mares ya explorados, existió la creencia de que la isla de Tapróbana constituía otro mundo, y en concreto imaginaban que lo habitaban los antíctones. Pero la valentía de Alejandro Magno no toleró que el desconocimiento nacido de una equivocación colectiva se perpetuara, sino que prolongó la gloria de su nombre hasta aquellos remotos lugares. Así pues, destacado Onesícrito, comandante de la flota de Macedonia, nos permitió conocer informaciones exactas sobre este territorio, cuáles eran sus dimensiones, qué cosas producía y de qué modo se hallaba organizado. Tiene una extensión de siete mil estadios de largo y cinco mil de ancho. Está cortada, hacia su mitad, por un río. En realidad, una parte de Tapróbana se encuentra llena de fieras y de elefantes, mucho mayores de los que crecen en la India; la otra parte es ocupada por la población. Abunda en perlas y en toda suerte de gemas. Está situada entre el Oriente y el ocaso. Comienza en el Mar Oriental y es paralela a la India.

Luego continúa Solino diciendo que en esta isla resplandecía una estrella muy grande y luminosa llamada Canopo, que sus gentes superan en talla a todos los hombres, que viven más de cien años, que hay abundancia de árboles frutales, que todos practican la agricultura, son aficionados a la caza, son también pescadores, especialmente de tortugas marinas de gran tamaño, cogen infinidad de perlas, etc. Este texto fue muy leído en los autores posteriores. Orosio (*Historias*, I, 2, 15), por su parte, se limita a decir que Tapróbana “cuenta con diez ciudades”, mientras que Cosmas Indicopleustes (s. VI d. C.), en su *Topographia christiana* (II, 45, 49-50) la presenta como un lugar maravilloso, y rico en metales, contándonos anécdotas de comerciantes como un tal Sóprates. Dionisio Periegeta (*Descripción*, vv. 590 y ss.) insiste sobre todo en los elefantes de la isla y en sus monstruos marinos:

Desde allí, dando la vuelta delante del promontorio meridional, llegarías rápidamente a la gran isla Coliáde, Taprobane, madre de los elefantes nacidos en Asia, por encima de la cual transportada por los torbellinos celestes, da vueltas en círculo en el éter el ígneo Cáncer; ella es la más vasta en extensión; alrededor por todas partes ocupan sus playas monstruos marinos, el ganado del mar eritreo, semejantes a montañas abruptas; y sobre las cimas de su lomo se alza un surco muy alargado de espinos.

La mención de Isidoro de Sevilla (*Etimologías*, XIV, 6, 12) añade algunos detalles no citados hasta ahora:

Taprobana es una isla de la India situada en dirección sur-este, donde comienza el océano Índico. Se extiende en una longitud de 875 millas y su anchura es de 625.000 estadios. Está dividida por un río que la cruza; se encuentra repleta de perlas y pie-

dras preciosas. Una parte está ocupada por bestias salvajes y elefantes; y la otra, por hombres. Dicen que en esta isla, a lo largo del año, se producen dos veranos y dos inviernos, y la región se cubre dos veces de flores.

De la época humanista debemos mencionar aquí las síntesis de la historia de nuestra isla que hacen Pedro d' Ailly (*Imago Mundi*, 1, 42) y D. Silvestri (*De Insulis*, en la edición de Montesdeoca, 2000: 607-615). Un capítulo muy interesante de nuestra isla es el correspondiente a su cartografía, como han estudiado muy bien A. Abeydeera (1989) y M. Y. Gambin (1989). Entre los primeros mapas que sitúan una isla con el nombre de la nuestra hay que citar a un mapa de Rávena del s. VII, otro inglés de origen anglosajón (que contiene una glosa sobre ella que dice “hay diez ciudades y recoge frutos dos veces por año”), otro correspondiente al Beato de San Severo (s. XI), el famoso mapa de Hereford y el de Ebstorf (s. XIII). Casi todos estos mapas sitúan Tapróbana en los confines de Oriente, en proximidad al Paraíso. A partir del siglo XIII se producen los grandes viajes hacia Asia por parte de Marco Polo, Odorico de Pordenome y especialmente, Jean de Marignolli, que produce una bibliografía, a veces fantástica, como *Los viajes de Sir John Mandeville*, que en el cap. 34 hace una descripción muy fantástica, empezando por situar la isla en las tierras del Preste Juan, con grandes montañas de oro guardadas celosamente por hormigas (cf. la edición reciente de esta obra por parte de A. Pinto, 2001: 306-310). Esta obra pone a Tapróbana también en relación con el Paraíso y, como sabemos, la búsqueda de éste fue uno de los motores que impulsaron a Colón a sus descubrimientos, razón por la cual Tapróbana tiene mucha relación con el genovés, muy bien estudiada por J. Gil (1989, vol. 1), quien afirma convencido sobre nuestro tema: “Tengo el convencimiento, en efecto, de que para Colón la isla de Cipango no sólo era Ofir y Tarsis, sino también la Taprobána clásica” (p. 127). En *El libro de Marco Polo* (cf. ed. de J. Gil, Madrid, 1992), por su parte, se dice que Adán estaba enterrado en la cima de una montaña, llamada Serendib, de Tapróbana, donde se encontraban dientes, pelos y una huella del pie de Adán en una roca. En el siglo XVII, cuando los eruditos tenían ya localizada a la Tapróbana real de la que habían hablado los autores clásicos, Tomás Campanella (1568-1639) desarrolla en ella su famosa utopía *Ciudad del Sol* (1602), que es precisamente el nombre de la capital de la isla (cf. M. Martínez, 2010: 24). Respecto a la identificación de nuestra isla, salvo algún autor aislado que ha supuesto que se trataría de Sumatra, la inmensa mayoría de estudiosos la identifican con la actual Sri Lanka, que en el pasado ha tenido otras muchas denominaciones, como Serendip, Palaesimundum, Parasamudra (que significaría en sánscrito “más allá del océano”), Zeilon, Zaylan, Seylan, Ceylan, Ceilán, etc., cuestión que ha estudiado exhaustivamente A. Sorrentino (1980). Parece ser que la forma griega *Taprobáne* derivaría de la palabra pali *Tambapanni*, que fue el nombre que le dieron a la isla los colonos procedentes de la India, a través del sánscrito *Tamraparni* (cf. A. Abeydeera, 1989: 10-11). Terminamos nuestra exposición de Tapróbana con la cita del gran poema épico del portugués Luis de Camões (1524-1580), *Os Lusíadas* (1572), publicado sólo tres años después del regreso del autor por Oriente, quien la menciona en la primera estrofa de su famosa epopeya:



As armas e os barões assinalados,
Que da ocidental praia Lusitana,
Por mares nunca de antes navegados,
Passaram ainda além da Taprobana,
Em perigos e guerras esforçados,
Mais do que prometia a força humana,
E entre gente remota edificaram
Novo Reino, que tanto sublimaram.

Además de la bibliografía ya citada, quisiéramos recomendar aquí también la excelente síntesis sobre Taprobana que hace Margarita Vallejo en su trabajo “Islas Magnificas”, en Gómez Espelosín (1994: 329-332).

Pátala. Es una isla que menciona Plinio (*Historia Natural*, VI, 80) en las proximidades de Taprobana, Crise y Argire. De ella dice escuetamente: “Pero antes están otras islas: Pátala, de la que dimos razón en las mismas gargantas del Indo, con forma triangular y doscientos veinte mil pasos de achura”. También cita esta isla Estrabón (*Geografía*, XV, 1, 33), quien, a su vez, habla de la dimensión de la isla con cifras diferentes aportadas por autores griegos como Aristobulo, Nearco y Onesícrito. No sabemos a qué isla real pudiera referirse.

Tilos. Es la isla que, entre otros autores, describe así Solino (52, 49):

Tilos es una isla de la India que produce palomas, cría olivos, posee abundantes viñas. Es la única que aventaja a todas las tierras por el siguiente prodigio: cualquier árbol que nazca en la isla jamás pierde las hojas.

El último dato prodigioso es el único en el que se fija Isidoro de Sevilla (*Etimologías*, XIV, 6, 13) cuando dice “Tylos es una isla de la India que en todo tiempo muestra verdes las hojas”. En la misma idea insiste Pedro d’Ailly (*Imago Mundi*, I, 41) cuando afirma: “La isla de Tilos de la India, verdeante, en todas las épocas está cubierta de hojas”. Se piensa que Tilos corresponde al archipiélago de Bahreim, más cercano, por tanto, a Arabia que a la India.

OTROS MARES

6. Tras la relación de islas legendarias que hemos reseñado en párrafos anteriores, localizadas en los grandes Océanos Atlántico e Índico, nos resta reseñar unas pocas más ubicadas en mares menores como el Mediterráneo, el Mar Negro o el Mar del Norte.

6.1. En el mar Mediterráneo hay unas cuantas islas que consideramos legendarias. Como es bien sabido, este es el mar de Ulises por excelencia y las islas en las que va recabando en su periplo de regreso desde Troya a Ítaca han sido muy discutidas en cuanto a su identificación. Algunas de ellas las clasificamos en otras



categorías que no son las legendarias, como Esqueria y Siría (que para nosotros son “utópicas”), Eea y Ogigia (que a nuestro entender son “islas encantadas”), etc. Pero otras islas de este periplo odiseico tienen cabida en nuestra relación. En orden alfabético, como siempre, las islas legendarias del Mediterráneo que hemos seleccionado aquí son las siguientes:

Electrides. Etimológicamente significan “islas del ámbar”, nesónimo derivado de la palabra griega *élektron* “ámbar”, materia muy apreciada y buscada en la Antigüedad, con la que se fabricaban multitud de objetos, especialmente de adorno (cf. A. Mastrocinque, 1991). Hay dos lugares isleños a los que se concedía el origen de este valioso material: uno situado en el mar Adriático, unas islas llamadas *Electrides* y otro en el Mar del Norte, una isla llamada *Basileia* que describiremos más adelante. En lo que se refiere al Adriático, el origen del ámbar se asociaba a la leyenda de Faetón, hijo de Helios, y a sus hermanas, las Helíades, metamorfoseadas en álamos, cuyas lágrimas de dolor por la suerte sufrida por su hermano daría origen a las gotas de ámbar. Esto es, en síntesis, lo que se refiere en un texto asignado al llamado Pseudo-Aristóteles, *Relatos Maravillosos*, 81:

En las islas Electrides, que se encuentran en lo más profundo del Adriático, afirman que hay dos estatuas consagradas, una de estaño, la otra de bronce, trabajadas a la manera antigua. Se dice que son obra de Dédalo, recuerdo de los tiempos pasados, cuando huyendo de Mínos desde Sicilia y Creta fue a parar a aquellos lugares. Y se dice que estas islas fueron formadas por los aluviones del río Erídano. Y hay también una laguna, según parece, cerca del río, que tiene agua caliente; y el olor que destila es profundo y fétido y ningún animal bebe de ella ni ningún ave la sobrevuela, sino que cae y muere. Y tiene un contorno de doscientos estadios, y una extensión de casi diez. Los habitantes del lugar cuentan la leyenda de que Faetón tras ser herido por el rayo cayó en esta laguna. Y que en ella hay numerosos chopos de los que destila el llamado ámbar. Dicen que éste es parecido a una goma, y que se vuelve duro como si fuera una piedra, y que recogido por los habitantes locales es transportado hacia los griegos. Afirman que Dédalo llegó hasta estas islas y tras haberse apoderado de ellas consagró una estatua suya en una de ellas y de su hijo Ícaro en la otra. Cuando después arribaron los pelagosos junto a ellos en su huida desde Argos, Dédalo huyó y llegó a la isla de Ícaro (trad. de F. J. Gómez Espelósín).

Según este texto, las Electrides se forman por aluviones del río Erídano, sobre el que ya Heródoto (s. v a. C.), dudaba de su existencia y creía más bien que era una invención de los poetas: “por lo que a mí respecta, no admito la existencia de cierto río, llamado por los bárbaros Erídano, que desemboque en el mar del norte, río del que, según cuentan, procede el ámbar” (*Historias*, III, 115). Tampoco cree en la historia de Faetón y las lágrimas de sus hermanas Polibio (*Historias*, II, 16), quien la considera “materia de tragedia o especie análoga”. Igualmente no cree en la leyenda del origen del ámbar, tal como la cuenta el pasaje de Pseudo-Aristóteles, Estrabón (*Geografía*, V, 1, 9), quien considera que debe dejarse de lado la mayor parte de los relatos míticos o fabulosos como los de Faetón y las Helíades



y las islas Electrides, “situadas delante del Po”. Se atribuye, una vez más, a Timeo el origen de semejante leyenda, historiador siciliano del s. IV-III a. C. En cambio, ya Apolonio de Rodas (s. III a. C.) citaba en sus *Argonáuticas*, IV (505 y 580) una isla *Electris* que unas veces califica de “sagrada” y otras de “pedregosa” y la sitúa cerca del río Erídano. Para otros detalles sobre estas islas remitimos al libro de Gómez Espelósín (1994: 147-149).

Eolias. Literalmente son “las islas de Eolo”, el famoso rey de los vientos que cita Homero en la *Odisea* (X, 1-76), sobre cuya problemática ha dicho cosas muy interesantes E. Bradford (1980: 102-107). Sobre las cosas maravillosas que se encuentran en estas islas tenemos el siguiente pasaje también del Pseudo-Aristóteles (*Relatos Maravillosos*, 101):

En una de las siete islas llamadas de Eolo, la que se llama Lípara, cuenta la leyenda que hay una tumba, sobre la que cuentan otras muchas cosas maravillosas, y en concreto, que no es seguro acercarse a aquel lugar de noche, están todos de acuerdo; pues se escucha con claridad el sonido de tambores y címbalos y una risa con estrépito y el sonido de crótalos.

Sobre Eolo y sus islas tenemos también una interesante mención en la obra tardía de Dioniso Periegeta, *Descripción de la tierra habitada* (vv. 460-467):

Después de ella están en la mar las islas circulares de Eolo, de Eolo hijo de Hipotades, un rey amigo de los extranjeros, de Eolo que entre los hombres recibió como parte admirables regalos, la realeza de los vientos cuando se desencadenan y cuando están en reposo. Son siete y son llamados por los hombres los Navegables, a causa de que permiten una navegación que discurre en torno a ellos.

A las islas Eolias le dedica unas palabras también Pedro d’ Ailly (*Imago Mundi*, I, 45): “Las islas eolias de Sicilia se llaman así por el rey Eolo, del que los poetas dicen que fue el rey de los vientos. Pero, como sostiene Varrón, fue gobernante de estas islas. Y dado que a partir de las nubes y el humo que despedían estas islas predecía el soplo de los vientos, los profanos creyeron que podría retener a los vientos con su poder. A estas mismas islas se las llama Vulcanias, porque arden como el Etna”. Según parecer casi unánime las Eolias serían las islas de Lípara, al norte de Sicilia, aunque algunos han propuesto la también isla Siciliana Ustica.

Incusa. En el Pseudo-Aristóteles (*Relatos Maravillosos*, 100) se cuenta una leyenda sobre la isla de Cerdeña relacionada con Yolao, el hijo de Ificles, y Heracles, terminando el relato con estas palabras: “Y esta isla fue llamada, según parece, primero Incusa a causa de que tenía forma muy parecida al contorno de una huella humana”. En griego *ichnos*, de donde vendría el nombre Incusa, significa “huella”. La leyenda de Heracles y la isla Cerdeña la narra por extenso Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica*, IV, 29.



Isla de Diomedes. En la literatura griega hay una larga tradición sobre unas islas en el Adriático consagradas a Diomedes, famoso héroe de la guerra de Troya. Autores como Íbico, Píndaro, Artemidoro, Estrabón, entre otros, se hacen eco de esta noticia, que debe encuadrarse en el tema de la traslación al mundo occidental, de mitos y tradiciones relacionados con la guerra de Troya, “con el fin de dotar a esta parte del orbe de un elenco legendario del que carecía a causa de su relativa juventud respecto a la parte más oriental del helenismo” (cf. Gómez Espelosín, 1994: 145). Sobre la presencia de Diomedes en la isla a él consagrada tenemos el siguiente texto del Pseudo-Aristóteles (*Relatos Maravillosos*, 79):

Afirman que en la isla de Diomedes, que está situada en el Adriático, existe un santuario de Diomedes sorprendente y sagrado, y que alrededor del santuario se aposentan en círculo unas aves de gran tamaño que tienen picos grandes y duros. Dicen que éstas, si los griegos desembarcan en este lugar, se mantienen tranquilas, pero sin son algunos de los bárbaros de las proximidades, levantan el vuelo y lanzándose desde el aire se precipitan con fuerza sobre sus cabezas, y tras herirlos con sus picos los matan. Y se cuenta la leyenda de que éstas nacieron de los compañeros de Diomedes, cuando naufragaron en la isla, y Diomedes fue muerto con engaños por Dauno que era entonces rey de aquellas regiones.

Hablando también del Adriático, Estrabón (*Geografía*, v, 1, 9) dice expresamente: “Testimonio del dominio de Diomedes sobre esta mar son tanto las ‘Islas de Diomedes’ como la historia de los daunios y de Argos Hipio”. Sobre las famosas aves de Diomedes que se citan en el Pseudo-Aristóteles, Plinio (*Historia Natural*, x, 126) cuenta muchos detalles y termina con estas palabras: “Estas aves se pueden ver en un único lugar del mundo entero: en la isla que hemos dicho que es famosa por la tumba y el templo de Diomedes, frente a la costa de Apulia” (trad. de L. A. Fernández). Otra referencia a nuestra isla la tenemos en Dionisio Periegeta (*Descripción*, 480 y ss.) en los siguientes términos: “Pero cuando en el camino izquierdo del mar Adriático penetres en una nave, hacia la tierra de Yapigia, pronto encontrarás la isla del valiente Diomedes, donde llegó el héroe, tras haberse encolerizado Afrodita, cuando emigraba hacia el pueblo de los iberos vivamente deseados”. Se piensa que estas islas pueden ser las islas Tremiti, en la costa italiana del Adriático, próximas al cabo Gargano. Para la problemática de esta isla cf. Gómez Espelosín, 1994: 145-147. En nuestro artículo (de 1997: 34) calificamos a esta isla de “mítica”, según el concepto que de esta clase de islas manejamos en su momento.

Isla de los lotófagos. Etimológicamente es la “isla de los comedores de loto”, una hierba o planta de características alucinógenas que se cita también en la *Odisea* (ix, 82-104), donde los lotófagos son un pueblo que acogió hospitalariamente a Ulises y sus compañeros, dándoles a comer el fruto del que se alimentaban: el fruto del loto, que hacía perder la memoria. Este episodio lo comenta muy bien E. Bradford (1989: 64-78). Existe una opinión muy extendida de que la isla en cuestión estaría en la costa de la antigua Cirenaica, concretamente en la isla tunecina de Djerba, cuya historia ha trazado magistralmente K. Tmarzizet (1997), quien en

las páginas 34 y ss. de su libro ofrece muchos argumentos para identificar la isla odiseica con la actual Djerba.

Isla de las Sirenas. Otra isla que se remonta al poema homérico de la *Odisea* (X, 1-200 y XII, 44 y ss.), episodio que analiza muy bien, desde el punto de vista de la ubicación de esta isla, E. Bradford (1989: 158-164). Al parecer el nombre de la isla aparece ya en un fragmento de Hesiodo, quien la denomina Antemusa y la califica de “bella” (cf. Gómez Espelosín, 1994: 130). Nombre similar se encuentra en Apolonio de Rodas (*Argonáuticas*, 891-895), quien dice de ella lo siguiente:

Un viento bonancible le llevaba la nave. Y enseguida avistaron la hermosa isla Antemóesa, donde las armoniosas Sirenas, hijas de Aqueloo, hacían perecer con el hechizo de sus dulces cantos a cualquiera que cerca echara amarras (trad. de M. Valverde).

Este nombre de la isla que aparece aquí significa “Florida”, en base a que en la *Odisea*, XII, 159 se dice que las Sirenas ocupan “un prado florido” en su isla. En otros autores las islas reciben el nombre de Sirenas, como en el Pseudo-Aristóteles (*Relatos Maravillosos*, 103):

Afirman que las islas Sirenas se hallan en Italia junto al estrecho junto al mismo promontorio, [el que se encuentra delante de] la región que sobresale y divide los golfos, uno el que rodea Cumas y otro el que divide la que llaman Posidonia; en el cual se ha erigido un templo de ellas y que son veneradas desmesuradamente por quienes habitan en los alrededores con sacrificios cuidadosos; recordando sus nombres llaman a una Parténope, a la otra Leucosía y a la tercera Ligia.

Otro autor que las menciona es Estrabón (*Geografía*, I, 2, 12), quien a propósito de la andadura de Ulises y sus leyendas cuenta lo siguiente:

En el caso de las sirenas, sin ir más lejos, unos las asientan en el Cabo Peloriade y otros en las Sirenas, que distan de allí más de dos mil estadios; y afirman que son un escollo de tres picos que separa los golfos de Cumas y Posidonia. Pero ni dicho escollo es de tres picos, ni apunta plenamente hacia lo alto, sino que desde los territorios de Sorrento hacia el Estrecho de Capria sobresale una especie de recodo largo y estrecho, que tiene tras una parte, en la ladera, el templo de las sirenas y, por otra, a lo largo del Golfo de Posidonia, tres islotes desiertos y pedregosos situados frente a la costa, a los que llaman Sirenas; y en el propio estrecho está el Ateneo, con cuya denominación coincide también dicho recodo (trad. de J. L. García Ramón).

Se piensa que la isla o islas de las Sirenas se identifican con tres islotes que flanqueaban la península de Sorrento, frente a la isla de Capri, aunque otra tradición las sitúa más al sur, junto al estrecho de Mesina en el cabo Peloro. Para detalles de esta isla remitimos, una vez más, al libro de Gómez Espelosín (1994: 129-130).



6.2. En el Mar Negro debemos referirnos a una isla legendaria muy famosa por su relación con el destino de Aquiles después de muerto: la isla *Blanca*. Este destino de Aquiles aparece ya en la *Etiópida*, un poema del ciclo épico arcaico, hoy perdido. En nuestro trabajo (de 1997: 34) colocamos a esta isla entre las “islas míticas”, pero creemos hoy que mejor conviene incluirlas entre las legendarias, dado que se trata de una isla real, aunque de difícil localización, como veremos más adelante. Desde luego, por lo que nos cuenta Filóstrato (s. II-III d. C.) en su *Heroico*, 54 nuestra isla sería mítica. En este pasaje Filóstrato nos cuenta la historia de los amores de Aquiles y Helena, “que son los primeros que sin haberse visto antes —ella estaba en Egipto y él en Troya— se sintieron impulsados a amarse mutuamente”. Como no tenían ninguna tierra para su vida inmortal, Tetis le suplicó a Posidón “que sacara del mar una isla donde pudieran vivir”. Por esta razón, hizo surgir la isla Blanca para que la habitaran “y para que los marineros pudieran hacer un alto en la travesía, resguardados del mar”. Luego, sigue diciendo Filóstrato que en esa isla viven unos pájaros blancos que son aves de agua que huelen a mar y que Aquiles los tiene a su servicio para que mantengan fresca la isla. Los geógrafos, en cambio, hablan de nuestra isla como una auténtica isla real, con su extensión y situación, como es el caso de Estrabón (*Geografía*, II, 5, 22), quien dice que en la desembocadura del Borístenes “se encuentra la isla Blanca, cuya parte oriental es alargada”, con cinco mil estadios de largo y tres mil de ancho. Pausanias (*Descripción de Grecia*, III, 19.12) la denomina *Leuce*, que significa precisamente “blanca”, y dice que a esta isla fue también Ayante a curarse una herida. Dionisio Periegeta (*Descripción*, vv. 540-548) hace una mezcla de mito y realidad al hablar de nuestra isla:

Y también a la izquierda por encima del paso del Euxino, enfrente del Borístenes, en el mar se encuentra la isla muy renombrada de los héroes; le dan como sobrenombre Blanca, a causa de que las bestias venenosas que hay allí son blancas; allí también, dice la leyenda, las almas de Aquiles y de los demás héroes andan errantes por valles desiertos; este regalo de Zeus acompaña a los mejores como premio de su excelencia, pues la excelencia obtuvo como parte un honor incalculado.

Sobre las famosas aves de esta isla ya se había pronunciado también en el s. III a. C. el paradoxógrafo Antígono de Caristo, que en su obra (§ 122) dice textualmente: “También se cuenta sobre la isla Blanca que ningún ave puede sobrevolar el santuario de Aquiles” (cf. Gómez Espelosín, 196: 95). Respecto a la identificación de la isla Blanca es mayoritaria la opinión de que se trata de una isla en la desembocadura del Danubio, concretamente de la isla Zmejnyj. En todo caso, su localización en el Mar Negro es una constante, bien en las bocas del Danubio o en el estuario del Dnieper (cf. Gómez Espelosín, 1994: 142-144, que ofrece la mejor síntesis sobre nuestra isla).

6.3. La última de nuestras islas legendarias está localizada en el Mar del Norte, se llama *Basileia* (*Basilea*) y tiene mucha relación con la historia del ámbar que vimos en el caso de las *Electrides*. La referencia más exacta a esa isla es la que tenemos en Diodoro de Sicilia (*Biblioteca Histórica*, v, 23), donde después de aludir a

nuestra isla, dice que lo que se cuenta de la leyenda de Faetonte y sus hermanas son “historias absolutamente increíbles”:

Respecto al estaño nos contentaremos pues con lo dicho, y ahora nos referiremos al llamado electro. Enfrente de la parte de Escitia que está al norte de la Galia, en medio del océano, hay una isla que se llama Basilea. El oleaje arroja en sus costas gran cantidad del llamado electro, que no aparece en ningún otro lugar de la tierra habitada. Muchos escritores antiguos han contado historias absolutamente increíbles sobre el electro, historias que han sido desmentidas por los hechos.

Una ubicación de las islas del ámbar por el Mar del Norte, aunque con el nombre de *Elétridas*, las cita también Plinio (*Historia Natural*, IV, 103) cuando dice: “y enfrente, esparcidas por el mar Germánico [Mar del Norte], las Glesias, que los griegos más modernos han denominado Eléctridas, porque en ellas se produce el electro, según ellos”. En otro pasaje del mismo Plinio (*id.*, IV, 95) se mencionan otros nombres que se supone corresponde a la misma isla: “Jenofonte de Lápsaco cuenta que a tres días de navegación de la costa de los escitas se halla la isla de Balcia, de una enorme extensión. Piteas la llama Basilia”. Por otra parte, sobre el ámbar y sus posibles orígenes vuelve a referirse Plinio (*id.*, XXXVII, 31-38), quien en unos extensos capítulos los reduce a tres: de origen vegetal (a partir de diferentes árboles), de origen animal (como de la orina del lince solidificada, origen que comparte también Eliano en su *Historia de los animales*, IV, 46) y de origen inorgánico. Platón, en su mito de la Atlántida (*Critias*, 116 y ss.), habla también de una isla Basilea, isla rocosa, compuesta de rocas de color blanco, negro y rojo, de donde los atlantes extraían el oricalco y el ámbar (*cf.* J. Spanuth, 1985: 59 y ss.). Siempre se ha identificado Basilea con Helgoland, isla de Alemania, en el Mar del Norte. Otros hablan de Zelanda, isla del Mar Báltico, próxima a las islas de la actual Estonia o Lituania, o incluso en las costas meridionales de Escandinavia.

7. Independientemente de cómo haya que definir lo que es una isla (lo último sobre tan espinosa cuestión lo ha escrito la cretense K. Kopaka, 2009), lo cierto es que hay muchos tipos diferenciados unos de otros. En nuestra colaboración hemos abordado lo referente a las definidas por nosotros como “islas legendarias”, muchas veces no fáciles de distinguir de las llamadas “utópicas” o “míticas”. En cualquier caso, lo evidente tras nuestra larga colaboración, es que “las islas siempre han fascinado a la mente humana” (*cf.* R. L. Carson, *The Sea around us*) y posiblemente sea la respuesta instintiva del hombre que da la bienvenida a un trozo de tierra en medio del vasto y extenso mar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABEYDEERA, A. (1989): “Aspects mythiques de la cartographie de Ceylan de l’Antiquité à la Renaissance”, en F. MOUREAU (coord.), *L’île, territoire mytique*, París, pp. 9-17.
- ALONSO-NÚÑEZ, J. M. (1990-91): “Las Cassitérides en Estrabón”, en *BAur* XX-XXI: 201-203.

- ÁLVAREZ DELGADO, J. (1945): "Las 'Islas Afortunadas' en Plinio", en *Revista de Historia* 69: 26-61.
- AMIOTTI, G. (1987): "Cerne: ultima terra", en M. SORDI (ed.), *Il confine nel mondo classico*, Milán, pp. 43-49.
- ANTELO IGLESIAS, A. (1993): "El Atlántico en la historia y la leyenda", *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, 6, pp. 573-586.
- ARIOLI, A. (1992): *Islario Maravilloso. Periplo árabe medieval*, Madrid.
- AVEZAC (1845): *Les îles fantastiques de l'Océan occidental au Moyen-Âge*, París.
- BABCOCK, W. H. (1922): *Legendary Islands of the Atlantic*, Nueva York.
- BELLO JIMÉNEZ, V. M. (2005): *Allende las Columnas. La presencia cartaginesa en el Atlántico entre los siglos VI y III a. C.*, Las Palmas de Gran Canaria.
- BIANCHETTI, S. (1989): "Isole africane nella tradizione romana", en *Atti del VI Convegno di studio, Sassari*, pp. 235-247.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1992): *Fenicios, griegos y cartagineses en Occidente*, ed. Cátedra, Madrid.
- (2004): "La explotación de la púrpura en las costas atlánticas de Mauritania Tingitana y Canarias. Nuevas aportaciones", en *Anuario de Estudios Atlánticos*, 50: 689-704.
- BLÁZQUEZ Y DELGADO AGUILERA, A. (1915): "Las Casitérides y el comercio del estaño en la Antigüedad", en *Boletín de la Real Academia de la Historia* 67: 164-187, 496-507 y 579-592.
- BOIVIN, J. M. (1993): *L'Irlande au Moyen Âge*, París.
- BORGES, P. (1998): "Imaginario mítico-metafísico do Oceano e do extremo occidente atlántico, en *Revista da Faculdade de Letras* (Lisboa) 23: 37-67.
- BRADFORD, E. (1989): *En busca de Ulises*, Barcelona.
- BURGOS ARRIBAS, I. (2006): "Hércules en España", en *Historia de Iberia Vieja*, 12, Madrid.
- BUTEL, P. (1997): *Histoire de l'Atlantique de l'Antiquité à nos jours*, Perrin.
- CALDERÓN FELICES, J. (2001): *Avieno. Fenómenos. Descripción del Orbe terrestre. Costas marinas*, ed. Gredos, Madrid.
- CARACI, I. L. (1989): "Cassiteridi, Gorgadi e Esperidi dopo la Scoperta dell'America", en *Actas do II Coloquio Internacional de História da Madeira*, Funchal, pp. 913-924.
- CORNIDE, J. (1790): *Las Casiterides e islas del estaño restituidas a los mares de Galicia*, Madrid.
- D'AILLY, P. (1990): *Imago Mundi*, trad. de A. RAMÍREZ DE VERGER, Madrid.
- DE ANNA, L. G. (1998): *Thule: le fonti e le tradizioni*, Rimini.
- DE P. CASSIDY, V. H. (1963): "The Voyage of an Island", *Speculum* 38: 594-602.
- DÉSANGES, J. (1999): *Toujours Afrique apporte fait nouveau. Scripta minora*, París.
- DETIENNE, M. (1997): "La isla de las mujeres", en su libro *Dioniso a cielo abierto*, ed. Gedisa, Barcelona, pp. 85-111.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C. (1985): *Visiones del Más Allá en Galicia durante la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela.
- DION, R. (1952): "Le problème des Cassitérides", *Latomus* 11: 306-14.
- DORIA, A. (1977): "A Descoberta do Atlântico", *Bracara Augusta* 71-72: 391-434.
- DOZY, R. - GOEJE, M. J. DE (1866): *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrisi*, Leiden.



- DREYER-EINBEKE, O. (1990): "Mythische und imaginäre Inseln des Atlantiks im Kartenbild", en *Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Hamburg* 80: 651-81.
- FABRE, P. (1992): "Les Grecs à la découverte de l'Atlantique", en *REA* 94: 11-21.
- FERRER ALBELDA, E. (2005): "Los Púnicos de Occidente y el Atlántico", en *Fortunatae Insulae*, Sta. Cruz de Tenerife, pp. 39-47.
- FUSON, R. H. (1995): *Legendary Islands of the Ocean Sea*, Saraseta.
- GAFFAREL, P. (1883): "Les îles fantastiques de l'Atlantique au Moyen-Âge", en *Bulletin de la Société Géographique de Lyon*, IV: 431-444.
- GAMBIN, M. Y. (1989): "L'île Taprobane: Problème de Cartographie dans l'Océan Indien", en M. PELLETIER (ed.), *Géographie du Monde au Moyen Âge et à la Renaissance*, París, pp. 191-200.
- GARCÍA GARCÍA, A. (2009): *Juba II y las Islas Canarias*, ed. Idea, Tenerife.
- GARCÍA MORENO, L. A. - GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J. (1996): *Relatos de viajes en la literatura griega antigua*, ed. Alianza, Madrid.
- GARCÍA TALAVERA, F. (2009): "Purpurarias y Afortunadas. La Macaronesia central en la Antigüedad", *XL Aniversario del Institutum Canarium*, Las Palmas de Gran Canaria. Artículo consultado en internet.
- GARCÍA-BELLIDO, A. (1942): *Fenicios y cartagineses en Occidente*, Madrid.
- (1953): *La Península Ibérica en los comienzos de su historia*, Madrid.
- (1967): *Las Islas Atlánticas en el Mundo Antiguo*, Las Palmas de Gran Canaria.
- (1977): *Veinticinco estampas de la España antigua*, Madrid.
- GIL, J. (1989): *Mitos y utopías del Descubrimiento*, ed. Alianza, vol. I y II, Madrid.
- (1995): "Las islas de la India", *Cuadernos del Cemyr* 3: 157-76.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J. (1992): "Eudoxo de Cízico o el cuento del lobo", en *Polis* 4: 143-155.
- (1996): *Paradoxógrafos griegos. Rarezas y maravillas*, ed. Gredos, Madrid.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J. Y OTROS (1994): *Tierras fabulosas de la Antigüedad*, Universidad de Alcalá.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J. Y OTROS (eds.) (1995): *La imagen de España en la Antigüedad Clásica*, Madrid.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J. Y OTROS (2000): *El descubrimiento del mundo. Geografía y viajeros en la Antigua Grecia*, ed. Akal, Madrid.
- GONZÁLEZ MARRERO, J. A. (2010): "Las islas atlánticas en el *Liber de mensura Orbis Terrae* del monje geógrafo irlandés Dicuil del siglo IX", en *Anuario de Estudios Atlánticos* 56: 71-89.
- GONZÁLEZ PONCE, F. J. (2005): "Tradición literaria y conocimiento científico. Los *Periplos* en el extremo de Occidente", en *Fortunatae Insulae*, Sta. Cruz de Tenerife, pp. 61-70.
- (2009): *Periplógrafos griegos I. Épocas Arcaica y Clásica. Periplos de Hanón y autores de los siglos VI y V a. C.*, Zaragoza.
- GOZALBES CRAVIOTO, E. (1993): "Los mitos griegos del África atlántica", *AEA* 39: 373-400.
- (1997): *Economía de la Mauritania Tingitana*, Ceuta.
- (2000): "Más allá de Cerné", en *Eres* 9: 9-42.
- (2007): "Las islas atlánticas de la púrpura (Plinio, *NH* VI, 201). Un estado de la cuestión", *AEA* 53: 273-96.



- GUICHARD, P. (1995): "L'islair arabe médiéval dans la Méditerranée et dans l'Atlantique", en *Cemyr* 3: 199-207.
- HENNIG, R. (1925): *Von rätselhaften Ländern*, Munich.
- (1934): "Zur Frage der Zinninseln", en *RM* 85: 162 y ss.
- (1936): "Atlantische Fabelinseln und Entdeckung Amerikas", *Historische Zeitschrift* 153: 461-500.
- (1940): "Die atlantische Salzinseln der arabischen mittel alterlichen Geographen", *Islam* 26: 58-63.
- HOZ, J. DE (1989): Las fuentes escritas sobre Tartessos", en M^a E. AUBET Y OTROS (eds.), *Tartessos. Arqueología Protohistórica del Bajo Guadalquivir*, Sabadell, pp. 25-43.
- JACOB, CH. (1991): "Aux confins de l'humanité: peuples et paysages africains dans le Périple d'Hannon", *Cahiers d'Études Africaines*, 121-122: 9-27.
- JODIN, A (1967): *Les établissements du roi Juba II aux Îles Purpuraires (Mogador)*, Tânger.
- KOCH, J. T. (1986): "New Thoughts on Albion, Ierne, and the pretanic Isles", en *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium*, VI: 3-23.
- KOPAKA, K. (2009): "What is an Island? Concepts, meanings and polysemies of insular *topoi* in Greek Sources", en *European Journal of Archaeology* 11: 179-197.
- LAFRANQUE, M. (1963): "Poseidonios, Eudoxe de Cízique et la circumnavigation de l'Atlantique", en *Revue Philosophique*, pp. 199-213.
- LECOQ, D. (1993): "Les îles aux confins du monde", en *Île des merveilles. Mirage, miroir, mythe*, Paris, pp. 13-32.
- (1997): "Îles du dedans, îles du dehors. Les îles médiévales entre le réel et l'imaginaire (VII^{ème} - XIII^{ème} siècles)", en M. PELLETIER, *Les Îles du mythe à la réalité*, Paris, pp. 17-51.
- LOMAS SALMONTE, F. J. (2005): *Historia de Cádiz*, Madrid.
- LÓPEZ PARDO, F. (1987): *Mauritania Tingitana: de mercado colonial púnico a posesión periférica romana*, Madrid.
- LUNDE, P. (1992): "Pillars of Hercules, Sea of Darkness", *Saudi Aramco World*, 43. Artículo consultado en internet.
- MANFREDI, V. (1993): *Le Isole Fortunate*, Roma (trad. española: *Las islas Afortunadas*, Madrid, 1997).
- MANGAS, J. - PLÁCIDO, D. (eds.) (1994): *Avieno. Ora Maritima*, Madrid.
- MANGUEL, A. - GUADALUPI, G. (1992): *Guía de lugares imaginarios*, Madrid.
- MARTÍN ACOSTA, E. (2006): "Las islas: el mito que guió a Colón", en *XVII Coloquio de Historia Canaria-Americana*, Las Palmas de Gran Canaria, pp. 557-571.
- MARTÍNEZ, M. (1992): *Canarias en la Mitología*, Tenerife.
- (1994): "Las islas poéticas en la literatura grecolatina antigua y medieval", en *Charis Didaskalias. Homenaje a Luis Gil*, Universidad Complutense de Madrid, pp. 431-449.
- (1995): "Los universos insulares: Presentación", en *Cuadernos del Cemyr* 3: 11-16.
- (1997): "Islas míticas", en F. DIEZ DE VELASCO - M. MARTÍNEZ - A. TEJERA (eds.), *Realidad y mito*, ed. Clásicas, Madrid, pp. 19-43.
- (1998-99): "Nesología", en *Philológica Canariensis* 4-5: 476-496.
- (2004a): "Islas fantásticas: antigüedad y modernidad", en G. FERNÁNDEZ ARIZA (coord.), *Literatura hispanoamericana del siglo XX: Imaginación y fantasía*, Universidad de Málaga, pp. 29-71.



- (2004b): “La isla Brasil y otras islas fantasma” en *Actas del Congreso Internacional IV Centenario de Anchieta*, Tenerife, pp. 621-652.
- (2010): “Islas utópicas”, en *La Página* 88: 3-41.
- MARTINS, R. P. (1998): *As Ilhas Míticas do Atlântico*, publicado sólo en internet.
- MASSA, F. (ed.) (2001): *Les Îles Atlantiques: Realités et Imaginaire*, Rennes.
- MASTROCINQUE, A. (1991): *L'Ambra e l'Eridano. Studi sulla letteratura e sul commercio dell' ambra in età preromana*, Padua.
- MATESANZ GASCÓN, R. (2002): “¿Dónde está la mitología fenicia? Al-Idrisi y los Aventureros de Lisboa”, en *Gerión* 20: 75-111 y 22: 7-29.
- MAUNY, R. (1970): “Le périple d'Hanon. Un faux célèbre concernant les navigations antiques”, *Archeologia* 37: 77-80.
- (1974-5): “L'île de Herné (Golfe du Rio de Oro) et l'identification de l'île de Cerné des Anciens”, *Almogaren* v-vi: 328-331.
- MILLÁN LEÓN, J. (1998): *Gades y las navegaciones oceánicas en la Antigüedad (1000 a. C. - 500 d. C.)*, Écija.
- MONTEAGUDO, L. (1950): “Casiterides”, en *Emerita* 18: 1-17.
- (1953): “Oestrymnides y Cassiterides en Galicia”, en *Emerita* 21: 241-248.
- (1957): “Carta de Coruña Romana”, *Emerita* 25, p. 14 y ss.
- MONTESDEOCA MEDINA, J. M. (2000): *Los islarios de la época del Humanismo: el 'De Insulis' de Domenico Silvestri*, Tesis. Universidad de La Laguna.
- MUND-DOPCHIE, M. (1988): “Les humanistes face aux ‘Gorilles’ d'Hannon”, en *Prose et prosateurs de la Renaissance (Mélanges R. Aulotte)*, París, pp. 331-341.
- (1995a): *La fortune du Periple d'Hanon à la Renaissance et au XVII^e siècle*, Namur.
- (1995b): “L'ultima Thule dans l'imaginaire occidental. Les métamorphoses d'une île réelle en un pays fabuleux”, en *Cuadernos del Cemyr* 3: 119-37.
- (2009): *Ultima Thule. Histoire d'un lieu et genèse d'un mythe*, Ginebra.
- ORIA SEGURA, M. (2005): “Más allá de las columnas de Heracles. El acercamiento del mundo atlántico al mediterráneo en la mitología clásica”, en *Fortunatae Insulae*, Sta. Cruz de Tenerife, pp. 25-36.
- ORLANDI, G. (1987): “L'esplorazione dell'Atlantico nell'alto Medioevo”, en *Columbeis*, 2, pp. 106-116.
- PAJAUD, D. - LORENZ, J. (2002): “Les îles dans l'imaginaire de l'homme: fondement géologique”, en M. PELLETIER, *Les Îles du mythe à la réalité*, París, pp. 81-86.
- PANCORBO, L. (2006): “Hanón y la isla de los gorilas”, en *Sociedad Geográfica Española* 26: 34-39.
- PINTO, A. (ed.) (2001): *Los viajes de Sir John Mandeville*, ed. Cátedra, Madrid.
- PLÁCIDO, D. (2009): “Las Islas Casitérides, en los límites de la realidad”, en *Studia Historica. Historia Antigua* 27: 49-56.
- QUINN, D. B. (1989): “Atlantic Islands”, en J. DE COUREY (ed.), *Atlantic Visions*, Dublin, pp. 77-93.
- RAMIN, J. (1974): “Ultima Cerne”, en *Mélanges-R. Dion*, París, pp. 439-449.
- (1976): “Le périple d'Hannon”, *Latomus* 35: 791-804.
- REYES, A. (1960): *Última Tule*, México.

- SÁNCHEZ, J. P. (1996): *Mythes et légendes de la conquête de l'Amérique*, P. U. de Rennes.
- SANTANA, A. Y OTROS (2002): *El conocimiento geográfico de la costa noroccidental de África en Plinio: la posición de Canarias*, Hildesheim.
- SANTANA, A. - ARCOS, T. (2002): "El conocimiento del Océano en la Antigüedad", en *Eres* 10: 9-59.
- (2005): "Canarias en la *Historia Naturalis* de Plinio el Viejo", en *Fortunatae Insulae*, Sta. Cruz de Tenerife, pp. 73-82.
- (2006): "Las dos islas Hespérides atlánticas (Lanzarote y Fuerteventura, Islas Canarias, España) durante la Antigüedad: del mito a la realidad", en *Gerión* 24: 85-110.
- SANTANA HENRÍQUEZ, G. (1997): "El mito griego de Océano y las islas del Atlántico", en *História das Ilhas Atlânticas*, vol. II, Madeira, pp. 199-218.
- SCHMITT, PH. (1968): "Connaissance des Îles Canaries dans l'Antiquité", *Latomus* 27: 362-391.
- SCHOO, J. (1938-9): "Herakles in fernen Western der alter Welt", en *Mnemosyne* 7: 5-22.
- SENAC, R. (1966): "Le périple du Carthaginois Hannon", en *Lettres d'Humanité* 25: 510-538.
- SORRENTINO, A. (1980): "Su alcuni nomi di Ceylon", en *AION* 2: 187-94.
- SPANUTH, J. (1985): *La Atlántida (en busca del continente desaparecido)*, ed. Orbis, Barcelona.
- SUÁREZ PIÑEIRO, A. M. (2002): "Galicia, ¿en la *Ora Maritima* de R. F. Avieno?", en *Cuadernos de Estudios Gallegos* 115: 9-26.
- THEVENIN, R. (1952): *Los países legendarios ante la Ciencia*, Barcelona.
- TMARZIZET, K. (1997): *Djerba. L'île des rêves*, Túnez.
- UBIETO ARTETA, A. (1974): *Idrisi. Geografía de España*, Valencia.
- VAN DUZER, C. (2006): "From Odysseus to Robinson Crusoe: A Survey of Early Western Island Literature", en *Island Studies Journal* 1: 143-162.
- (2008a): "The Voyage of Trezenzonio to the Great Island of Solstice: English Translation and Commentary", *Folklore* 119: 335-345.
- (2008b): "The History of the Azores as *Insulae solis* or Islands of the Sun in 16th. Century Cartography", *Terrae Incognitae* 40: 29-46.
- WAGNER, C. G. (2000): *Cartago. Una ciudad. Dos leyendas*, Madrid.
- YARZA LUACES, J. (1995): "La isla: metáfora e imagen visual", en *Cuadernos del Cemyr* 3: 59-92.



SOBRE LA PERSECUCIÓN DE ALMANZOR
CONTRA LOS CRISTIANOS DE ESPAÑA.
TEXTO Y CRÍTICA TEXTUAL EN EL *DIKR BILĀD AL-ANDALVS*

Ricardo Martínez Ortega
Universidad de La Laguna

RESUMEN

Identificación y localización de los lugares que fueron objetivo militar de Almanzor (978-1002), según *Una descripción anónima de al-Andalus (Dīkr bilād al-Andalus)*.

PALABRAS CLAVE: Almanzor. Toponimia Hispánica medieval.

ABSTRACT

«Regarding Almanzor's chasing against Spanish christians. Text and textual Criticism on *Dīkr bilād al-Andalus*». Identification and location of Almanzor's military target-places (978-1002), after *An anonymous description of al-Andalus (Dīkr bilād al-Andalus)*.

KEY WORDS: Almanzor. Medieval Spanish place names.

τοῖς ἔργοις πιστεύετε (Jn 10,38).
“Les hizo mucho mal e les estrago la tierra”.

0. Introducción.

Las campañas del *Hāḍīb* Almanzor (*al-Manṣūr*, 978-1002) —cincuenta y dos, según el primado don Rodrigo Jiménez de Rada¹— siguen despertando el interés de los investigadores en los últimos años. Algunos trabajos añaden alguna novedad por la aparición de alguna noticia y otros creen aportar nuevos puntos de vista. Pero, a pesar de los títulos sugerentes de algunos libros, sus aportaciones son de un valor desigual.

Así, según mi opinión, el libro excelente de Laura Bariani sobre Almanzor (2003), a pesar de sus 298 páginas, no entra en la localización de las batallas, ni siquiera en la duda sobre el lugar de la muerte de Almanzor, siendo tan contradictorias las noticias. Conforme a mi punto de vista, tampoco el trabajo de Juan Castellanos (2003) con sus 194 páginas se enfrenta propiamente al texto, aunque, por el contrario, realiza un trabajo considerable de recopilación y resumen de trabajos anteriores al suyo, aportando la valiosa visión de un militar.

En definitiva, es preciso acercarse a la materia con los conocimientos oportunos sobre toponimia medieval hispánica y con la metodología apropiada, pues permitirán ordenar con mayor precisión unos elementos que son tan imprecisos.



De este modo, encontramos en *Una descripción anónima de al-Andalus (Dīkr bilād al-Andalus)* que solamente se utiliza un manuscrito (redacción *post* s. XIV), como justifica Luis Molina en un artículo previo (1981: 209-263; aquí, p. 221): “siendo muy pocas las lagunas que presenta en el pasaje que editamos, no hemos juzgado imprescindible aguardar a confrontarlo con el otro manuscrito para dar a la luz este trabajo”. El mismo autor recurrirá, aunque someramente, a un segundo manuscrito (1982: 467-472; aquí, p. 467): “hemos creído oportuno redactar esta breve *Addenda* para que nuestro estudio sobre las campañas de Almanzor quede completo. A continuación reseñamos las adiciones y correcciones que es preciso hacer a nuestro artículo (...)”.

Queda claro, pues, que la ausencia de ediciones críticas de los autores arábigos es uno de los mayores inconvenientes para el estudio del contenido de sus obras.

Esta carencia también se da en ediciones de textos históricos castellanos, en los que a cada paso se encuentran lecturas aberrantes, debido al simple hecho de utilizar un solo manuscrito, a pesar de conocer la localización de todos los manuscritos de los que se tenga noticia. Esto ocurre, por ejemplo, con la *Crónica de Veinte Reyes*, en la que los editores reconocen (1991: 14): “Por eso no intentamos aquí, en ningún caso, un estudio definitivo o novedoso, imposible sobre el texto de un solo manuscrito, que pretenda resolver los intrincados problemas cronísticos”.

Aclarado este punto, resulta evidente que las campañas de Almanzor tienen un proceso de gestación y realización, que puede seguirse. Veamos los puntos en los que es posible afinar la localización e identificación de estos objetivos con el estudio del texto y solucionar algunos problemas de crítica textual².

1. Las campañas 1^a, 2^a y 3^a (La apertura del primer camino).

Su primera algarzúa fue la de *al-Hamma* (Baños), en la que conquistó el castillo de *al-Hamma* y consiguió dos mil cautivas.

La segunda, la de Cuéllar, que conquistó, cautivando a sus habitantes.

La tercera, la de Salamanca, que conquistó, así como el castillo de *al-Māl*.

¹ Jiménez de Rada (Rudericus Ximenii de Rada, *Historia Arabum*, 1993: 49, ll. 24-26:) “et in isto annorum spatio quinquagesies et bis exercitum Christianorum finibus perduxit, et eos multis afflictionibus coartavit”. No ofrece ninguna variante de este texto la edición más reciente de esta *Historia Arabum* (1999: 87-149). Así traduce este pasaje la edición de *La Estoria de España de Alfonso X*: “Et duro Almanzor en este poderío veynte e seys años; e en el espacio destos años fizo el sobre cristianos cinquenta e dos huestes en que les fizo mucho mal et les estrago la tierra” (Mariano de la Campa Gutiérrez, 2009: 327, l. 31).

² Para comprender la disposición espacial de los topónimos es conveniente, en primer lugar, tomar una visión de conjunto, por ejemplo, con el *Mapa General de España* (Península Ibérica, Baleares y Canarias), E. 1:1.250.000, Instituto Geográfico Nacional, 2008. Posteriormente, es conveniente un acercamiento con la *España Digital. Carta Digital de España*, Versión 2.5.2 C, Centro Geográfico del Ejército, edita Ministerio de Defensa, Secretaría General Técnica, Madrid, 2005, 2 CD-ROM + llave hardware para puerto USB. Contiene, sin embargo, erratas.

Molina acepta que la 1ª (año 977) sea la de *al-Hamma* (editado: حصن الحمة) o Baños de Ledesma (Salamanca). Dice que la 3ª es la de Salamanca así como el castillo de *al-Māl*. Sin embargo, dice que la 2ª fue la de Cuéllar (Segovia) por la presión evidente del paleógrafo J. M. Ruiz Asencio “que fue el primero que propuso identificarlo con Cuéllar” (Luis Molina, 1981: 239). Tal es la influencia de quienes son los primeros en realizar una propuesta o alcanzar mayor difusión por uno u otro motivo. Pero también dice que “el Bayān registra el topónimo bajo la forma Mūla” (Luis Molina, 1981: 238). Molina edita قولر, que parece recordar al escriba el Cúllar de Granada junto al río del mismo nombre, y en su segundo artículo dice: “R da para Cuéllar la grafía قولك

Si nos fijamos en el mapa, se ve el intento de acercamiento de Almanzor a Salamanca en la búsqueda de una ruta. Es evidente que Cuéllar (Segovia) no es esa vía de penetración (la distancia entre Salamanca y Cuéllar es de 140 km). Esa 2ª campaña es la actual pedanía de **Muela** (mun. Pinofranqueado, Cáceres)³, en la raya de la provincia de Salamanca, entre Robledo y Pinofranqueado. Obsérvese sobre el mapa que a solo 5 km se encuentra el significativo nombre de Caminomorisco (municipio).

La ũ larga está notando el incipiente diptongo “ue”. Creo que por la misma razón se ha de rechazar la propuesta de identificación de la campaña 1ª ya en Salamanca. Es otro topónimo: **Baños de Montemayor** (Cáceres)⁴, que está en la misma latitud que Muela, e igualmente en la misma raya con Salamanca, a un paso de Puerto de Béjar (Salamanca). En este punto precisamente los estudiosos sitúan la *mansio* de la vía 24 del *Itinerarium Antonini* (434,1) entre *Ad Lippos* y *Capara*, perteneciente al ámbito de los vetones⁵. Es obvio que Almanzor habría de utilizar las calzadas existentes, construidas por los romanos. Castellanos es partidario de los que creen que se refiere a La Muela, cerca de Calatañazor (Soria) (Juan Castellanos Gómez, 2003: 68.).

En cuanto a *al-Māl* (editado: حصن المال), Molina en el “Índice de nombres geográficos” del libro lo presenta como “No identificado” (Luis Molina, 1983, t. II: 290, s. v.). Tampoco Maíllo ofrece una identificación, a pesar del carácter monográfico de su obra (Felipe Maíllo Salgado, 1994: 69). Un documento de Alfonso VI (1065/1072-1109) en donación a la catedral de Salamanca del año 1107 recoge

³ Véase *Mapa General*, E. 1:50.000. Hoja de CASAR DE PALOMERO 11-23 (574). Servicio Geográfico del Ejército, 1986. Designación del punto “Muela” con de 100 metros: 272662. Está situada a unos 466 m de altitud. Tiene unos 69 habitantes (dato de 2009).

⁴ Véase *Mapa General*, E. 1:50.000. Hoja de HERVÁS 12-23 (575). Servicio Geográfico del Ejército, 1985. Designación del punto “Baños” con aproximación de 100 metros: 573672. La señal geodésica está situada en 708 m. Tiene unos 751 habitantes (dato de 2010). Esta misma localización era la propuesta por Lévi-Provençal (cf. Alberto Cañada Juste, 1993: 26).

⁵ Véase Unión Académica Internacional, 1993: 72, s. v. “CAELIONICCO”. Véase igualmente (es más exhaustivo) José Manuel Roldán (dir.), 2006: 180, s. v. “Caelionico”.

este nombre en la forma del río (José Luis Martín Martín *et alii*, 1977, doc. n.º 4, p. 86): “*in rivulum de Almar*”, **Almar**, afluente del Tormes. No tengo noticias de que en alguna de las poblaciones que riega este río se conserven restos fortificados que pudieran identificarse certeramente con el objetivo de Almanzor.

Creo que solamente el municipio de **Ventosa del Río Almar** (Salamanca) podría responder a la situación de un castillo, por su altitud de unos 854 m, ya que los lugares que reciben el nombre de “Ventosa” suelen tener un castro o castillo. Aparece en el conocido *Reportorio* de Villuga (1546)⁶, mostrando el camino antiguo (la distancia entre Salamanca y Ventosa es de 30 km por la carretera actual, sin pasar por Huerta):

A Peñaranda media. (Peñaranda de Bracamonte) / A Ventosa III. (Ventosa del Río Almar) / A Huerta II. (Huerta) / A Salamanca II.

2. La campaña 4ª y la inaprensible *al-Dāliya*.

La cuarta, la de *al-Dāliya*, del país de Barcelona.

La quinta la de Ledesma, en la que fue derrotado Borrell, rey de los *Ifran̄y*. Regresó a Córdoba con tres mil cautivas.

Ciertamente esta campaña ha causado una gran confusión entre todos los estudiosos, ya que el manuscrito añade al topónimo la determinación “del país de Barcelona”. Se ha de advertir que la campaña 5ª es la de “Ledesma (¿), en la que fue derrotado Borrell, rey de los *Ifran̄y*”. El interrogante es mío. Aquí hay algo que no concuerda: ¿no será que el copista por algún fallo de la vista ha trasladado un inciso a un miembro inapropiado? Así es. El “del país de Barcelona” (4ª campaña) parece ser más bien Borrell (5ª campaña).

Molina vio que no se podían conciliar estas noticias con al-‘Udrī y prefirió “suponer que el autor del *Dīkr* introdujo la frase sobre la derrota del conde barcelonés por error (piénsese que la campaña precedente llegó hasta los alrededores de Barcelona)” (Luis Molina, 1981: 240).

Creo que el inciso de la 4ª campaña está ahí por error. Por lo tanto, *al-Dāliya* (الدالية) no está en los alrededores de Barcelona. Es una campaña totalmente distinta de la noticia de Borrell⁷.

⁶ Está en la p. 78, si no se cuentan las páginas del prólogo.

⁷ El mismo problema y con la misma palabra (Barcelona) se encuentra en las campañas 22ª y 23ª, ya que en la 22ª, tras acabar con “Sepúlveda” (editado شنت بليق) dice que finalmente “regresó por Barcelona matando y arrasando”, como si Almanzor no tuviera otra cosa que hacer. Ese inciso está vinculado a la 23ª campaña de Barcelona (editado بر شلونة). Si se mantiene el inciso, la identificación de “Sepúlveda” es, entonces, equivocada, porque lo que se propone es incoherente.

Solamente hay un lugar vinculado al objetivo de desmantelamiento de la repoblación en el río Duero y próximo a otro punto azotado por Almanzor como es Toro (Zamora). Se encuentra en un documento del año 1208 del rey Alfonso IX de León (1188-1230). Dice así⁸: “*ubi plantetis uineas inter Adalidam et Adalidam, in termino de Tauro, uidelicet, in ualle que a quibusdam nominatur Valis de Lupa*”.

Hemos de situarnos en el arroyo Adalia, al oeste de Toro. Dice Madoz que del despoblado Adalias permanecen unas ruinas en un alto sobre el camino que va de Toro a Matilla (la Seca)⁹. Existían, según el documento, dos (por eso el plural Adalias): uno estaría en el lugar actualmente llamado **Casa de Adalia** (mun. Toro, Zamora)¹⁰; el otro estaría más hacia el sur, antes de llegar al río Duero; a la mitad se encuentra el Arroyo de Valle de Valdeloba¹¹.

Mas la realidad se empeña en ofrecer otra posibilidad bastante razonable: no sólo existe este despoblado con dicho nombre, sino también una población actual en la ruta de otros lugares afectados por los ataques de Almanzor. Así, si salimos de Toro o de San Román de Hornija, llegamos a Pedrosa del Rey, y, desde ahí subimos hasta **Adalia** (Valladolid)¹², a unos 18 km. Aunque he de advertir que esta distancia por las carreteras actuales es muy superior a la distancia por los antiguos caminos. Este lugar perteneció a la Orden de San Juan de Jerusalén y se documenta en sus cartas de los años 1154 (doc. n.º 66), 1189 (doc. n.º 166) y 1208 (doc. n.º 199)¹³.

Resulta una tautología la secuencia de “*uineas*” y “*Adalidam*” del documento de Alfonso IX aducido, al reducirse al español *viña*. Por su parte, precisamente en Adalia se conserva la ermita de las Viñas¹⁴, aunque el mapa topográfico señala “Ruinas”, y muestra el Páramo de la Viñas. Con esto podemos cerrar perfectamente el valor etimológico de “Adalia” en lugares diferentes para rechazar las etimologías inapropiadas que se encuentran por doquier.

Esta aglutinación del artículo árabe con el sustantivo es una característica del castellano frente a otras lenguas romances como francés o italiano, o incluso

⁸ Recientemente ha sido editado por Manuel Lucas Álvarez, 1997: doc. n.º 151, p. 351, ll. 10-11. También en María Teresa González Balasch, 2004: doc. n.º 31, p. 124, ll. 8-9.

⁹ Pascual Madoz, 1845-1850: t. 1, p. 79, s. v. “ADALIAS”, [Ed. facsímil de ZAMORA, 1984: 25].

¹⁰ Véase *Mapa Militar de España*, E. 1:50.000. Hoja de TORO 14-15 (370). Servicio Geográfico del Ejército, 1990 (3ª edición). Designación del punto “Casa de Adalia” con aproximación de 100 metros: 968027.

¹¹ Véase *Mapa Militar de España*, E. 1:50.000. Hoja de TORO 14-15 (370). Designación del punto “Valle de Valdeloba” con aproximación de 100 metros: 947996.

¹² *Mapa Militar de España*, E. 1:50.000. Hoja de TORDESILLAS 15-15 (371). Servicio Geográfico del Ejército, 1987 (3ª edición). Designación del punto “Adalia” con aproximación de 100 metros: 235133. Está situada a una altitud aproximada de 784 m. Tiene unos 67 habitantes (dato de 2006).

¹³ Carlos de Ayala Martínez (1995), respectivamente: “*de omni illo regalengo quod habeo in Adalia, que est circa Muzonti*” (se refiere al vecino San Cebrián de Mazote); “*hereditatem quam in Adalia habeo*”; “*dimittimus illam hereditatem de Adalia ad Hospitalem*”.

¹⁴ Pascual Madoz, 1845-1850: t. 1, p. 79, s. v. “ADALIA”. [Ed. facsímil de VALLADOLID, 1984: 23: “la otra dist. 1/4 hora bajo la advocación de N. Sra. de las Viñas”].

frente a otras lenguas españolas como el catalán. Aunque coexisten sustantivos y topónimos sin el artículo árabe o con él.

En conclusión, creo que esta campaña se refiere al despoblado de Adalias zamorano por su proximidad al río Duero y a Toro, aunque no se puede descartar en modo alguno la posibilidad de la Adalia vallisoletana. La propuesta de la arabista Bramón, a pesar de su contundente expresión¹⁵, no me parece apropiada.

3. La campaña 9ª.

La novena, la de al-Buḥayra (La Laguna?).

Molina (1981: 241-242) considera a este lugar como no identificado y lo vincula “con toda seguridad” con la campaña que al-‘Udrī denomina ‘de la Traición’ y, por tanto, la relaciona con Atienza (Guadalajara). Es seguido por Castellanos (2003: 74-75). Sin argumentación el Padre Martínez (2005: vol. II, p. 494) propone situar este lugar como hipótesis en el despoblado Las Lagunas, mun. de Villálvaro (Soria), a 9 km de San Esteban de Gormaz.

Sin embargo, la asociación de este topónimo (editado: البحيرة) que propone Molina es puramente arbitraria, porque no hay nada sobre lo que apoya esa vinculación. Por el contrario, el redactor establece un segmento con la anterior campaña (8ª) de Algeciras (Cádiz). Este vínculo aparece en una obra posterior en verso, esto es, el *Poema de Alfonso Onceno* con la forma “Albofera”¹⁶. Toma la variante “Albuhera” en la *Gran Crónica de Alfonso XI*¹⁷. Es el mismo lugar del que habla la *Descripción* sobre Algeciras (Molina, 1983; t. II, p. 74, § 84)¹⁸: “en sus cercanías se halla la Laguna (*al-Buḥayra*), que vale ella sola por todo al-Andalus”. Parece que este lugar no es otro que el que los mapas actuales llaman **Antigua Laguna de la Janda**. Como punto de referencia tomo el significativo Cerro de la Laguna (mun. de Tarifa)¹⁹.

¹⁵ Dice: “No creo que haya que dudar de la propuesta de identificación que acabo de exponer”. Dolores Bramón, 1994: 126.

¹⁶ Edición de Juan Victorio (1991): v. 1300a (*véngase al Albofera*), 1332d (*por ir a las Alboferas*), 1334d (*con todas las Alboferas*), 1344c (*en canpos de la Albofera*), 1408a (*A Albofera non ire*), 1414d (*nin vernán a la Albofera*).

¹⁷ Edición crítica de Diego Catalán (1976): vol. 2, p. 392 (*e vos vayades a la Albuhera*), p. 395 (*e con vuestras señas al campo del Albohera*), p. 404 (*non querian partir de allí ni ver al Albuhera*).

¹⁸ Véase *Cartografía Militar de España, Mapa General*, E. 1:50.000. Hoja de LA LÍNEA 14-48 (1078). Servicio Geográfico del Ejército, 1989 (4ª edición). Designación del punto “Algeciras” con aproximación de 100 metros: 798013.

¹⁹ *Mapa Militar de España*, E. 1:50.000. Hoja de TAHIVILLA 13-47 (1074). Servicio Geográfico del Ejército, 1989 (6ª edición). Designación del punto “Cerro de la Laguna” con aproximación de 100 metros: 500135.

4. Las campañas 10^a, 11^a y 13^a.

La décima, la de Almunia.

La decimoprimer, la de *Qalbilīš*, que dejó despoblada al matar a todos los hombres que halló y apresar a las mujeres y a los niños.

La decimotercera, la de Calatayud, que conquistó; tras haber cautivado a sus habitantes regresó.

Dejamos las campañas inmediatas hasta la 10^a, en la que los estudiosos han ofrecido diferentes posibilidades, por lo cual Molina concluye (1981: 242): “con los datos que poseemos es difícil decidirse por una u otra localidad (La Almunia de Doña Godina y Armuña de Tajuña”. Es más categórico Martínez Díez (2005: vol. II, p. 495): “ninguna de las dos nos convence: la primera por su distancia de Córdoba...; la segunda porque carece de toda importancia y fortificación”. Sin embargo, estos datos son suficientes desde el momento en que localizamos el punto siguiente. La campaña 10^a es **La Almunia de Doña Godina** (Zaragoza), una de las opciones que proponían²⁰.

La clave está en solventar la cuestión de la 11^a campaña, editada como *Qalbilīš* (editado: *قلبليش*) por Molina. Seco de Lucena propuso Canillas (Toledo) y el paleógrafo Ruiz Asencio se inclinó por Canales (despoblado al norte de la provincia de Toledo). Molina prefiere la primera. J. Castellanos no tiene dudas (2003: 76): “El topónimo castellano de Qalbilis corresponde con toda probabilidad al de Canales”.

Sin embargo, ambas propuestas carecen de sentido. En primer lugar, Canillas era punto insignificante (un cuarto de aperos, por así decir) a unos pocos km al norte de la ciudad de Toledo y, por lo tanto, en el ámbito de la dominación musulmana. En segundo lugar, Canales fue precisamente una torre que controlaba el camino del norte y estaba, como es obvio, en manos musulmanas a pocos km de Toledo (unos 34 km). Ambos eran puntos muy alejados de las posibilidades cristianas, imposibles de defender por una pequeña guarnición.

La simple *inmutatio* (ق por ب) de una letra en una palabra es la que ha causado que los estudiosos diesen estos rodeos.

La 11^a campaña de *Qalbilīš* (editado: *قلبليش*) se corresponde con la antigua *Bilbilis*, situada en el cerro de La Bámbola, junto a la pedanía de Huérmeda²¹, próximo a Calatayud (Zaragoza). Se encuentra también como *mansio* entre las calzadas del *Itinerarium Antonini* (437,3 y 439,1) (Roldán, 2006: 152, s. v. “*Bilbilis*”).

La distancia entre Calatayud y La Almunia de Doña Godina es de unos 29 km. En las proximidades de La Almunia de Doña Godina (hacia el norte del

²⁰ La consulta de la documentación latina medieval no aporta ninguna pista, porque es muy posterior (Ángel Canellas, 1962; edición facsímil, 2005).

²¹ Véase *Mapa Topográfico Nacional, MTN 50*, Hoja de CALATAYUD 409 (25-16). Instituto Geográfico Nacional, 2006. Coordenadas de “Huérmeda”: 41° 22'50" N, 1° 35' 25" O.



Polígono Industrial La Cuesta) se encontraría la antigua ciudad ibérica de *Nertobriga* que aparece precisamente como *mansio* en el *Itinerarium Antonini* (437,4 y 439,2) (Roldán, 2006: 665, s. v. “*Nertobriga*. 1”). Esta antigua ciudad romana de *Bilbilis* fue reutilizada por los cristianos en su tímido avance al igual que *Clunia*, *Vxāma*, *Conimbrīga* y otras muchas.

La 13ª campaña será precisamente Calatayud (editado: قلعة أيوب).

5. Las campañas 26ª, 27ª y 28ª.

La vigesimosexta, la de Condeixa; la conquistó el mismo día que acampó ante ella incendiándola y arrasándola posteriormente. A continuación se trasladó a Coimbra, cuyos arrabales incendió. De allí emprendió regreso a Córdoba.

La vigesimoséptima, otra de Coimbra.

La vigesimooctava, otra de Coimbra, acampó ante ella y, tras haberla asediado durante dos días, la conquistó al tercero, destruyéndola y apresando a sus habitantes. Seguidamente emprendió el camino de regreso.

También es problemática la identificación de las campañas 26ª, 27ª y 28ª en las que se procede a identificar *Qlmīra* (editado: قلميرة) con la moderna Coimbra (Portugal). Pero, en verdad, las ruinas de la antigua *Conimbriga* se encuentran ciertamente a menos de 20 km al sur de esa ciudad, en Condeixa-a-Velha (Roldán, 2006: 38, s. v. “*Aeminium*” y 297, s. v. “*Conimbriga*”).

La “Coimbra moderna” está emplazada en el lugar en donde se sitúa la antigua *Aeminium*. Así la *Crónica Albeldense*, al narrar la actividad repobladora de Alfonso III (866-910) distingue claramente entre *Eminium* y *Conimbrīga*, pues dice en esta primera versión de la crónica escrita en 881²²: *Conimbriam ab inimicis possessam eremauit et Gallecis postea populauit (...) Hurbes quoque I Bracarensis, II Portucalensis, III Aucensis, IIII Eminiensis, V Uesensis VI atque Lamecensis a Christianis populantur*. Se dice que a partir del siglo VI, *Conimbriga* pasó a dar nombre a *Aeminium*, pero es claro que la *Crónica Albeldense* no participa de ese cambio, por lo que se puede dudar de esa fecha.

Ambas poblaciones están registradas como mansiones en el *Itinerarium Antonini*: *Aeminium* (421,5) y *Conimbrīga* (421,4)²³.

²² Juan Gil Fernández - José Luis Moralejo - Juan Ignacio Ruiz de la Peña, 1985: 176-177, párr. 15,12, ll. 14-17. La traducción española de este pasaje se encuentra en la página 251: “También son pobladas por los cristianos las ciudades siguientes: la primera Braga, la segunda Oporto, la tercera Orense, la cuarta **Eminio**, la quinta Viseo, y la sexta Lamego”. La traducción de “*Aucensis*” por “Orense” es, en mi opinión, un error grave de varios estudiosos. El *Chronicon Lusitanum* (Enrique Flórez, 1758, “*XII. Chronicon Lusitanum*”, t. XIV, p. 403, desde la línea -7 hasta -2) recoge el mismo texto.

²³ En el *Thesaurus Linguae Latinae* entra como *Aeminium*, “*in Lusitania oppidum et flumen*” (vol. I, fasc. V, col. 969).

Sin embargo, observo graves inconvenientes para aceptar la identificación con Coimbra, ya sea la antigua, ya sea la nueva, por más que haya sido aceptado por todos los estudiosos que he consultado. En la 26ª, no parece lógico que, estando en Condeixa, se traslade a Coimbra, que sería el mismo lugar. Por otra parte, la fonética es tan distinta que en el texto árabe se lee claramente otra cosa, esto es, *Qlmīra* (editado: قلميرة). Este es un lugar próximo que en la actualidad se llama **Cumeeira** (*Qlmīra*), a unos 12 km al sur de Penela (distrito de Coimbra) y unos 28 km al sur de Condeixa. Parece clara la etimología latina sobre *culmen*. Un poco más al sur se encuentran lugares alusivos a la dominación musulmana como Serra do Mouro o Almoster (*monasterium*, palabra de la que se hablará en las campañas 39ª y 41ª).

No sabemos si el autor del informe sobre las campañas de Almanzor quiso designar en alguna de las tres campañas el nombre de Coimbra, ya que podría ser un objetivo razonable. Sin embargo, lo que tenemos es que el redactor de la obra anónima recoge en tres ocasiones la misma palabra que ha sido editada de la manera expuesta.

6. La campaña 34ª.

La trigésimocuarta, la de Osma y Alcubilla, de Castilla (*Qaštāla*); sometió y arrasó el país de Castilla, llegando hasta el país de los vascones. Conquistó la ciudad de Osma y la pobló con musulmanes para hostigar a los cristianos, pues era su punto más avanzado. A continuación regresó a la ciudad de Alcubilla y la destruyó. En esta campaña mató a su hijo ‘Abd Allāh.

Como dije más arriba, la carencia de ediciones críticas de los autores árabes es el principal problema al que se enfrenta el investigador que desee discernir la verdad de los mismos. Pero, también, la interpretación de los traductores de esos textos es otro grave inconveniente. No puede ser de otro modo, pues se parte de textos inseguros. Así, la traducción de Molina de la trigésimo cuarta campaña dice (1983: t. II, p. 199): “la de Osma y Alcubilla, de Castilla (*Qaštāla*)”. Osma (*Vxāma Argaela*, editado: وخشمة) es una *mansio* de la vía 27 del *Itinerarium Antonini* (441,2).

Molina identifica esta Alcubilla con Alcubilla del Marqués (a unos 5 km de Osma) y, por otro lado, muestra una coma que separa “Alcubilla” con respecto a “de Castilla”. Pero esa separación parece artificial. Por un lado, se dice que Osma era el punto más avanzado de los cristianos.

Por otro lado, indica que llegó hasta el país de los vascones (editado: بلاد البشكنس). Este enigmático “país de los vascones” ha de ser visto en el contexto concreto de esta proposición. Se podría traducir (editado: بلاد البشكنس) como “una tierra de unos vascones” o más correctamente “puebla” o “pobladura”, uno de los términos típicos de repoblación medieval, como puede ser el topónimo Valladolid (compuesto con بلاد).

Es evidente que el informador se está refiriendo a un punto concreto, no alude a un espacio genérico de un grupo indefinido. Esos “vascones” que vivían en esa zona habrían dejado su memoria en el apellido de Zayas de **Báscones** (mun.

Alcubilla de Avellaneda, Soria)²⁴, a unos 24 km de Osma por las carreteras actuales. Ese punto concreto del cronista árabe está señalado en el mapa topográfico bajo el nombre, claro está, del pago de **Báscones** al sur de la población mencionada.

A la vista de estos resultados, acaban por parecer meras conjeturas en este punto, las palabras del Padre Gonzalo Martínez (2005: vol. II, p. 522): “llegó en su avance hasta el país de los vascones, que eran los súbditos del rey de Pamplona. Esto significa que pudo progresar hacia tierras de Lara y establecer contacto con gentes del reino de Pamplona en los límites de Cameros”. Aquí se muestra perplejo Castellanos y concluye (2003: 103): “Hasta el momento creíamos que las relaciones con el vascón Sancho Garcés II Abarca eran cordiales. Desconocemos las causas de esta posible ruptura”. Como digo, ni hubo los contactos de los que habla el Padre Gonzalo ni la ruptura de Castellanos.

Finalmente dice que “regresó a la ciudad de Alcubilla y la destruyó”. Lo más obvio es identificar este lugar (editado: القبيلة) con Alcubilla del Marqués como hace Molina, a unos 6 km de Osma. A este lugar parece aludir el *Poema de Mio Cid* (Montaner - Rico, 2007: 28 y 369) v. 399:

Pasó por Alcobiella que de Castiella fin es ya.

Pero pudiera referirse a Alcubilla de Avellaneda²⁵, aunque es mucho menos probable. Ahí se han encontrado restos correspondientes a una villa romana y restos de la vía 27 del *Itinerarium Antonini* entre *Clunia* y *Vxāma* (Roldán, 2006: 56, s. v. “*Alcubilla de Avellaneda*”). Creo que los datos son insuficientes para identificarlo con una de estas opciones de forma irrefutable.

7. Las campañas 44^a y 45^a.

La cuadragésimacuarta, la de *Batrīsa*, en la que murieron de sed setecientos hombres de su ejército.

La cuadragésimoquinta, la de San Román, en la que realizó una gran matanza y obtuvo muchos cautivos, regresando posteriormente...

Realmente, ninguna de las campañas ofrece datos complementarios como podría ser el añadido de hidrónimos u orónimos que coadyuvaran para la identificación certera de los topónimos.

Pero se observa que el relato o narración de las campañas se realiza de una manera que he verificado en otros documentos medievales, es decir, la exposición

²⁴ Véase *Mapa Militar de España*, E. 1:50.000. Hoja de PEÑARANDA DE DUERO 20-14 (347). Servicio Geográfico del Ejército, 1990 (2ª edición). Designación del punto “Zayas de Báscones” con aproximación de 100 metros: 776140. Altitud, 923 m. Parece que en la actualidad sólo hay 6 habitantes.

²⁵ Véase *Mapa Militar de España*, E. 1:50.000. Hoja de PEÑARANDA DE DUERO 20-14 (347). Servicio Geográfico del Ejército, 1990 (2ª edición). Designación del punto “Alcubilla de Avellaneda” con aproximación de 100 metros: 748195. Altitud 926 m, con unos 161 habitantes en la actualidad.

mediante la segmentación de toda la línea que el conjunto va a describir y, por otro lado, la alternancia de segmentos de un extremo u otro, extraídos de esa línea de conjunto.

Sin embargo, la explicación es efectiva solamente cuando se acierta claramente con la línea y no se dan palos de ciego, como ocurre en la mayoría de los estudios que ha generado este problema. Repito: la clave está en **segmentación** y la **alternancia**²⁶.

Así, la campaña 44^a, llamada de *Baṭrīsa* (editado: بطريسة) acaba por desconcertar a todos. Molina presentó en su artículo este punto con un interrogante (1981: 259). Molina (1983: t. II, p. 286), en el “Índice de nombres geográficos” de su traducción pone entre paréntesis el interrogante “¿Pedriza?”. El Padre G. Martínez (2005: vol. II, p. 556) se limita a decir que “no contamos con ningún dato geográfico”.

Ciertamente esta frase del Padre Gonzalo se puede aplicar a todas y cada una de las campañas. Todas las argumentaciones que conozco se basan en tomar datos externos al documento y a las campañas.

El fundamento y punto de partida de la identificación y localización son los datos que ofrece el estudio intrínseco del documento, sobre el que se apoyarán o levantarán los datos extrínsecos. Lo habitual en muchos estudiosos es comenzar a erigir las vigas en terreno arenoso. Esto ocurre con el uso y abuso de los distintos “*anales*”. A veces, hasta el Padre Gonzalo (2005: vol. II, p. 536) reconoce que “esta es una mezcla de noticias inexactas y valiosa información”. Realmente estas palabras muestran que el hecho de utilizar unos “*anales*” como pruebas de fe, sin la necesaria prudencia y acribía, tal como ocurre con mucha frecuencia, es peligroso científicamente.

J. Castellanos acerca de *Baṭrīsa* reconoce (2003: 120): “ignoramos dónde se produjo”.

Para ello necesitamos conocer el siguiente punto: la campaña 45^a o de San Román (editado: شنت رومان). Molina identifica este lugar con San Román de Hornija (Valladolid). Por el contrario, el Padre Gonzalo dice (2005: vol. II, p. 556) que su colaborador en diversas publicaciones, el paleógrafo “Ruiz Asencio, con mayor acierto, situó el objetivo de esta expedición en el castillo y monasterio de San Román de Entrepeñas” (Santibáñez de la Peña, Palencia). El propio paleógrafo, en una nueva ocasión²⁷, reiteraba de forma categórica esta identificación al editar la colección diplomática de este monasterio (José Manuel Ruiz Asencio - Irene Ruiz

²⁶ Puede resultar útil al lector la imagen de una cadena desmembrada, que se va formando por diversos eslabones, que van uniéndose en distintos momentos, al tomarlos alternativamente de un tablero.

²⁷ Ya lo había propuesto, por ejemplo, en José Manuel Ruiz Asencio, 1987: 9-50, especialmente p. 12.

Albi - Mauricio Herrero Jiménez, 2000: 12): “sin duda conoció la destrucción en el transcurso de la 45 campaña de Almanzor contra la España cristiana”. Huelga decir que esa misma documentación no contiene ni una sola alusión a Almanzor o a la destrucción del monasterio. Se identifica efectivamente con **San Román de Hornija** (Valladolid)²⁸. Este lugar aparece en relación directa con Almanzor en el *Liber Sancti Iacobi* (José M^a Anguita Jaén, 2000: 394-399, s. v. “ORNIZ”).

A solo unos 12,5 km al nordeste se encuentra la población de **Pedrosa del Rey** (Valladolid)²⁹, es decir, *Batrīsa* (بطريسه).

Esto nos lleva a comprender esta concatenación de Almanzor, cuyo objetivo era la inutilización de cualquier asentamiento de población de la meseta castellana en las proximidades del río Duero: Zamora (6^a, 14^a, 21^a, 25^a y 30^a campaña); a unos 27 km al este, Adalia (5^a campaña); a unos 5 km al este, Toro (17^a, 30^a y 33^a campaña); a unos 11 km al este, San Román de Hornija (45^a campaña); a unos 12,5 km al nordeste, Pedrosa del Rey (44^a campaña); a unos 36 km al este Simancas (18^a campaña, editado: شنت مانكس). Se cree que en la proximidades de Toro había una ciudad vacea que aparece como *mansio* de la vía 24 (434,7) (Unión Académica Internacional, 1993: 43-44, s. v. “ALBOCELA, ARBOCALA, ARBVCALA”). Simancas (*Septimanca*) también es una *mansio* del *Itinerarium Antonini* de la vía 24 (435,2).

8. Las campañas 29^a y 32^a.

La vigesimonovena, la de *Burbīl*, que conquistó en un día, regresando a Córdoba con cautivos.

La trigésimosegunda, otra de *Burtīl*, acampó ante ella, la cercó y consiguió que sus habitantes se la entregaran mediante capitulación; destruyó el castillo y regresó.

En este punto de la línea, se ha de conectar con la campaña 29^a (*Burbīl*, editado: بر بيل) y 32^a (*Burtīl*, editado: بر تيل) que Molina (1983: t. II, p. 286, s. v. “*Burbīl*”) no se atreve a traducir, aunque en su “Índice de nombres geográficos” presenta entre paréntesis la identificación con el interrogante “¿Portillo de Soria?” y también la identificación con Portillo (Valladolid) que encontraba en Chalmeta. J. Castellanos admite: “nos inclinamos, sin excesiva convicción, a identificar este topónimo con la villa vallisoletana de Portillo”.

²⁸ Véase *Mapa General*, E. 1:50.000. Hoja de CASTRONUÑO 14-16 (398). Servicio Geográfico del Ejército, 1984. Designación del punto “San Román de Hornija” con aproximación de cien metros: 094948. La señal geodésica muestra una altitud de 677 metros. Tiene unos 386 habitantes (dato de 2010).

²⁹ Véase *Mapa Militar de España*, E. 1:50.000. Hoja de TORO 14-15 (370). Servicio Geográfico del Ejército, 1990 (3^a edición). Designación del punto “Pedrosa del Rey” con aproximación de cien metros: 160030. La señal geodésica está situada a 724 m de altitud. Tiene unos 205 habitantes (dato de 2010).

Se identifica con **Portillo** (Valladolid)³⁰. La distancia entre la última referencia (Simancas) y Portillo es de unos 28 km por las carreteras actuales. En las proximidades de Portillo se encuentra La Pedraja de Portillo, en donde hay restos de un poblado y de una posible vía (Unión Académica Internacional, 1993: 43-44, s. v. “PEDRAJA DE PORTILLO, LA”).

Entre los documentos más antiguos de la catedral de Palencia, se citan ambos lugares sucesivamente (Teresa Abajo Martín, 1986: doc. nº 9, p. 27, ll. 10-11): “*Portello, Septemmanca*” (en un documento de Fernando I (1037-1065) de 1059). Esto no ocurrirá más adelante cuando en las relaciones se añaden las nuevas poblaciones creadas.

9. La campaña 53ª.

La quincuagesimotercera, otra de Montemayor, en la que mató a diez mil enemigos y apresó a otros tantos.

Llegados a este punto hemos de dirigir nuestra reflexión hacia la 53ª campaña de Montemayor (editado: *منتيمور*) que no duda Molina en identificar con Montemor-o-Velho (distrito de Coímbra) en Portugal. No hay inconveniente en aceptar esta identificación de dicha campaña, ya que formaría la cadena atlántica de Cumeeira, Condeixa-a-Velha, Montemor-o-Velho. El Padre Gonzalo (2005: vol. II, p. 572) hace esta identificación con el aval de una anotación del comodín de los *Annales Portugaleses Veteres* que lo sitúan en el año 1000. Realmente el comodín de unos *annales* sirve para declarar *sanctus* cualquier asunto. Desde Condeixa-a-Velha hasta Montemor-o-Velho hay unos 24 km por carretera actual.

Sin embargo, existe otra posibilidad con este mismo nombre. Parece razonable que desde Portillo sigamos mirando hacia el este; a unos 13 km de distancia encontramos **Montemayor de Pililla** (Valladolid)³¹. Se han encontrado ladrillos y cerámica considerados medievales (Tomás Mañanes, 1979: 108, s. v. “*Montemayor de Pililla*”).

El siguiente punto hacia el este (tras Portillo y Montemayor de Pililla) es Sacramenia (Segovia) de la 20ª campaña (editado entre paréntesis, es decir “pasaje tomado de R por laguna en G”, según p. XXVII: *شجر مينة*). La distancia más corta por las carreteras actuales con Montemayor es de unos 50 km.

³⁰ Véase *Mapa General*, E. 1:50.000. Hoja de PORTILLO 16-16 (400). Servicio Geográfico del Ejército, 1987. Designación del punto “Portillo” con aproximación de 100 metros: 675933. Tiene unos 2591 habitantes (dato de 2010).

³¹ Véase *Mapa Militar de España*, E. 1:50.000. Hoja de QUINTANILLA DE ONÉSIMO 17-15 (373). Servicio Geográfico del Ejército, 1989 (2ª edición). Designación del punto “Montemayor” con aproximación de 100 metros: 784963. La señal geodésica marca 871 m de altitud. Tiene unos 1001 habitantes (dato de 2010).

La 22ª campaña es la de Sepúlveda (Segovia; editado: شنت بليق), identificada por Ruiz Ascencio. La distancia entre Sacramenia - Sepúlveda es de unos 33 km.

10. El enigma de la campaña 35ª (Montemayor y M.š.r.).

La trigesimoquinta, la de Montemayor; avanzó y acampó ante la ciudad de *M.š.r.*, que conquistó por las armas y la destruyó. Estaba construida con piedra y plomo y había sido capital de los *Išbān* y de los godos. Luego se encaminó hacia la ciudad de Montemayor, que asedió hasta que sus habitantes se le sometieron.

Es necesario un inciso, pues, sin duda, en este punto el avisado lector me advertirá que ya hemos apellidado la primera de las campañas de Almanzor, la de Baños, con un “Montemayor”, según la nomenclatura actual. Así es. Además se complica todo con la campaña 35ª, también de Montemayor. Se añade que Almanzor comenzó su acción predatora por la ciudad enigmática de *M.š.r.* (editado entre paréntesis: مئشر). Si seguimos el camino emprendido desde Baños de Montemayor (Cáceres) llegamos a **Montemayor del Río** (Salamanca)³², lugar que apellida a la anterior localización. La distancia es de unos 11 km solamente. En cuanto, al enigma de *M.š.r.* (مئشر), Molina duda en situarlo en Viseu (Portugal) (1981: 255-256; 1983: t. II, p. 292, s. v. “*M.š.r.*”).

Sin embargo, no hemos de ir muy lejos, como es obvio. A solo unos 15 km se encuentra esta voz que contiene una consonante bilabial sonora, una chicheante prepalatal sorda y una vibrante, esto es, **Béjar** (Salamanca)³³. La documentación latina del rey Alfonso VIII (1158-1214) presenta esta forma grafemática (Julio González, 1960: doc. 834): “*Beiar*”; la documentación castellana posterior recoge esta misma forma así como “*Bejar*” o “*Vejar*” (cf. Ángel Barrios García - Alberto Martín Expósito, 1986).

La descripción de la campaña califica la ciudad como “construida con piedra y plomo y había sido capital de los *Išbān* y de los godos” (Molina, 1983: t. II, p. 200). Estas palabras parecen como el trasunto de unas *Noticias históricas sobre Béjar (1735)* que dicen (Ángel Barrios García - Alberto Martín Expósito, 1986: 239-243; aquí, p. 240): “Evidénciase más su grandeza en el hallazgo de muchas monedas que he visto antiquísimas, ya romanas como de otras naciones, y principalmente se reconoce en los archeductos de su cañería antigua, formados de cuadradas piedras en que entran caños de la misma piedra”.

³² Véase *Mapa General*, E. 1:50.000. Hoja de MIRANDA DEL CASTAÑAR 12-22 (552). Servicio Geográfico del Ejército, 1989 (2ª edición). Designación del punto “Montemayor del Río” con aproximación de 100 metros: 544707. En el mapa está señalada la localización del castillo. La señal geodésica está situada en 678 m. Tiene unos 305 habitantes (dato de 2010).

³³ Véase *Mapa General*, E. 1:50.000. Hoja de BÉJAR 13-22 (553). Servicio Geográfico del Ejército, 1985. Designación del punto “Béjar” con aproximación de 100 metros: 652746. Está situada en una altitud aproximada de 962 m. Tiene unos 14785 habitantes (dato de 2010).

11. La campaña 36^a (Los lugares ocultos de *Būn.š* y *Qaštīliya*).

La trigesimosexta, la de *Būn.š*, Nájera y Alcocero. En ella conquistó la ciudad de *Būn.š* y la arrasó; acampó ante *Qaštīliya* y la cercó durante unos días hasta que consiguió tomarla por las armas; de allí se trasladó al país de los vascones, donde destruyó muchos castillos. Finalmente regresó a Córdoba con cinco mil cautivas. En esta campaña se dio el título de al-Manšūr.

Una vez que pudimos aclarar la campaña 41^a y anteriores, podemos ir hacia atrás y comprender al menos algún punto más de la 36^a (también en 16^a). Explica que conquistó la ciudad de *Būn.š* y la arrasó; acampó ante *Qaštīliya* y la cercó durante unos días hasta tomarla.

Molina (1981: 256-257) argumenta y dice que “hay que suponer que esas dos localidades no se hallaban en Navarra... *Tāyira* (léase *Nāyira*) y *Qašayro* parecen corresponder a Nájera y Alcocero (a dos kilómetros al sur de Bribiesca, prov. de Burgos), por lo que hemos de buscar *Būn.š* por esa zona: a unos 25 kilómetros N-NO de Nájera”. Dice que podría ser Briñas o Funes.

Castellanos (2003: 105) toma la opinión de Cañada Juste y hace la correspondencia con Briones (*Būn.š*), Nájera (*Tāyira*) y Cenicero (*Qašayro*).

El Padre Gonzalo Martínez se refiere a *Qaštīliya* como la “que hipotéticamente hemos identificado con Carcastillo”. Pero no ve la posibilidad de Alcocero por razones de su ubicación geográfica en medio de la Bureba (2005: vol. II, p. 523 y 524), aunque acepta Briñas.

En la zona de camino a Pamplona existe un lugar que en los documentos medievales aparece como *Vnsi* o *Unsi*³⁴, *Unse*³⁵. Este lugar se identifica con **San Martín de Unx** (Navarra)³⁶, que el informador trasladó como “بونش”. La *bā'* protética corresponde a un grupo inicial intercambiable como ocurre en español, por ejemplo, con “bueno-güeno-ueno”. Respecto a *Qaštīliya*, se podría aceptar por su proximidad la propuesta de Martínez con Carcastillo, pero por lo mismo sería aceptable en la misma latitud Castiliscar (Zaragoza) y Uncastillo (Zaragoza) o hacia el oeste Dicastillo (Navarra).

Sin embargo, cuando hace años estudié la obra de al-Idrīsī (1977: fasc. 7º, *Clima v, sectio prima*, p. 725, l. 7) observé que, sin la menor duda, se hacía referencia a **Estella** (Navarra)³⁷ con esta grafía قسطيلة (la variante que ofrece el editor

³⁴ Ángel J. Martín Duque, 1983: doc. n.º 66 (“*concedo illam uineam de Vnsi*”), doc. n.º 78 (“*Fortunio Lopiz in Punicastro et Unxi*”), doc. n.º 199 (“*in supradictauilla de Unsi*”; más adelante habla de “*uiam que uadit ad Holiti*” que se refiere a Olite).

³⁵ José Ángel Lema Pueyo, 1990: doc. n.º 72 (“*Acenariz in Funes et in Unse*”).

³⁶ Véase *Mapa Topográfico Nacional, MTN 50*, Hoja de TAFALLA 173 (25-09). Instituto Geográfico Nacional, 2002. Coordenadas de “San Martín de Unx”: 42º 31' 28" N, 1º 33' 37" O.

³⁷ Véase *Mapa Topográfico Nacional, MTN 50*, Hoja de ESTELLA/LIZARRA 140 (24-08). Instituto Geográfico Nacional, 2002. Coordenadas de “Estella”: 42º 40' 0" N, 2º 1', 0" O.

C.E. Dubler en su aparato crítico: قسطنطية). Esta es la identificación correcta. La distancia más corta por carreteras actuales entre San Martín de Unx y Estella es de unos 46km.

12. La enigmática campaña 38ª, llamada de los Barcos.

La trigésimoctava, la de *al-Marākib* (los Barcos?).

Con la fortuna de la identificación de *M.š.r.* con Béjar, podemos tratar, desde esta base, de desentrañar la enigmática campaña 38ª o de *al-Marākib* (los Barcos?), editado por Molina: المرابك. Molina indica en su “Índice de nombres geográficos” (1983: t. II, p. 291, s. v. “*Al-Marākib*”): “Puede entenderse como un topónimo, en cuyo caso no estaría identificado, o una denominación de la expedición, la campaña de los barcos”.

El Padre Gonzalo Martínez dice (2005: vol. II, p. 525): “suponemos que se trataría de alguna operación mixta por tierra y por mar en la costa atlántica”. Castellanos dice (2003: 109): “Imposible identificar el topónimo, que significa *los barcos*”.

Pero, si desde Béjar tomamos la carretera hacia el este, a unos 30 km llegamos al significativo municipio en el valle del Tormes con el nombre de **El Barco de Ávila** (Ávila)³⁸. Decía la encuesta de Madoz que³⁹ “está defendida por una fuerte muralla, bastante moderna con un cast. ó fort. que la domina”.

Sin embargo, *Al-Marākib* está refiriéndose a una pluralidad. Esa pluralidad está constituida no sólo por El Barco, sino sobre todo por las poblaciones que la rodean con el nombre de “nava” que los oídos arábigos pudieron identificar con la voz sinónima de “barco” o “nave”. Estas son Navatejares, Navamures, Navalonguilla, Navamediana, Navalguijo, Nava del Barco, Navaregadilla, Navamorisca, Navalperal de Tormes, Navacepeda de Tormes, Navasequilla y Navamuñana. Aunque, adviértase, en su mayoría parecen ser fundaciones del siglo XIII o XIV.

Evidentemente el escriba o informador que levanta la relación de las campañas no se preguntaba por la etimología o posible significado perdido a lo largo de siglos de esa palabra; eso es cuestión moderna⁴⁰.

³⁸ Véase *Cartografía Militar de España, Mapa General*, E. 1:50.000. Hoja de BÉJAR 13-22 (553). Servicio Geográfico del Ejército, 1985. Designación del punto “El Barco de Ávila” con aproximación de 100 metros: 855705. Su altitud es de unos 1009 m. Tiene unos 2771 habitantes (dato de 2010). El resto de la población puede verse en *Cartografía Militar de España, Mapa General*, E. 1:50.000. Hoja de PIEDRAHITA 14-22 (554). Servicio Geográfico del Ejército, 1990 (2ª edición). Designación del punto “El Barco de Ávila” con aproximación de 100 metros: 861707.

³⁹ Véase Pascual Madoz, 1845-1850: t. 4, p. 19. [Ed. facsímil de ÁVILA, 2000: 127, s. v. “BARCO DE ÁVILA”].

⁴⁰ Vea el interesado las referencias en Eduardo Tejero Robledo, 1983. Más recientemente, está relacionado Blanca Prosper, 1997: 141-149.

13. Las campañas 39ª, 40ª y 41ª (El misterio de las 17 rocas y las 17 alcazabas).

La trigesimonovena, la de San Esteban; acampó ante ella, la combatió y conquistó sus arrabales, haciendo una gran matanza y apresando a muchos de sus habitantes; después de esto regresó.

La cuadragésima, la de *al-Aḡār*; en ella mató y cautivó enemigos, aniquilando a los ejércitos cristianos; posteriormente regresó.

La cuadragesimoprimera, la de la conquista de San Esteban; acampó ante ella y la asedió durante cinco días, al cabo de los cuales la conquistó por la fuerza e instaló allí un contingente de musulmanes; de allí marchó hacia Pamplona, que cercó durante cuatro años, pasados los cuales sus habitantes se rindieron a cambio del *amān*; habiendo destruido la ciudad, avanzó hacia el castillo de Clunia, que conquistó el mismo día de su llegada; en él había diecisiete rocas, en cada una de las cuales se levantaba una alcazaba.

LA INCREÍBLE CLUNIA: LAS 17 ROCAS Y LAS 17 ALCAZABAS.

Estas campañas presentan una complejidad tan grande que ha llevado a los investigadores por derroteros totalmente contrarios.

En mi caso, se convirtió en uno de los pilares de la localización e identificación de este segmento una noticia que me causaba desazón, por ser tan precisa; dice, según la traducción de Molina: “habiendo destruido la ciudad [Pamplona], avanzó hacia el castillo de Clunia, que conquistó el mismo día de su llegada; en él había diecisiete rocas, en cada una de las cuales se levantaba una alcazaba”.

Este dato tan peculiar solamente podía haber sido transmitido por un informante que fuese testigo de los hechos.

Yo visité por primera vez *Clunia* y el castillo de Coruña del Conde (Burgos) hacia el año 1981, cuando no era más que un páramo erial, con algunas excavaciones, entre las que se podía pasear libremente. Volví posteriormente. Dispongo además de bibliografía de las excavaciones y su epigrafía. Fue capital del *conventus Cluniensis* y aparece en el *Itinerarium Antonini* (441,1)⁴¹.

Como conocía bien el lugar, me resultaba imposible identificar esas 17 rocas que formaban una alcazaba cada una. Evidentemente algo no cuadraba.

Se observa en este grupo de campañas que el punto extremo más al norte es la ciudad de Pamplona (editado: مدينة بنبونة).

Sin embargo, el Padre Gonzalo Martínez dice que (2005: vol. II, p. 531) “en este texto hemos de rechazar la identificación con Pamplona de esa segunda plaza atacada tras San Esteban, y cuyos habitantes se rindieron tras cuatro días (los cuatro años es una distracción del copista del códice) de resistencia (...). Es obvio por el sentido del relato que esa presunta *Pamplona* se encontraba no muy alejada de San Esteban o de Clunia”.

⁴¹ Más ampliamente, José Manuel Roldán, 2006: 269, s. v. “Clunia”.

A continuación el Padre Gonzalo aduce el comodín de los *Anales Castellanos Segundos*. Y más adelante insiste y persiste el Padre Gonzalo, tomando un poema de Ibn Darrāy al-Qaṣṭallī (958-1030), ya que el poeta “nos permite eliminar a esa inadmisibles *Pamplona* y sustituirla por Barbadillo, como la tercera plaza conquistada en la misma campaña en que cayeron en manos del dictador cordobés San Esteban y Clunia”.

Por su parte, Juan Castellanos recoge a lo largo de tres páginas la confusión de los diversos autores que han tratado el asunto, a la que él se une (2003: 113-116).

Lo que se observa es que algunos rechazan el estudio histórico y filológico del documento *en sí mismo*, de lo que dice el texto (es lo que denomino el *estudio intrínseco* del documento).

El asunto es complejo, pero el texto árabe en este punto no miente. Veamos.

Decía que el punto del extremo norte es Pamplona. El punto inmediato más al sur es lo que se ha traducido y admitido como “el castillo de Clunia”. Sin embargo, el texto editado trae “حصن شلرين”, del que dice que en él “había diecisiete rocas, en cada una de las cuales se levantaba una alcazaba”.

Ese lugar no es *Clunia*. Ese lugar está cerca de Pamplona y tiene esa característica: tiene un castillo y 17 ‘alcazabas’. Por algún motivo, el copista deslizó erróneamente la letra protética šīn (ش) ante el topónimo (الرين). Una sencilla *adiectio in principio* en una palabra del manuscrito ha provocado esta gran desorientación, equívocos y planteamientos ficticios.

Este lugar está situado a unos 55 km de Pamplona por las carreteras actuales. Hoy no se conservan vestigios del viejo castillo medieval. Solamente una calle indica el camino: la calle del castillo. También el escudo de esta villa recuerda el castillo⁴². La calle Mayor atraviesa el pueblo por su parte más alta y el resto de las calles, ascendentes, en número de 16 la cortan perpendicularmente. El pueblo se eleva a unos 100 metros de altura sobre el río Ega, tiene forma circular, la mayor parte sobre una roca de yeso.

Este número de calles resultaba tan importante que en Madoz está escrito: “Tiene ...17 calles, siendo notables la *Mayor*, la *Tahona*, *Marcos* y *Saco*”⁴³.

Ese lugar es **Lerín** (Navarra)⁴⁴.

EL LUGAR DE AL-ĀGAR.

El siguiente punto se encontrará siguiendo el curso del río Ega hasta su desembocadura en el río Ebro, siguiendo hacia sur, como si trazáramos el camino con un tiralíneas, prácticamente en la misma latitud. Es la cuadragésima campaña,

⁴² Leemos en Miñano: “El escudo de armas es un castillo sobre una roca, y una escala elevada a la puerta del castillo” (1826-1829: t. 5, p. 207-208, *s. v.* “LERÍN”).

⁴³ Véase Pascual Madoz, 1845-1850: t. 10, p. 260, *s. v.* “LERÍN”.

⁴⁴ Véase *Mapa Topográfico Nacional*, MTN 50, Hoja de LODOSA 205 (24-10). Instituto Geográfico Nacional, 2005. Coordenadas de “Lerín”: 42° 29'0" N, 1° 58'20" O. Altitud de unos 437 m con unos 1890 habitantes (dato de 2010).

la de *al-Agār* (editado: *الإغار*). Su nombre actual es **Azagra** (Navarra)⁴⁵. La distancia más corta por las carreteras actuales entre Lerín y Azagra es de unos 23 km.

EL DESPOBLADO SAN ESTEBAN (CON LA AYUDA DEL DESPOBLADO DE ALMONECER O MONASTERIO).

El siguiente problema grave es San Esteban. Aparece en la campaña 39^a y en la 41^a. Sería posible que se refiriesen a lugares distintos con el mismo nombre, pero no lo creo.

Se identifica comúnmente con San Esteban de Gormaz (Soria) por su proximidad a Osma y a *Clunia*.

Evidentemente se ha de rechazar esta identificación, ya que está urdida con los mimbres muy flojos. Ahora estamos en un marco muy diferente y a una gran distancia.

Hemos de buscarlo a partir de Azagra. Hemos de buscarlo en los documentos de la época.

Así, en la llamada *Chronica Albendensia* (*Crónica Albeldense*) (Juan Gil Fernández - José Luis Moralejo - Juan Ignacio Ruiz de la Peña, 1985), a partir del párrafo XV 13, se encuentra un largo capítulo añadido sobre la fluctuante política de los Banu Qasi, que es una refundición del año 883, según los editores (Juan Gil Fernández - José Luis Moralejo - Juan Ignacio Ruiz de la Peña, 1985: 101)⁴⁶. Se narran acontecimientos de los años 882 y 883. En concreto, nos fijamos en “Ababdella, que es el mismo que Mohamed Iben Lup”, como dice la propia crónica (xv 13, ll. 7-8).

El texto latino dice así (Juan Gil Fernández - José Luis Moralejo - Juan Ignacio Ruiz de la Peña, 1985: 179-180, ll. 49-52): “*Tuncque Ababdella tium dimisit et obinde Ualterra castrum ab illo accepit. Similiter et cogermanum dimisit; ob id Tutelam atque castrum Sancti Stefani ab eo accepit et Cesaragustam ipse, sicuti eam ceperat, et obtinuit et obtinet*”.

La traducción es como sigue en esta misma obra (1985: 253-254): “*Y entonces Ababdella soltó a su tío, y por ello recibió de él la fortaleza de Valtierra. Al tiempo soltó también a su primo; por ello recibió de él Tudela y el castillo de San Esteban, y Zaragoza, tal como la había tomado, la mantuvo y la mantiene él*”.

En la nota número 281 (1985: 254), el traductor sitúa Valtierra en la ribera navarra del Ebro. En la nota siguiente (nº 282, 1985: 254) dice que este castillo (San Esteban) se localizaría en Deyo-Monjardín, cerca de Estella, según J. M. Lacarra.

Pero estas identificaciones no me parecen enteramente correctas en el primer caso y en el segundo caso, errada por completo.

⁴⁵ Véase *Cartografía Militar de España*, E. 1:50000. Hoja de CALAHORRA 24-11 (243). Servicio Geográfico del Ejército, 1984. Designación del punto “Azagra” con aproximación de 100 metros: 913848. La señal geodésica está en 296 m.

⁴⁶ Introducción por Juan Gil Fernández.

Aunque ciertamente se habla de “*Ualterra castrum*”, parece razonable reducirlo al llamado castillo de Tierra, al norte de la población, la cual surgiría como arrabal del *castrum*. Así, aunque en referencia al año 918, narra la crónica de Ibn Ḥayyān (1981: 117): “Sancho, a quien Dios maldiga, cruzó el Ebro y atacó la fortaleza de Valtierra, venciendo a la gente de su arrabal y quemándoles su mezquita aljama”. Parece, pues, clara la diferencia entre el castillo y la población. Este sería un castillo primitivo, situado al norte de la población.

Para la localización del llamado en la crónica “*castrum Sancti Stefani*” hemos de realizar, en primer lugar, el estudio intrínseco del texto de la crónica (siempre es fundamental que la edición sea correcta), atendiendo al tipo de configuración que, *more geométrico*, ha realizado el autor del documento.

En este caso, se ha de comprobar si el tabelión que elaboró la información procuró atender al principio primero en el que se siga la contigüidad de los topónimos (*Ualterra castrum*, *Tutelam*, *castrum Sancti Stefani*, *Cesaragustam*).

Efectivamente, se inicia la relación con Valtierra (Navarra) como primer punto. El siguiente lugar (segundo) se encuentra a unos 18 km de distancia por las carreteras actuales, esto es, Tudela (Navarra). El cuarto punto es Zaragoza a unos 79 km. Hemos de suponer que el punto tercero ha de cumplir la condición que se observan en esta relación: situarse en las proximidades del río Ebro.

No existe en la actualidad ninguna población que reciba este nombre. Pero la crónica no habla de ningún lugar del siglo XXI, sino de un punto fuerte fronterizo en las inmediaciones del río Ebro en el año 883. Evidentemente, no quedan ni los restos de muchos lugares de ese momento. Ni siquiera se conservan las fortalezas de la época del Cid, ya que en que cada momento se derruían y se reconstruían, según las necesidades que el progreso poliorcético iba requiriendo.

Pero tenemos otro apoyo en la referencia del topónimo “al-Munastīr” en al-Muqtābis v. Quizá se podría afinar más, si los puntos del itinerario se pudiesen identificar cuando se disponga de más testigos que un solo manuscrito. Esos puntos son Asārīḥ, Buntīra y Dī Šara (Ibn Ḥayyān, 1981: 150, §§ 125 y 126)⁴⁷: “An-Nāšir se movió entonces en dirección a Asārīḥ ... de allí fue an-Nāšir a la aldea de Buntīra, y de allí a Dī Šara, en las inmediaciones de la fortaleza de San Esteban”.

Pero, al narrar otro episodio en el parágrafo 286, y tras haber abandonado ya San Esteban, dice: “Tras la actuación en aquel punto, (...) El general Naŷda se situó en la retaguardia para protegerlos al frente de destacamentos de caballería, haciendo etapas cortas para comodidad y seguridad, hasta pasar por la fortaleza de al-Munastīr, llamada ‘de los árabes’, en el confín de Pamplona, que los califas omeyas habían guarnecido con árabes contra los Banū Qasī, en la época en que los hubieron de sufrir, pero que luego había pasado a los cristianos, a quienes Dios destruya”.

Los editores no identifican este lugar de al-Munastīr. En el *Índice de nombres geográficos* de la página 435 indican entre paréntesis: “En el confín occidental

⁴⁷ También hay referencia a dos de estos lugares en el parágrafo 285, p. 314: “con lo que el ejército quedó completo y se encaminó hacia San Esteban y Dī Šara...”.

de la Marca Superior; no parece corresponder, por tanto, a los lugares interiores hoy llamados Almonacid de la Sierra y Almonacid de la Cuba (prov. de Zaragoza)”.

Ciertamente, el problema es complicado, porque además de que este lugar aparece citado únicamente en el pasaje mencionado, no existe en la actualidad un lugar que con ese nombre que concuerde con los pobres datos de la descripción.

Se puede rastrear la documentación latina medieval también con mucha dificultad y escasez de datos. Tenemos un documento del rey García de Nájera, dado en Calahorra en 1046, en el que se encuentra como punto de referencia (*in uia*, ‘camino de’) (Ildefonso Rodríguez de Lama, 1992: doc. n.º 7, p. 41): “*itemque alium in uia de Almonecer, non longe sepositum ab illo de Sorban*”. Sorbán es un pago inmediato al norte de la población de Calahorra⁴⁸.

Otro documento, probablemente librado entre los años 1125-1146, es más preciso, aunque con referencias escuetas (Ildefonso Rodríguez de Lama, 1992: doc. n.º 82a, p. 149): “*una pieza in termino dAlmonecer, in caput de suso de illo Mezaniello iuxta Ibero*”. Aquí nos indica que estaba situado junto al río Ebro (*Ibero*), en un extremo del pago Manzanillo o Monzanillo (*Mezaniello*), al nordeste del término de Calahorra, junto al pago Vergal⁴⁹.

En otro, acaso de 1162-1167, no ofrece más datos (Ildefonso Rodríguez de Lama, 1992: doc. n.º 214, p. 302, línea última del documento): “*unam meam casam in Almonecer cum suo atrio et cum suis introitibus et exitibus...*”.

En otro documento sin fecha del siglo XIII (Ildefonso Rodríguez de Lama, 1979: doc. n.º 390, p. 167): “*... in uicho Almonecer in locum Spiluencha: e oriente, illa Penna...*”.

Queda, pues, claro que el árabe al-Munastīr es el latino *Almonecer* y que este lugar se encontraba en el término de Calahorra (La Rioja), junto al río Ebro.

No lejos de este lugar, pero al otro lado del río Ebro se encuentra la **ermita de San Esteban**, a unos 6 km al sur de **Azagra** (Navarra, en el pago Argadiel)⁵⁰, obra del siglo XIV. La ermita, como dije más arriba, suele ser indicio claro de un despoblado medieval. El contexto no obsta para que este sea el emplazamiento de

⁴⁸ Para visualizar su situación, utilícese a través de Internet la herramienta *VisorSigPac* [Sistema de Información Geográfica de Parcelas Agrícolas]. El mapa topográfico sólo nota la “Acequia de Sorbán”: *Cartografía Militar de España*, E. 1:50000. Hoja de CALAHORRA 24-11 (243). Servicio Geográfico del Ejército, 1984. Designación del punto “Sorbán” con aproximación de 100 metros: 848851.

⁴⁹ Véase con la herramienta citada *VisorSigPac* [Sistema de Información Geográfica de Parcelas Agrícolas]. El mapa topográfico señala solamente la “Acequia de Manzanillo”. *Cartografía Militar de España*, E. 1:50000. Hoja de CALAHORRA 24-11 (243). Servicio Geográfico del Ejército, 1984. Designación del punto “Acequia de Manzanillo” con aproximación de 100 metros: 870870. En otros mapas aparece como “Monzanillo”.

⁵⁰ Véase *Cartografía Militar de España*, E. 1:50000. Hoja de CALAHORRA 24-11 (243). Servicio Geográfico del Ejército, 1984. Designación del punto “Ermita de San Esteban” con aproximación de 100 metros: 937805.

“la fortaleza de San Esteban”, del que habla concretamente en este pasaje al-Muqtabis. Habla la crónica del “llano de San Esteban” y precisamente los pagos inmediatos al norte de esta ermita se llaman “La Plana de arriba” y “La Plana de abajo”⁵¹. Este sería, pues, el objetivo llamado San Esteban de las campañas 39^a y 41^a de Almanzor.

14. La campaña 46^a.

La cuadragésimosexta, la de Galicia y Aguilar, en la que conquistó la ciudad de Aguilar, matando a veinte mil cristianos y apresando a cincuenta mil.

No falta el disenso sobre la identificación de esta campaña. Molina adopta la identificación con “Aguiar, a las orillas del Sousa” (Portugal) (1981: 261). También el Padre Gonzalo dice esto, a lo que añade “a unos 15 kilómetros al sureste de Oporto” (2005: vol. II, p. 557). Por otro lado, Castellanos la identifica con “Aguiar do Beira, villa portuguesa con fuerte castillo a 40 km al noreste de Viseu” (2003: 124);⁵².

La primera identificación se basa en unos *annales* portugueses⁵³. Pero, como se dijo más arriba, no hay *annal* o *chronicon* que no haya sido corregido o se hayan destacado los errores de cada uno de ellos, de modo que casi es cuestión de fe el valor de los mismos.

Puede que no sean correctas ninguna de esas identificaciones por varios motivos. Por un lado, la referencia que está traducida como Galicia aparece editada entre paréntesis (غليسية). Aunque la lectura sea correcta, la antigua provincia administrativa de *Gallaecia* atribuida a Diocleciano no se limitaba al espacio galai-co-portugués de hoy.

Por otro lado, esta campaña se inserta entre la 44^a de Pedrosa (Valladolid), la 45^a de San Román de Hornija (Valladolid) y la 47^a de Astorga (León). Aquí Castellanos, siguiendo a otros autores, incluye a Ibn Darrāy al-Qaṣṭallī que sitúa a Almanzor en Carrión de los Condes (Palencia) (2003: 124).

Los puntos extremos de castigo están definidos y en medio de ese espacio se ha de encontrar la campaña 46^a (أقنار), esto es, Aguilar de Campos (Valladolid)⁵⁴. Desde Pedrosa del Rey hasta Aguilar de Campos hay unos 58 km y de ahí a Astorga

⁵¹ Insiste Madoz (1845-1850: t. 3, p. 206), aunque no da el nombre: “1 ermita (...) y otra en un dilatado llano que se llama *Argadiel*, dist. casi 1 leg. de la pobl.”. Nada añade el *Diccionario geográfico de España* (1956-1961: t. 3, p.446, s. v. “AZAGRA”: “se va en romería a la ermita de San Esteban, en el regadío de Argadiel”).

⁵² También en la p. 189, nota 69, en donde plantea la duda con “AGUIAR, 20 klmts. al sur de Évora”.

⁵³ Pierre David, 1947: 294, ll. 4-7: “*Era Ma^a XXX III^a sepe [sic] / Almancor castellum Aquilar / quod est in ripa de Sausal/ prouincia Portucalensi*”.

⁵⁴ Véase *Mapa Militar de España*, E. 1:50.000. Hoja de MEDINA DEL CAMPO 15-13 (310). Servicio Geográfico del Ejército, 1979. Designación del punto “Aguilar de Campos” con aproximación de 100 metros: 195506. La señal geodésica está en 779 m. Tiene unos 306 habitantes (dato de 2008).

unos 103 km. Madoz⁵⁵ indica que “se eleva una cuesta de 200 pies, en cuya cima hay un cast. demolido que antiguamente se denominó Campo Mayor”. Es errata por Castro Mayor.

15. Colofón.

Como conclusión de este artículo, los que sobrevivieron a Almanzor pudieron exclamar con estas palabras del abad Ordoño en el año 988, pues tal fue el efecto de la persecución de Almanzor (José Manuel Ruiz Asencio - Irene Ruiz Albi, 2007: doc. 30 (24 de noviembre de 988), p. 106, ll. 6-8):

Nilhil remansit super nos preter animas nostras, neque bouem neque ouem neque equum neque asinum neque potum sed neque cibum, et devenimus ut anime nostre iam ex toto deficerent.

TABULA DE LUGARES COMENTADOS

Nº	EDITADO	TRANSCRITO	IDENTIFICACIÓN
1	حصن الحمة	<i>al-Ḥamma</i>	Baños de Montemayor (Cáceres)
2	قولر	<i>Quwalar</i>	Muela, Pinofranqueado (Cáceres)
3	حصن المال	<i>al-Māl</i>	Ventosa del Río Almar (Salamanca)
4	الدالية	<i>al-Dāliya</i>	Adalia (Valladolid)
9	البحيرة	<i>al-Buḥayra</i>	Antigua laguna de la Janda (Cádiz)
10	المنية	<i>al-Munya</i>	La Almunia de Doña Godina (Zaragoza)
11	قلبيلش	<i>Qalbīlīš</i>	<i>Bilbilis</i> , cerro La Bámbola, pedanía de Huérmeda, Calatayud (Zaragoza)
13	قلعة أيوب	<i>Qal'at Ayyūb</i>	Calatayud (Zaragoza)
18	شنت مانكس	<i>ŠantMānkas</i>	Simancas (Valladolid)
20	شعر مينة	<i>Šagarmīna</i>	Sacramenia (Segovia)
26	قندياجشة	<i>Qabdiyājša</i>	Condeixa-a-Velha (Portugal)
27	قلميرة	<i>Qulmīra</i>	Cumeeira, Penela (Portugal)
29	بربيل	<i>Burbīl</i>	Portillo (Valladolid)
32	برتيل	<i>Burtīl</i>	Portillo (Valladolid)
34	وخشمة	<i>Wajšama</i>	Osma (Soria)
34	بلاد البشكنس	<i>Bilād al-Baškuns</i>	Pago de Báscones, Zayas de Báscones, Alcubilla de Avellaneda (Soria)

⁵⁵ Pascual Madoz, 1845-1850: t. 1, pp. 139-140, s. z. “AGUILAR DE CAMPOS”. [Ed. facsímil de VALLADOLID, 1984: 25-26]. Me llama la atención el trazado de la villa bastante regular en seis calles a modo de un campamento romano a los pies de su antiguo castillo, con unas dimensiones en cruz de 385 m por 250 m aproximadamente, formando sus calles 7 manzanas paralelas, exceptuada la calle de Ronda y la Derecha.

34	القبيلة	<i>Al-Qubīla</i>	Alcubilla del Marqués (Soria)
35	منتيمور	<i>Muntmayūr</i>	Montemayor del Río (Salamanca)
35	مشر	<i>M.š.r.</i>	Béjar (Salamanca)
36	بونش	<i>Būn.š</i>	San Martín de Unx (Navarra)
36	قشنيلىة	<i>Qaštīliya</i>	Estella (Navarra)
38	المراكب	<i>al-Marākib</i>	El Barco de Ávila (Ávila)
39	شنت أشتين	<i>Šant Ištiban</i>	Ermita de San Esteban, Azagra (Navarra)
40	الاغار	<i>al-Agār</i>	Azagra (Navarra)
41	مدينة بنبلونة	<i>Banbilūna</i>	Pamplona (Navarra)
41	حصن شلرين	<i>Šalrīn</i>	Lerín (Navarra)
44	بطر يسه	<i>Batrīsa</i>	Pedrosa del Rey (Valladolid)
45	شنت رومان	<i>Šant Rūmān</i>	San Román de Hornija (Valladolid)
46	غليسية	<i>Galīsiya</i>	Antigua provincia de <i>Gallaecia</i>
46	أقلار	<i>Aqilār</i>	Aguilar de Campos (Valladolid)
53	منتيمور	<i>Muntmayūr</i>	Montemayor de Pililla (Valladolid)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABAJO MARTÍN, T (1986): *Documentación de la Catedral de Palencia (1035-1247)*, Fuentes Medievales Castellano-leonesas, nº 103, Palencia.
- AL-IDRĪSĪ (1977): *Opus geographicum sive Liber ad eorum delectationem qui terras peragrare studeant*, [fasciculus septimus] ed. E. CERULLI (*ET ALII*), Nápoles-Roma.
- ANGUITA JAÉN, J. M^a (2000): *Estudios sobre el Liber Sancti Jacobi. La Toponimia mayor hispana*, Junta de Galicia.
- DE AYALA MARTÍNEZ, C. (compilador) (1995): *Libro de Privilegios de la Orden de San Juan de Jerusalén en Castilla y León (Siglos XII-XV)*, Editorial Complutense, Madrid.
- BARIANI, L. (2003): *Almanzor*, Editorial Nerea, San Sebastián, 298 pp.
- BARRIOS GARCÍA, A. - MARTÍN EXPÓSITO, A. (1986): *Documentación medieval de los archivos municipales de Béjar y Candelario*, Salamanca.
- BRAMÓN, D. (1994): "Más sobre las campañas de Almanzor", *Anaquel de Estudios Árabes* 5: 125-128.
- DE LA CAMPA GUTIÉRREZ, M. (2009): *La Estoria de España de Alfonso X. Estudio y edición de la Versión crítica desde Fruela II hasta la muerte de Fernando II*, Analecta Malacitana (anejo 75), Universidad de Málaga, Málaga.
- CANELLAS, A. (1962): *Colección diplomática de La Almunia de Doña Godina (1176-1395)*, Zaragoza [edición facsímil, Zaragoza, 2005].
- Cantar de Mio Cid* (2007): MONTANER, A.: edición, prólogo y notas - RICO, F.: estudio preliminar, Galaxia Gutenberg - Círculo de Lectores, Barcelona.
- CAÑADA JUSTE, A. (1993): "Nuevas propuestas para la identificación de topónimos e itinerarios en las campañas de Almanzor", *Anaquel de Estudios Árabes* 4: 25-36.
- CASTELLANOS GÓMEZ, J. (2003): *Geoestrategia en la España musulmana. Las campañas militares de Almanzor*, Ministerio de Defensa - Secretaría General Técnica, Centro de Publicaciones, Madrid.
- CATALÁN, D. (1976): *Gran Crónica de Alfonso XI*, edición crítica, Editorial Gredos, Madrid.

- CORRIENTE, F. (1992): *Gramática árabe*, Editorial Herder, Barcelona.
- Crónica de Veinte Reyes* (1991): Prólogo: ALVAR, M. Estudio histórico: MARTÍNEZ DíEZ, G. Estudio Literario: FRADEJAS LEBRERO, J. Estudio Paleográfico: RUIZ ASENCIO, J. M. Estudio lingüístico: HERNÁNDEZ ALONSO, C. Transcripción: RUIZ ASENCIO, J. M y HERRERO JIMÉNEZ, M. Notas: HERNÁNDEZ ALONSO, C. Excmo. Ayuntamiento de Burgos, Burgos.
- DAVID, P. (1947): *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XII^e siècle*, “*Annales Portugaleses Veteres*” (versión *Livro da Noa II* continuado *Chronicon Conimbricense*), Coimbra.
- Diccionario geográfico de España* (1956-1961): Ediciones del Movimiento, Madrid.
- España Digital. Carta Digital de España (versión 2.5.2 C)* (2005): Centro Geográfico del Ejército, Ministerio de Defensa - Secretaría General Técnica, Madrid, 2 CD-ROM + llave hardware para puerto USB.
- FLÓREZ, E. (1758): *España Sagrada, Theatro Geographico-histórico de la Iglesia de España*, Madrid, “XII. *Chronicon Lusitanum*”, t. XIV.
- GIL FERNÁNDEZ, J. - MORALEJO, J. L. - RUIZ DE LA PEÑA, J. I. (1985): *Crónicas asturianas*, Introducción por GIL FERNÁNDEZ, J., Servicio de Publicaciones - Universidad de Oviedo, Oviedo.
- GONZÁLEZ, J. (1960): *El Reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, vol. I: Estudio; vol. II: Documentos (1145 a 1190); vol. III: Documentos (1191 a 1217), C. S. I. C., Madrid.
- GONZÁLEZ BALASCH, M^a T. (2004): *Tumbo B de la Catedral de Santiago*, Edición y estudio; Introducción histórica de REY SOUTO, J., Cabildo de la S. A. M. I. Catedral - Seminario de Estudios Gallegos, Santiago de Compostela.
- HAYWOOD - NAHMAD (1992): *Nueva Gramática Árabe*, Traducción de RUIZ GIRELA, F., Editorial Coloquio.
- IBN ḤAYYĀN DE CÓRDOBA (1981): *Crónica del Califa ‘Abdarrahmān III an-Nāṣir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*, Traducción, notas e índices por VIGUERA, M^a J. y CORRIENTE, F., Preliminar por LACARRA, J. M^a, Instituto Hispano - Árabe de Cultura, Zaragoza.
- LEMA PUEYO, J. A. (1990): *Colección diplomática de Alfonso I de Aragón y Pamplona (1104-1134)*, San Sebastián.
- LUCAS ÁLVAREZ, M. (1997): *La documentación del Tumbo A de la Catedral de Santiago de Compostela. Edición y Estudio*, Colección Fuentes y Estudios de Historia Leonesa nº 64, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro” - Caja España de Inversiones - Archivo histórico diocesano, León.
- MADOZ, P. (1845-1850): *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España*, Madrid [Ed. facsímil de ÁVILA, Ámbito Ediciones, Valladolid, 2000; Ed. facsímil de VALLADOLID, Ámbito Ediciones, Valladolid, 1984; Ed. facsímil de ZAMORA, Ámbito Ediciones, Valladolid, 1984].
- MAÍLLO SALGADO, F. (1994): *Salamanca y los salmantinos en las fuentes árabes. Consideraciones críticas relativas a la dominación árabe, al poblamiento y a la frontera*, Centro de Estudios Salmantinos, Salamanca.
- MAÑANES, T. (1979): *Arqueología vallisoletana. La Tierra de Campos y el Sur del Duero*, Valladolid.
- Mapa General de España* (Península Ibérica, Baleares y Canarias), E. 1:1.250.000. Instituto Geográfico Nacional, 2008.
- MARTÍN DUQUE, A. J. (1983): *Documentación medieval de Leire (siglos IX al XII)*, Pamplona.
- MARTÍN MARTÍN, J. L. ET ALII (1977): *Documentos de los archivos catedralicio y diocesano de Salamanca (S. XII-XIII)*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca [Reproducción facsimilar, Gráficas Celarayn, León, 1997].

- MARTÍNEZ DÍEZ, G. (2005): *El condado de Castilla (711-1038). La Historia frente a la leyenda*, Junta de Castilla y León, Valladolid, vol. II.
- MIÑANO, S. (1826-1829): *Diccionario Geográfico-Estadístico de España y Portugal*, Madrid.
- MOLINA, L. (1981): “Las campañas de Almanzor a la luz de un nuevo texto”, *Al-Qanṭara* II: 209-263.
- (1982): “Las campañas de Almanzor. Nuevos datos”, *Al-Qanṭara* III: 467-472.
- (1983): *Una descripción anónima de al-Ándalus*, editada y traducida, con introducción, notas e índices; t. I: Edición; t. II: Traducción y estudio; C. S. I. C., Madrid.
- Poema de Alfonso Onceno* (1991): Edición de VICTORIO, J., Ed. Cátedra, Madrid.
- PROSPER, B. (1997): “El nombre de la diosa lusitana Nabia y el problema del betacismo en las lenguas indígenas del Occidente Peninsular”, *ILU* revista de ciencias de las religiones 2: 141-149.
- RODRÍGUEZ DE LAMA, I. (1979): *Colección Diplomática Medieval de la Rioja*, t. III: Documentos (1168-1225), Logroño 1979.
- (1992): *Colección Diplomática Medieval de la Rioja*, t. II: Documentos (923-1168), 2ª edición revisada y aumentada por SÁINZ RIPA, E. y LÓPEZ DE SILANES, C., Logroño.
- ROLDÁN, J. M. (dir.) (2006): *Diccionario Akal de la Antigüedad Hispana*, Madrid.
- RUIZ ASENCIO, J. M. (1987): “Documentos y códices altomedievales de San Román de Entrepeñas”, *Actas del I Congreso de Historia de Palencia*, t. II: Fuentes documentales y Edad Media, pp. 9-50, Valladolid [Edición digital: *Actas Congresos Historia de Palencia I-II-III*, Institución Tello Téllez de Meneses - Diputación de Palencia].
- RUIZ ASENCIO, J. M. - RUIZ ALBI, I. - HERRERO JIMÉNEZ, M. (2000): *Colección documental del monasterio de San Román de Entrepeñas (940-1608)*, Colección Fuentes y Estudios de Historia Leonesa nº 86, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro” - Caja España de Inversiones - Archivo Histórico Diocesano, León, pp. 7-333.
- RUIZ ASENCIO, J. M. - RUIZ ALBI, I. (2007): *Colección documental del Monasterio de San Pedro de Eslonza. I (912-1300)*, Colección Fuentes y Estudios de Historia Leonesa nº 120, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro” - Caja España de Inversiones - Archivo Histórico Diocesano, León.
- TEJERO ROBLEDO, E. (1983): *Toponimia de Ávila*, Institución Gran Duque de Alba, Ávila.
- Thesaurus Linguae Latinae* (1900-): Lipsiae.
- UNIÓN ACADÉMICA INTERNACIONAL (1993): *Tabula Imperii Romani*, Hoja K-30: Madrid (*Caesaraugusta - Clunia*), C. S. I. C. - Ministerio de Obras Públicas - Ministerio de Cultura, Madrid.
- 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].
- XIMENII DE RADA, R. (1993): *Historia Arabum*, Introducción, Edición crítica, Notas e Índices de LOZANO SÁNCHEZ, J., (2ª edición), Universidad de Sevilla, Sevilla.
- (1999): *Historia Arabum*, Cura et studio FERNÁNDEZ VALVERDE, J., *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*: 72 C, Turnhout.

LA IMPORTANCIA DEL FACTOR CONTEXTUAL

Israel Muñoz Gallarte
Rijksuniversiteit Groningen

“Scimus hoc laboris genus esse minime gloriosum,
praesertim quum pauci reputent”
Erasmus Roterodamus-Iacobus Ceratinus,
Dictionarius Graecus, Basileae 1524, f. 2 lín. 25-26.

RESUMEN

Este artículo presta atención a la influencia del contexto para determinar el significado de un lexema, dentro del *corpus* neotestamentario y según se refleja en los fascículos publicados del *Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento (DGENT)*.

PALABRAS CLAVE: Semántica. Lexicografía. Factor contextual.

ABSTRACT

«The importance of contextual factor». This paper pays attention to the influence of the context to determine the meaning of a lexeme, on New Testament *corpus* according to *New Testament Greek-Spanish Dictionary (DGENT)*.

KEY WORDS: Semantics. Lexicography. Contextual factor.

El influjo que el factor contextual ejerce sobre el significado de un lexema constituye uno de los aspectos más interesantes dentro del ámbito de la Semántica y Lexicografía en general¹. Sin embargo, a pesar de que la lingüística, en numerosas ocasiones, haya ponderado su importancia a fin de determinar los cambios de significado de los lexemas en contexto, la bibliografía a este respecto no es abundante. Por esto, las siguientes páginas van dirigidas a determinar cómo actúan los diferentes tipos de factores contextuales que inciden en el cambio de significado de los lexemas, dentro del corpus de textos neotestamentario y según se refleja en los fascículos publicados del *DGENT*².

1. EL FACTOR CONTEXTUAL

Existe consenso entre los autores sobre la importancia que tiene el estudio del factor contextual para determinar el cambio de significado de los lexemas. Por ejemplo, J. Mateos (1989: 5) se expresa en los siguientes términos: “...una vez efectuado el análisis componencial, el contextual permite captar la realidad viva del lexema y, al mismo tiempo, confirmar, completar o rectificar el análisis compo-

nencial anterior”. En la misma línea, F. R. Adrados (1988a: 116) afirma que “la palabra... no tiene existencia más que dentro del sintagma, que sólo tiene existencia dentro de la oración, etc. Por tanto, el sentido de una palabra en la frase depende de su contexto en la misma (a más del contexto extraverbal y otros datos)”. Moisés Silva (1990: 120) afirma que “de este modo, en el campo del análisis discursivo no hay ningún concepto más crucial que el contexto”³. J. P. Louw (1991: 137) también se refiere a la importancia del factor contextual, aunque ponderando la necesidad de distinguir el significado lexical del contextual: “el mismo análisis semántico requiere una distinción entre el significado lexical y contextual; esto es, entre lo que significa una palabra en sí misma... (significado lexical) y los valores semánticos, derivados del contexto, que permiten a alguien definir un lexema de modo más preciso, mediante la adición de determinados valores contextuales”. Finalmente, tanto el citado J. P. Louw, como E.A. Nida, en el capítulo introductorio de su *Lexicon* (1989) destacan que las diferencias de significado, causadas por el contexto textual o extratextual, son el segundo principio básico del análisis semántico.

También los autores del *DGENT* han detectado la importancia del estudio de los contextos que inciden en el cambio de significado y definición de los lexemas, si bien no se han detenido a elaborar una teoría general del mismo. Así, J. Mateos (1989: 9; siguiendo a Pottier y Greimas) habla de los clasemas o semas contextuales que “se definen por su *constancia*, por su presencia en todo contexto, y por su carácter iterativo, es decir, por afectar no solamente a un lexema, sino a cierto número de lexemas del texto, a unidades sintagmáticas más amplias que el simple lexema. Estos clasemas corresponden a las categorías semánticas: Modo, Tiempo, Aspecto, Voz, Género y Número, consideradas a nivel morfosintáctico. La aplicación de estas categorías a los lexemas es el primer paso para el análisis de cada uno en contexto”.

Hay, sin embargo, semas contextuales que no dependen de estas categorías, sino de las relaciones que un lexema establece con otros en la cadena sintagmática. Son los *semas ocasionales o periféricos*, que pueden sistematizarse, al menos en parte, según ejes semánticos determinados⁴.

¹ Este artículo se enmarca en el Proyecto de Investigación *Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento* (FFI2008-03429/FILO), financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología (Programa Sectorial de Promoción General del Conocimiento de la Dirección General de Enseñanza Superior e Investigación Científica).

² Recientemente ha visto la luz el 4º fascículo del *DGENT*, que concluye el análisis semántico de todos los lexemas de la letra α; cf. Mateos, J. - Peláez, J. - GASCO, 2000, 2002, 2007 y 2010. Sobre los antecedentes de los que parte la teoría y sus innovaciones, cf. Mateos, 1989: 2-6.

³ Unas páginas después (p. 124) desarrolla el tema, afirmando que “semantics is inseparable from discourse —meaning cannot be discovered apart from context”.

⁴ A esto se añade la siguiente explicación, inserta antes de la ejemplificación de las pp. 149-163: “En muchos casos los semas nucleares se organizan en grupos sémicos con diferentes características y, según los contextos, cada uno de estos grupos es susceptible de ocupar una posición dominante, cambiando la disposición sémica dentro del núcleo. El influjo del contexto puede también sustituir ciertos semas nucleares por otros, como sucede cuando se atribuye al lexema un sentido figurado”.

Por otro lado, el *DGENT* (Mateos, J. - Peláez, J. - GASCO, 2000: VII) se refiere al factor contextual y sus fenómenos, como la metonimia, en los siguientes términos:

La existencia de varias acepciones para el mismo vocablo se debe al influjo del contexto (factor contextual)...

Los sentidos metafóricos o figurados que aparecen en muchos lexemas se producen por un cambio de los semas originales en contexto, es decir, por una supresión y/o sustitución de semas en los elementos de la fórmula, especialmente en el elemento dominante.

La metonimia⁵, por su parte, de la que un caso particular es la sinécdoque, es una figura retórica que consiste en tomar el efecto por la causa, el instrumento por el agente, el signo por la cosa, la parte por el todo, etc., y se origina por un cambio de configuración de la fórmula, cuando se invierte en ésta el orden de los elementos denotados o cuando los elementos antes denotados pasan a ser connotados y/o viceversa⁶.

Como se puede concluir de las citas aportadas, un intento de definición del factor contextual podría ser éste: “conjunto de circunstancias de distinta índole, intra o extralingüísticas, que cambian y/o suprimen los semas que componen el significado lexical de un término, dando lugar a sus distintas acepciones”.

De este modo, a diferencia de postulados como el de Katz-Fodor (1963: 170-210)⁷, quien pondera principal, y casi exclusivamente, la importancia del significado lexical, creemos que para la comprensión de un lexema es necesario abordarlo como componente de la oración, sujeto a cambios atribuibles a la morfología, la sintaxis y a factores extralingüísticos. Por esto, aun teniendo en cuenta que el significado lexical es obligatoriamente una abstracción del lexema a partir de su propia aparición en contexto, entendemos, en primer lugar, que cada lexema posee un significado básico, susceptible de cambios por influjo contextual. En segundo lugar, en toda lengua, también en la griega, el significado de un lexema viene determinado, además de por la semántica, por la morfología, es decir, por valores como el Modo, Tiempo, Aspecto, Voz, Género, Número y Caso. Posteriormente es la sintaxis la que da forma definitiva al lexema mediante los vínculos que la frase crea entre sus elementos, de modo que valores como la naturaleza del agente, del térmi-

⁵ Cf. Peláez del Rosal, 2003a: 79-94.

⁶ Apuntamos que en el presente artículo entendemos que metáfora, metonimia, sinécdoque, cambios de aspecto, de tiempo, etc., son los fenómenos causados por el factor contextual, no los factores contextuales en sí mismos.

⁷ Una descripción diacrónica de las aportaciones en el campo de la lexicografía que han ofrecido las distintas escuelas lingüísticas en las últimas décadas, con una minuciosa valoración de éstas, puede consultarse en Rodríguez Adrados, 1988a: 107-121.

no o de los lexemas determinativos y relacionales modifican el significado básico del lexema y lo dotan de sus distintas acepciones —cambiando o suprimiendo semas y añadiendo otros ocasionales o periféricos (Mateos, 1989: 9)—. Además, para determinar el factor contextual hay que tener en cuenta otras circunstancias más relacionadas con la pragmática que con la semántica, como la disposición del hablante, la finalidad del lenguaje, la intencionalidad de la comunicación, etc. Éstas, aunque aceptamos que en diversos contextos pueden también ser modificadores del significado lexemático, son difícilmente clasificables desde un punto de vista estrictamente lingüístico.

En todo caso, estos tres campos (Morfología, Sintaxis y Semántica) no pueden entenderse de manera aislada, sino interconectada, especialmente en el caso de la morfología y la sintaxis, de modo que el presente análisis del factor contextual intentará abordar los lexemas desde estos tres campos de estudio.

2. DIVERSOS TIPOS DE FACTOR CONTEXTUAL EN EL *DGENT*

Es nuestro propósito en las siguientes páginas abordar la descripción de los distintos tipos de factor contextual. No obstante, es necesario apuntar que éste se expresa a diferentes niveles no excluyentes, de modo que se pueden ver ejemplos en los que el factor contextual no es exclusivamente morfológico, sintáctico o extralingüístico, sino que combina distintas categorías.

Como también ha puesto de manifiesto F. R. Adrados (1988b:133), puede producirse, a veces, la neutralización de ciertos rasgos o circunstancias, dependiendo de la naturaleza del lexema y de los contextos en los que éste aparezca. Así, un lexema como ἀπολαμβάνω, *recibir* o *tomar aparte*, ve modificado su significado lexemático a causa de la voz, mientras que, por ejemplo, en ἀναφαίνω, *aparecer* o *divisar*, la voz no puede considerarse como el rasgo determinante, sino, más bien, su uso transitivo/intransitivo.

Asimismo, también es posible que las acepciones diferentes de un mismo lexema se deban a distintos factores contextuales. En un caso como ἅγιος se observa que, por un lado, su significado lexemático, que definimos como: “que ha sido hecho partícipe de la excelencia divina”, se puede ver modificado, cuando en lugar de regir un sustantivo de naturaleza humana, se predica de uno divino. En este caso, cambia la definición del lexema a “que es incomparablemente excelso y, en cuanto tal, actúa”. Por otro lado, si ἅγιος aparece sustantivado y, de este modo, en función nominal, pasa a ser entendido como una Entidad, definida como: *santuario*. Así se concluye que dos factores contextuales distintos —dependiendo del agente/término y la función sintáctica que el lexema desempeña en el sintagma—, modifican el valor básico de un mismo lexema, dando lugar a acepciones diferentes.

A continuación se ofrece una descripción de los diversos factores contextuales que hemos encontrado en los tres primeros fascículos del *DGENT* —presentando junto al lexema en griego, como encabezado, una traducción de su sig-

nificado base y las diferentes acepciones—, proponiendo uno o varios textos que ejemplifiquen los cambios de significado. Para no cargar al lector con una excesiva abundancia de versículos, evitamos citar todos los versículos en que aparece cada lexema, ciñéndonos a los más claros, y remitiendo para su consulta a los volúmenes publicados del *DGENT*⁸.

A) NIVEL MORFOLÓGICO

A) TIEMPO

El cambio de forma temporal del verbo es el factor contextual por el que un mismo lexema verbal además de indicar acciones que se realizan en el presente, pasado o futuro, también puede producir otras modificaciones de significado, como las de tipo aspectual⁹.

Así, en determinados lexemas, la forma verbal en tiempo de presente suele denotar una actividad habitual o durativa, mientras que en aoristo, un acto puntual, dato éste de sobra conocido¹⁰:

αἴρω¹¹

- **En presente:** *llevar consigo.*

Al igual que ἀγαθοποιέω, αἴρω generalmente denota una acción durativa en pres., *tomar o llevar consigo*, según se deduce en Mc 6,8: ἵνα μεδὴν αἴρωσιν εἰς ὁδὸν *que [no] llevarsen nada para el camino.*

- **En aoristo:** *coger, levantar.*

En aor., sin embargo, el lexema refiere un acto puntual, coger, levantar, como en Mt 14,20: ἦραν τὸ περισσεῦον τῶν κλασμάτων *cogieron lo sobrante de los trozos sobrantes.*

En otras ocasiones, mientras que el presente indica un estado, el aoristo denota un acto incoativo o la incoación de un estado:

⁸ Para el presente artículo se han utilizado dos programas telemáticos a los que remitimos para una concordancia completa de los términos: *Bibleworks 8*, BibleWorks LLC, 2006-2008 y *Accordance 8*, Oak Tree Software, 2009.

⁹ A este respecto existen varias monografías que tratan con gran profundidad este cambio que en las siguientes páginas simplemente esbozamos. Nos referimos a Mateos, 1977; Fanning, 1990; Porter, 1989; Decker, 2001. En cuanto al tiempo y aspecto griegos en general, cf. Ruipérez, 1954. También resultan interesantes las indicaciones de Moisés Silva en 1990: 111-118. Finalmente, acerca del aspecto en los sustantivos-Hecho remitimos a nuestro trabajo de tesis doctoral (Muñoz Gallarte, 2008: 568-585), <http://eprints.ucm.es/8463/>, en el que se puede consultar una bibliografía actualizada de este tema.

¹⁰ Este principio, aunque con matizaciones, ha sido también defendido y argumentado por Decker en 2001: 91-126, donde se analizan los aspectos denotados por todas las formas temporales usadas en Marcos. Una reseña nuestra de esta obra puede consultarse en Muñoz Gallarte, 2007: 157-162.

¹¹ Un ejemplo semejante a αἴρω es ἀγαθοποιέω (*hacer el bien; hacer buenas acciones*); véase *DGENT*, s. v.

ἀγανακτέω

- **En presente:** *estar indignado, sentir indignación.*

Como estado, ἀγανακτέω aparece en Mc 14,4: ἦσαν δὲ τινες ἀγανακτοῦντες πρὸς ἑαυτοὺς *algunos estaban indignados contra ellos.*

- **En aoristo:** *indignarse, comenzar a indignarse.*

Sin embargo, como acto incoativo puede consultarse Mt 20,24: οἱ δέκα ἡγανάκτησαν περὶ τῶν δύο ἀδελφῶν *los diez se indignaron / comenzaron a indignarse por los dos hermanos.*

B) VOZ

Como tradicionalmente se ha considerado, el cambio de voz modifica el significado de un lexema verbal. En efecto, en voz media pueden reconocerse matices subjetivos¹² no detectables en voz activa. Veamos algunos ejemplos:

αἰτέω

- **Voz activa:** *pedir.*

El lexema presenta como significado base en voz activa “manifestar a alguien un deseo o necesidad para que lo satisfaga”. Así aparece en Mt 7,7: αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν *pedid y se os dará.*

- **Voz media:** *solicitar, reclamar.*

En voz media, sin embargo, indica otros matices más subjetivos: petición en propio provecho o interés en obtener lo que se pide, según se constata en Hch 25,15: ἐνεφάνισαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τῶν Ἰουδαίων αἰτούμενοι κατ’ αὐτοῦ καταδίκην *aparecieron los sumos sacerdotes y los senadores de los judíos reclamando su condena.*

ἀπολαμβάνω

- **Voz activa:** *recibir.*

Este lexema en voz activa significa “tomar o recobrar lo que alguien le da”. Así en Lc 18,30: ὃς οὐχὶ μὴ [ἀπο]λάβῃ πολλαπλασίονα *que no reciba mucho más.*

- **Voz media:** *tomar.*

Sin embargo, en voz media el valor lexemático se modifica, para pasar a significar “llevarse consigo a alguien o algo”, *tomar*, acción ésta en la que el agente participa con mayor interés que en recibir. Así Mc 7,33: ἀπολαβόμενος αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ὄχλου *tomándolo aparte de la multitud.*

ἀπολείπω

- **Voz activa y sobre una acción pasada:** *dejar.*

Ἀπολείπω es un ejemplo de lexema al que afectan varios factores contextuales, como son la voz y el tiempo, aunque la voz parece ser el factor predominante. De

¹² Es de notar que en los lexemas verbales no es éste el más frecuente de los factores contextuales, relegado a un segundo plano, frente a oposiciones más generalizadas como transitividad / intransitividad, etc; cf. Rodríguez Adrados, 1988b: 136.

este modo, ἀπολείπω en voz activa, remitiendo al pasado, significa “separarse de alguien, de algo o de algún lugar”, según se constata en 2Tim 4,20: Τρόφιμον δὲ ἀπέλιπον ἐν Μιλήτῳ ἀσθενοῦντα *a Trófimo lo dejé enfermo en Mileto.*

- **Voz media y sobre una acción futura:** *abandonar.*

Pero en voz media, refiriéndose a un acto futuro, ἀπολείπω denota “estar pendiente de hacerse realidad un hecho o estado”, *quedar*, como se atestigua en Heb 10,26: οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία *ya no quedan sacrificios por los pecados.*

Un ejemplo paralelo a ἀπολείπω, en el que la voz, así como la calidad del agente y del término determinan los factores contextuales que explican su cambio de significado, es ἀπόλλυμι (*matar, destruir, exterminar; perecer, fallecer, estropearse*). Véase *DGENT*, s. v.

C) NÚMERO

El número es otro accidente gramatical que modifica el significado de los lexemas, siendo esto más evidente en los lexemas nominales, aunque el resto de categorías gramaticales no queden exentas.

En efecto, el cambio de número afecta al aspecto del término, de modo que un mismo lexema puede ser estático en singular, denotando una disposición interior, pero dinámico en plural o con πᾶς distributivo, significando primeramente la conducta —que manifiesta una metonimia—. Igualmente, un mismo lexema puede denotar Entidad en su significado básico en singular, pero en plural puede pasar a significar un estado. Así se constata a continuación:

ἀγαθωσύνη

- **En singular:** *bondad, benevolencia.*

El significado estático de ἀγαθωσύνη, cuando aparece en singular puede observarse en el siguiente ejemplo de Rom 15,14: μεστοὶ ἐστε ἀγαθωσύνης *estáis llenos de bondad.*

- **En plural o con πᾶς distributivo:** *obra buena.*

Sin embargo, cuando el mismo lexema aparece en plural o va determinado por πᾶς distributivo, el aspecto estático se vuelve dinámico, denotando la manifestación de esa bondad. Así en Ef 5,9: ὁ καρπὸς γὰρ τῆς φωτὸς ἐν πάσῃ ἀγαθωσύνη *pues el fruto de la luz [se muestra] en toda obra buena / en toda clase de obras buenas.*

ἀνομία

- **En singular:** *iniquidad.*

Lo mismo se observa en ἀνομία. En singular tiene significado estático, como en Mt 23,28: ἔσωθεν δὲ ἐστε μεστοὶ ὑποκρίσεως καὶ ἀνομίας *por dentro estáis repletos de hipocresía e iniquidad.*

- **En plural:** *obra inicua.*

En plural, sin embargo, es dinámico. Así en Rom 4,7: μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι *dichosos los que están perdonados de sus obras inicuas / de sus iniquidades, a quienes se les han sepultado sus pecados.*

ἀγάπη

- **En singular:** *amor, dilección.*

En consonancia con los lexemas anteriores, ἀγάπη en singular denota un sentimiento o estado, “voluntad de cercanía y deseo de bien respecto a alguien a quien

se estima, manifestados en la conducta”. Así se observa en Col 1,4: τὴν ἀγάπην ἣν ἔχετε εἰς πάντας τοὺς ἁγίους *el amor que tenéis a todos los consagrados*.

- **En plural:** *banquete*.

Sin embargo, en pl., este sustantivo-Hecho puede definirse como “acto que expresa la cercanía, estima y deseo de bien respecto a otros”, *banquete*. Así en Jds 12: οὗτοί εἰσιν οἱ ἐν ταῖς ἀγαπαῖς ὑμῶν σπιλάδες *son estos la vergüenza de vuestros banquetes*.

ἀλαζονεία

- **En singular:** *arrogancia*.

Algo similar sucede con ἀλαζονεία, que remite en sg. al sentimiento o estado de “sobreestima de la propia valía que se manifiesta en la conducta”: 1Jn 2,16: ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου *la arrogancia de la riqueza*.

- **En plural:** *fanfarronería*.

Mientras que en pl. indica “el modo de hablar que manifiesta la sobreestima de la propia valía”. Sirva de ejemplo Sant 4,16: νῦν δὲ καυχᾶσθε ἐν ταῖς ἀλαζονείαις ὑμῶν *y ahora hacéis gala de vuestras fanfarronerías*.

ἀκροβυστία

- **En singular:** *prepuccio*

El significado lexemático del presente sustantivo en sing. es “piel que recubre el extremo del miembro viril”, denotando una Entidad: Hch 11,3: εἰσῆλθες πρὸς ἄνδρας ἀκροβυστίαν ἔχοντας *has entrado en casa de hombres que tenían prepuccio*.

- **En plural o colectivo:** *incircuncisos*.

Pero, cuando por el contexto se deduce que el término aparece en plural o colectivo, funcionando como sujeto o complemento de la acción, se produce una metonimia, pasando a significar “el conjunto de hombres no circuncidados”, *incircuncisos* o *paganos*. Así en Rom 2,26a: εἰδὼν οὖν ἡ ἀκροβυστία τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου φυλάσσει *entonces, si los incircuncisos observan las exigencias de la ley*.

- **En plural o colectivo y con lexemas como εἶναι ἐν, ἐν, γένεσθαι y λογίζομαι:** *incircuncisión*.

Finalmente, si en el contexto se explicita que se trata de un estado, mediante εἶναι ἐν, ἐν, un cambio de estado mediante γένεσθαι o una valoración del lexema con λογίζομαι, ἀκροβυστία pasa a significar el “estado de incircuncisión”, *pagano* —modificación de concreto por abstracto—: Rom 2,25: ἡ περιτομή σου ἀκροβυστία γέγονεν *tu circuncisión se ha convertido en incircuncisión*.

B) NIVEL SINTÁCTICO

El nivel sintáctico constituye, sin duda, el factor contextual más productivo a fin de establecer las causas por las que un lexema cambia de significado (Rodríguez Adrados, 1988b: 131). Ya que se trata del fenómeno que mayor número de ejemplos produce, el siguiente análisis se hará atendiendo a las especies semánticas (Muñoz Gallarte, 2008: 79-81; Mateos, 1989: 9).

Entendemos por especies gramaticales las llamadas “partes de la oración”, que se distinguen en principales: sustantivo y verbo; adjuntas: adjetivo y adverbio; de relación: preposiciones y conjunciones; y auxiliares: artículo y pronombre. Las especies semánticas, en cambio, se basan en conceptos infralingüísticos que descomponen la percepción intuitiva global de la realidad. El hombre tiene una experiencia del

mundo que lo rodea y, para orientarse y situarse en él, la expresa desde su punto de vista. Para ello clasifica y denomina ENTIDADES, las describe por medio de ATRIBUTOS o enunciando HECHOS que tienen lugar fijándose en las RELACIONES que se establecen. Además usa la DETERMINACIÓN para actualizar, situar y objetivar (Mateos, 1989: 8).

A) LEXEMAS ENTIDAD

El factor contextual sintáctico incide de manera especial en los lexemas Entidad, es decir, en aquellos que denotan realidades. Así, un fenómeno común que puede observarse es el de ciertos lexemas Entidad cuyo significado se ve modificado según la función que realiza éste o la finalidad a la que esté destinado¹³.

ἄγγελος

- Como actuante de la acción y regido por verbos de mandato o movimiento: *mensajero*. Ἄγγελος presenta dos sememas diferentes, dependiendo de si la Entidad, que puede ser celestial o humana, realiza o no una función. Si la realiza, se define como “ser enviado por alguien para ejercer una actividad o una acción que afecta directa o indirectamente a seres humanos”. En este caso, además, ἄγγελος va regido por un verbo de mandato o movimiento, como ἀποστέλλω o ἔρχομαι, o aparece expresa una anotación referente al mitente. Así se observa en los siguientes ejemplos: Mt 4,11: ἰδοὺ ἄγγελοι προσῆλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ *he aquí que se acercaron ángeles (mensajeros) y se pusieron a servirle*, Mt 11,10: ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου *mira, yo envío a mi mensajero delante de ti*.

- Sin que se explicita la realización de acción alguna: *ángel*.

No obstante, cuando por el contexto el sujeto no realiza acción alguna, éste pasa a denotar simplemente “ser personal perteneciente a la esfera divina”. Así en Mt 22,30: ὡς ἄγγελοι ἐν τῷ οὐρανῷ εἰσὶν *son como ángeles en el cielo*.

ἄγρός

- Sin connotaciones sobre su función: *[el] campo*.

Otro ejemplo semejante es ἄγρός, cuyo significado lexical es “extensión de tierra no delimitada y sin núcleos de población”. Así en Mt 6,28: καταμάθετε τὰ κρίνα τοῦ ἄγρου *fijáos en los lirios del campo*.

- Con lexemas que connotan su función: *campo* (de cultivo).

Significado y traducción cambian según la finalidad a la que esté destinado el campo: si se trata de una “extensión delimitada de tierra, perteneciente a un individuo humano y destinada a una actividad agrícola o ganadera”, entonces se traduce por *campo* (de cultivo). Así en Mt 13,27: οὐχὶ καλὸν σπέρμα ἔσπειρας ἐν τῷ σῶ ἄγρῳ; *¿no sembraste buena semilla en tu campo?*

- Con lexemas que connotan su función: *caserío*.

Cuando se refiere al campo como lugar destinado para ser habitado se puede definir como “extensión de terreno rural donde habita un pequeño número de perso-

¹³ Un ejemplo de estudio pormenorizado de un lexema Entidad y el efecto del factor contextual es Peláez del Rosal, 2003b: 69-83.

nas” y se traduce por *caserío*, según se constata en Mc 5,14: ἀπήγγειλαν εἰς τὴν πόλιν καὶ εἰς τοὺς ἀγρούς *lo anunciaron en la ciudad y en los caseríos*.

Este mismo fenómeno se constata en αἷμα (*sangre [derramada], muerte violenta; sangre, color sangre*) y αὐλή (*patio, atrio; palacio, mansión; aprisco, redil*). Véase DGENT, s. v.

B) LEXEMAS ATRIBUTO

Con relación a los lexemas atributo, aquellos que denotan cualidades de una realidad, se hacen tres grupos atendiendo a: 1) la naturaleza del sujeto de atribución o del término, 2) la calidad del término o del sujeto y 3) el fenómeno de la sustantivación.

1) Dependiendo de la naturaleza del sujeto de atribución o del término al que el lexema califica, en ocasiones, un lexema atributivo puede tener significado recto o figurado (Romero González, 2010: 517), según se observa en los siguientes ejemplos:

ἀβαρής

- **Calificando a una Entidad material:** *ligero*.

Cuando ἀβαρής califica a una Entidad material, significa “tiene poco o ningún peso” en sentido recto, según atestigua su uso en griego clásico¹⁴.

- **Calificando a una Entidad humana:** *no gravoso*.

Pero, acompañando a una Entidad humana, adquiere sentido figurado: “que no pesa (económicamente) sobre otro u otros”, *no gravoso*. Así en: 2Cor 11,9: ἐν παντὶ ἀβαρῆ ἑμαυτὸν ὑμῖν ἐτήρησα *me guardé de seros gravoso en todo*.

ἀγαθός

- **Calificando a una Entidad no personal:** *bueno, bondadoso*.

Cuando ἀγαθός califica a una Entidad no personal, significa “que tiene la calidad debida o es beneficioso para el hombre”. Así en Mt 7,17: πᾶν δένδρον ἀγαθὸν *todo árbol bueno*.

- **Calificando a una Entidad personal humana:** *diligente*.

Pero, acompañando a una Entidad personal humana, ἀγαθός adquiere en el NT un sentido figurado, denotando, o bien, en sentido ético, que el lexema calificado tiene “buena disposición que se manifiesta en su acción con otros”, *bondadoso*, o bien, en contexto de trabajo, que éste “desarrolla su labor con diligencia”, *diligente*. 1Pe 2,18: τοῖς δεσπόταις, οὐ μόνον τοῖς ἀγαθοῖς *a los amos, no sólo a los bondadosos*, Mt 25,21: δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστὲ *siervo diligente y fiel*.

ἀδύνατος

- **Calificando a una Entidad o cuasi-Entidad:** *incapaz, inválido*.

Cuando por el contexto se detecta que el sujeto de atribución del lexema es una Entidad o una cuasi-Entidad, ἀδύνατος significa “que carece de fuerza”: Hch 14,8:

¹⁴ El término no aparece con el significado recto en el NT; cf. Liddell - Scott, 1996, s. v.

τις ἀνὴρ ἀδύνατος ἐν Λύστροις τοῖς ποσὶν ἐκάθητο *en Listra un hombre inválido de las piernas estaba sentado.*

- **Calificando a un Hecho:** *imposible*

Sin embargo, si se predica de un lexema Hecho, su significado cambia a “que no puede ser realizado”, *imposible*. Así en Heb 11,6: χωρὶς δὲ πίστεως ἀδύνατον εὐαρεσθῆσαι *sin fe [es] imposible agradar [a Dios]*.

Contextos similares modifican el significado lexemático de otros términos como ἄπιστος (*infiel; no creyente, pagano; incrédulo; increíble*). Véase DGENT, s. v.

2) La calidad del término al que el lexema califica puede producir diferentes matices en los lexemas. Veamos algunos ejemplos:

ἅγιος¹⁵

- **Calificando a una Entidad humana o material:** *consagrado*.

El factor contextual modifica el significado de ἅγιος según el lexema del que éste se predica. Así, cuando ἅγιος califica a una Entidad humana o material que no es por naturaleza *consagrada* o *santa*, el término se puede definir como “que ha sido hecho partícipe de la excelencia divina”. Así en Rom 12,1: θυσίαν ζῶσαν ἄγλαν εὐάρεστον τῷ Θεῷ *sacrificio vivo, consagrado, agradable a Dios*.

- **Calificando a una Entidad divina:** *santo*.

Sin embargo, cuando el sustantivo del que se predica es una Entidad divina, a saber, Dios, su nombre o el espíritu divino, ἅγιος puede definirse como “que es incomparablemente excelso y, en cuanto a tal, actúa”, *santo*. Así en Jn 17,11: πάτερ ἅγιε, τήρῃσον αὐτούς *padre santo, guárdalos*.

αἰώνιος¹⁶

- **Calificando a una Entidad relacionada con el tiempo presente o pasado:** *eterno, perpetuo*.

El adjetivo αἰώνιος significa en su primera acepción: “cuya duración, en el pasado o en el futuro, se conmensura con la de la realidad a la que se refiere”, traducándose por

¹⁵ Igual ocurre con el sustantivo derivado de ἅγιος, ἀγιοσύνη:

- **Referido a una Entidad humana:** *consagración*.

Referido a una Entidad humana, denota el hecho de la *consagración* de ésta: 2Cor 7,1: καθαρίσωμεν ἑαυτούς... ἐπιτελοῦντες ἀγιοσύνην *purifiquémonos... para realizar nuestra consagración*.

- **Referido a una Entidad divina:** *santidad*.

Pero, cuando se refiere al espíritu de Dios, denota la calidad de éste —“eternamente consagrada”—, esto es, su *santidad*. Así en Rom 1,4: πνεῦμα ἀγιοσύνης *Espíritu de santidad (santo y santificador)*.

¹⁶ Un ejemplo paralelo al adjetivo es el sustantivo αἰών:

- **Referido a diversas Entidades:** *eternidad, de por vida*.

La definición básica de αἰών como “extensión de tiempo prolongada, cuya datación se conmensura con la de la realidad a la que se refiere”, implica que el significado del sustantivo depende, evidentemente, del complemento al que acompaña. De este modo, referido a un individuo humano, αἰών denota la duración de su vida, *de por vida*; referido a un pueblo, la de su historia; referido al mundo o a la humanidad, la duración de su existencia o historia; y, finalmente, referido a Dios, *la eternidad*: Jn 5,35ab: ὁ δὲ δούλος οὐ μένει ἐν τῇ οἰκίᾳ εἰς τὸν αἰῶνα, ὁ υἱὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα *el esclavo*

perpetuo. Éste modifica su significado, dependiendo de la calidad del complemento al que acompaña. Véase 2Cor 5,1: οἰκοδομῆν ἐκ θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν... αἰώνιον *de Dios tenemos una edificación, una casa... perpetua*.

- **Calificando a una Entidad relacionada con el tiempo futuro: definitivo.**

Sin embargo, cuando califica realidades pertenecientes al αἰών futuro —eternidad futura— o que tienen su origen en él, subraya su calidad, pasando a significar “que, por no tener la calidad propia del eón futuro, dura para siempre”, *definitivo*. De este modo se observa en Heb 5,9: ἐγένετο... αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου *se convirtió... en causa de salvación definitiva*.

ἄλογος

- **Calificando a una Entidad animal: irracional.**

Este lexema adjetival, predicado de un animal, denota “que, por naturaleza, carece de la facultad de pensar o razonar”, *irracional*: 2Pe 2,12: ὡς ἄλογα ζῶα *como animales irracionales*.

- **Calificando a un Hecho: ilógico.**

No obstante, cuando califica a un Hecho, se define como “que no es conforme a la razón o la lógica”, *ilógico*: Hch 25,27: ἄλογον γάρ μοι δοκεῖ... μὴ καὶ τὰς κατ’ αὐτοῦ αἰτίας σημάειν *me parece ilógico... no señalar también los cargos contra él*.

3) Un fenómeno bien atestiguado en los textos es el caso de la sustantivación¹⁷ de lexemas adjetivales, por la cual, dependiendo de los contextos, un lexema Atributo, que denota cualidad, pasa a considerarse Entidad:

no permanece en casa de por vida, el hijo permanece de por vida; 1Pe 1,25: τὸ δὲ ῥῆμα κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα *en cambio, la palabra del Señor permanece para siempre / eternamente*.

- **Dependiendo de lexemas verbales que denotan ‘creación’ y afines: mundo.**

Sin embargo, cuando αἰών depende de lexemas verbales que expresan creación, se produce una metonimia, de modo que pasa a significar: “realidades existentes durante determinada extensión de tiempo”, *el mundo o lo creado*. Así en: Heb 1,2: πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ *por la fe comprendemos que el mundo fue organizado por la palabra de Dios*.

¹⁷ En correspondencia con este fenómeno, también es posible que un lexema nominal, en función adjetival —como genitivo de cualidad o con genitivo dependiente—, pueda tener significados diferentes. Así:

αἰσχύνη

- **En función nominal: vergüenza.**

Al contrario del ejemplo anteriormente anotado, αἰσχύνη denota, como sustantivo-Hecho, “sentimiento de pérdida de dignidad”, según se observa a continuación: Lc 14,9: τότε ἄρξῃ μετὰ αἰσχύνης τὸν ἔσχατον τόπον κατέχειν *entonces, con vergüenza, irás a ocupar el último puesto*.

- **En función adjetival: vergonzoso.**

Sin embargo, cuando el lexema aparece en función adjetival, es decir, como genitivo de cualidad o con genitivo dependiente, significa “que hace perder la dignidad o la reputación”, *vergonzoso*. Así se constata en Ap 3,18: μὴ φανερωθῇ ἡ αἰσχύνη τῆς γυμνότητός σου *para que no se haga patente tu vergonzosa desnudez*.

ἅγιος

- **Calificando a un lexema:** *santo*.

Como se ha explicado anteriormente, el significado lexemático del presente lexema es “que ha sido hecho partícipe de la excelencia divina” y así se constata en Lc 11,13: πόσω μᾶλλον ὁ πατήρ [ὁ] ἐξ οὐρανοῦ δώσει πνεῦμα ἅγιον τοῖς αἰτούουσιν αὐτόν; *¿cuánto más el Padre del cielo dará Espíritu Santo a los que se lo piden!*

- **Sustantivado:** *santuario*.

Sin embargo, cuando el lexema adjetival aparece sustantivado, pasa a denotar el lugar en el que habita la divinidad, *santuario*—fenómeno metonímico—: Heb 9,1: τὸ τε ἅγιον κοσμικόν *y el santuario de este mundo*.

C) LEXEMAS HECHO

Fenómenos semejantes se constatan en los lexemas Hecho, en los que el contexto puede modificar el significado lexical del lexema, dependiendo de la naturaleza del agente y del término. Es reseñable en este grupo que, además de los lexemas verbales, también se incluyen los nominales, por indicar éstos, al igual que los primeros, estado o acción, ya sea acto, proceso, suceso o actividad. Dos son los casos que se consideran en este artículo: 1) el uso transitivo/intransitivo del lexema y 2) la naturaleza del término y/o del agente:

1) Uso transitivo/intransitivo.

Los lexemas Hecho tienden generalmente a modificar su significado dependiendo de quién sea el término de su acción, si el mismo agente u otro diferente a éste. En general, si el agente es el término de la acción (uso intransitivo), el lexema Hecho aparece con su significado lexical; si es distinto al agente (uso transitivo), el lexema pasa a ser “causativo de estado o acción”. Así se observa en los siguientes ejemplos:

ἀγρυπνέω

- **En uso transitivo:** *velar por, cuidar*.

Cuando afecta a un término diferente del agente ἀγρυπνέω significa “cuidar con premura de alguien”, *cuidar*, como se observa en Heb 13,14: αὐτοὶ γὰρ ἀγρυπνοῦσιν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν *pues ellos cuidan de vosotros*.

- **En uso intransitivo:** *mantenerse en vela*.

Sin embargo, cuando la acción de ἀγρυπνέω afecta al agente mismo (uso intransitivo), éste presenta el significado lexical de “evitar o ahuyentar el sueño”, *mantenerse en vela*. Así en Ef 6,18: εἰς αὐτὸ ἀγρυπνοῦντες *para eso manteneos en vela*.

ἄγω

- **En uso transitivo:** *llevar, traer*.

Cuando ἄγω se usa transitivamente, su significado es “desplazar a una persona o animal de un lugar a otro”. Así en 2Tim 4,10: Μάρκον... ἄγε μετὰ σεαυτοῦ *tráete contigo...* a Marcos.

- **En uso intransitivo:** *ir*.

Pero usado intransitivamente pasa a significar “desplazarse de un lugar a otro”, *irse* o *ir*: Jn 11,7: ἄγωμεν εἰς τὴν Ἰουδαίαν πάλιν *vámonos otra vez a Judea*.

ἀνατέλλω

- **En uso intransitivo:** *surgir*.

Ἀνατέλλω, en uso intransitivo, significa “aparecer elevándose”, *surgir*. Así en Mt 4,16: φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς *una luz les surgió*.

- **En uso transitivo:** *hacer salir*.

Pero, como transitivo, pasa a significar “hacer que un astro se eleve y aparezca”, **hacer salir**, siendo, por tanto, causativo de acción. Así se atestigua en Mt 5,45: τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονεροῦς καὶ ἀγαθοῦς *hace salir su sol sobre malos y buenos*.

ἀναφαίνω

- **En uso intransitivo:** *despuntar, aparecer, presentarse*.

Ἀναφαίνω, en uso intransitivo, significa “empezar a mostrarse y ser visible”, como en Lc 19,11: ὅτι παραχρῆμα μέλλει ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀναφαίνεισθαι *que el reinado de Dios iba a despuntar / aparecer inmediatamente*.

- **En uso transitivo:** *avistar*.

En uso transitivo, sin embargo, ἀναφαίνω pasa a significar “descubrir con la vista algo situado a considerable distancia”, *avistar* o *divisar*: Hch 21,3: ἀναφάναντες δὲ τὴν Κύπρον *después de avistar Chipre*.

Otros ejemplos similares son ἀνάγω (*hacer subir; hacerse a la mar*), ἀπέχω (*recibir; distar, estar apartado de*), ἀποστρέφω (*separar[se]; devolver*), ἀνίστημι (*levantarse; resucitar*), ἀσφαλῆς (*sólido, seguro; que procura seguridad*), αὐξάνω (*crecer, aumentar; hacer crecer, multiplicar*), ἀφανίζω (*desaparecer, desvanecerse; estropear, echar a perder, desfigurar*), ἀφίημι (*dejar, abandonar; dar, confiar*) y ἀφίστημι (*llevarse, arrastrar; separarse, alejarse*). Véase DGENT, s. v.

2) Naturaleza del término y/o del agente.

La naturaleza del término y/o agente puede modificar el significado básico del lexema. Veámos los siguientes ejemplos

ἀγαπάω

- **Con término no humano:** *gustar*.

Cuando el término de la acción no es humano, ἀγαπάω se define como “tener complacencia en cosas o hechos”: Lc 11,43: ἀγαπάτε τὴν πρωτοκαθεδρίαν *os gusta [ocupar] el primer puesto*.

- **Con término humano o divino:** *amar, demostrar el amor*.

Sin embargo, cuando el término es humano o divino, el lexema denota la manifestación del mencionado sentimiento, que, dependiendo del contexto en el que aquél aparece, puede ser definido de dos maneras muy similares, aunque diferentes. Así, en primer lugar, el significado estático de “estar favorablemente dispuesto hacia una persona a quien se estima y manifestarlo, procurando su bien”, *amar*, se constata, por ejemplo, en Jn 3,35: ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱόν *el padre ama al hijo*. En segundo lugar, la definición de ἀγαπάω dinámico, “actuar manifestando la disposición interior favorable y el deseo del bien de alguien a quien se estima”, *demostrar amor* o *complacerse en*, —ejemplo de metonimia— se encuentra en Mt 10,21: ὁ Ἰησοῦς... ἠγάπησεν αὐτόν καὶ εἶπεν αὐτῷ *Jesús... le demostró su amor diciéndole*.

ἀγάπη

- **Con término no personal:** *amor*.

Con término no personal ἀγάπη se define como “complacencia en una realidad y apego a ella”. Así aparece en 2Tes 2,10: τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας οὐκ ἐδέξαυτο *no acogieron el amor a la verdad*.

- **Con término personal:** *cariño, amor*.

Con término personal, sin embargo, el lexema indica estado que se manifiesta en la acción —fenómeno metonímico—, “voluntad de cercanía y deseo de bien respecto a alguien a quien se estima, manifestados en la conducta”, *amor*, según se atestigua en 1Jn 5,3: αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολάς αὐτοῦ τηρῶμεν *pues éste es el amor a Dios, en que cumplamos sus mandamientos*.

ἀγωνίζομαι

- **Con referencia a un enemigo:** *combatir, luchar, competir*.

Cuando el contexto implica la existencia de un oponente que busca el mismo fin que el agente, el lexema significa “emplear la fuerza física o las armas dos personas o grupos, uno contra otro, para conseguir el objetivo que ambos pretenden”. Así en Jn 18,36: οἱ ὑπὲρταὶ οἱ ἐμοὶ ἠγωνίζοντο [ἀν] *mis guardias habrían luchado*.

- **Sin referencia a un enemigo:** *esforzarse*.

Sin embargo, cuando por el contexto no se especifica la existencia de un enemigo o contrario, la definición de ἀγωνίζομαι es “afanarse por alcanzar un objetivo”, *esforzarse*. Es el caso de 1Tim 4,10: εἰς τοῦτο γὰρ κοπιῶμεν καὶ ἀγωνιζόμεθα *pues para esto nos fatigamos y nos esforzamos*.

ἀδικέω

- **Con término o agente divino o humano:** *maltratar, cometer injusticia*.

Del mismo modo que en los ejemplos anteriores, ἀδικέω presenta el significado básico de “actuar respecto a alguien contrariamente a una norma recta”, siempre que el agente o el término sea divino o humano: 1Cor 6,8: ἀλλὰ ὑμεῖς ἀδικεῖτε καὶ ἀποστερεῖτε *vosotros, en cambio, cometéis injusticias y defraudáis*.

- **Con término inanimado:** *dañar*.

Si por el factor contextual no se explicita que el término sea personal, sino un objeto inanimado, el lexema pasa a significar “realizar una acción o ejercer una acción nociva para persona o cosa”, *dañar*, según se constata en el ejemplo de Ap 6,6: τὸ ἔλαιον καὶ τὸν οἶνον μὴ ἀδικήσης *al aceite y al vino no los dañes*.

ἀναβλέπω

- **Con agente no invidente:** *mirar a lo alto*.

Se puede establecer que, en ocasiones, el factor contextual afecta principalmente a uno de los componentes del lexema y, posteriormente, al significado completo del mismo. Ejemplo de esto es ἀναβλέπω, lexema en el que se observa que la calidad del agente determina primero el valor de ἀνα-. En efecto, si el agente de la acción no es invidente, ἀνα- indica elevación, ya sea referente al movimiento, ya sea a la posición, de modo que la definición del lexema completo es “levantar la vista hacia arriba”. Así en Mc 16,4: ἀναβλέψασαι θεωροῦσιν ὅτι ἀποκεκλίσται ὁ λίθος *al levantar la vista observan que la losa estaba corrida*.

- **Con agente invidente:** *recobrar la vista, empezar a ver*.

Sin embargo, si el agente que rige el lexema es invidente, de nacimiento o no, ἀνα- denota *hacia atrás o de nuevo*, es decir, una iteración de estado, por lo que ἀναβλέπω

pasa a significar *recobrar la vista* o *empezar a ver*. Así se atestigua en los siguientes ejemplos: Mt 11,5: τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν *ciegos recobran la vista*; Jn 9,11: νιψάμενος ἀνέβλεψα *cuando me lavé, empecé a ver*.

ἀνάγκη

- Cuando el término es un humano en cuanto actuante: *necesidad, obligación*.

El presente lexema nominal es definido como “exigencia para alguien de hacer algo”, cuando afecta a un término actuante. Así en 1Cor 9,16: οὐκ ἔστιν μοι καύχημα ἀνάγκη γάρ μοι ἐπίκειται *no es para mí un motivo de orgullo, pues es una obligación*.

- Cuando el término es un Hecho: *indispensable, inevitable*.

Pero ἀνάγκη pasa a significar “necesidad o exigencia de que algo ocurra o se haga”, *inevitabilidad*, cuando éste se relaciona con un Hecho, como se observa en Heb 9,16: θάνατον ἀνάγκη φέρεσθαι τοῦ διαθεμένου [es] *indispensable / preciso que se haga constar la muerte del testador*.

- Cuando el término no es humano ni Hecho: *calamidad, infortunio*.

Finalmente, si ἀνάγκη aparece de modo absoluto, sin depender de un agente o Hecho, pasa a designar el suceso mismo —metonimia con respecto al significado anterior—, “suceso desfavorable que no puede evitarse”, *infortunio*. Así en 2Cor 6,4: ἐν θλίψεσιν, ἐν ἀνάγκαις, ἐν στενοχωρίαις *en luchas, infortunios, angustias*.

Los ejemplos del cambio de significado dependiendo de la naturaleza del término y/o agente son abundantes, como puede verse a continuación: ἀγιάζω (*santificar, reconocer la excelcitud*), ἀδικία (*acción injusta; injusticia; injusto*), αἵρεσις (*división; facción; herejía*), ἀκαθαρσία (*deshonestidad; conducta inmoral*), ἀκοή (*audición; ruido, rumor; oído*), ἀλήθεια (*verdad; la verdad*), ἀληθεύω (*decir la verdad; ser auténtico o sincero*), ἀληθής (*veraz; real*), ἀληθινός (*verdadero; auténtico*), ἀμεμπτος (*irreprochable; sin defecto*), ἀνακεφαλαιοῦμαι (*unificar; recapitular, resumir*), ἀντέχω (*estar apegado; cuidar de*), ἀποδέχομαι (*recibir; aceptar*), ἀποδίδωμι (*pagar; vender; devolver; recompensar; cumplir*), ἀποθνήσκω (*morirse; ser mortal*), ἀποκάλυψις (*revelación; lo revelado*), ἀπώλεια (*destrucción; despilfarro*), ἀσφάλεια (*solidez, firmeza; seguridad*), ἀφαιρέω (*quitar, cercenar, destituir; librar de*), ἄφθαρτος (*incorruptible, imperecedero; inmortal*) o ἀχρεῖος (*sin valor, humilde; inútil*). En éstos la calidad del agente y, sobretodo, el término son los causantes de las variaciones semánticas de los lexemas¹⁸. Véase DGENT, s. v.

D) LEXEMAS RELACIÓN

El factor contextual que afecta a los lexemas Relación es de carácter primordialmente sintáctico, por ser éstos partículas, conectivos, etc. Así, su signifi-

¹⁸ Otros son ἄδικος (*inícuo; injusto*), ἀθετέω (*anular; rechazar*), ἀκούω (*oír; escuchar; hacer caso; conocer*), ἀναβαίνω (*subir; crecer*), ἀνίημι (*soltar; abandonar; dejar de lado*), ἀξιόω (*juzgar digno de; juzgar conveniente*), ἀποδείκνυμι (*demonstrar; legitimar; designar*), ἀποστερέω (*privar de; defraudar; robar*), ἀποτάσσω (*despedirse; renunciar*). Véase DGENT, s. v.

cado depende del resto de los componentes oracionales. Obsérvense los siguientes ejemplos:

ἀλλά (*pero, sino; sin embargo; más que*)

El presente morfolexema conjuntivo puede ser definido básicamente como “por oposición a...”. Sin embargo, se distinguen estos significados por influjo de los siguientes contextos:

- Cuando el enunciado principal afirma o niega universalmente, o tiene valor concesivo o similar, ἀλλά denota restricción o excepción. Así en 1Cor 6,12b: πάντα μοι ἔξεστιν ἀλλ’ οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπὸ τινος *todo me está permitido, pero no todo aprovecha.*

- Cuando con ἀλλά se oponen dos situaciones, eventos o comportamientos, éste señala contraste, como en Lc 24,6: οὐκ ἔστιν ὧδε, ἀλλὰ ἠγέρθη *no está aquí, sino que ha resucitado.*

- Cuando los enunciados que une ἀλλά son incompatibles, el lexema denota exclusión, según se observa en 2Cor 1,9b: ἵνα μὴ πεποιθότες ὦμεν ἐφ’ ἑαυτοῖς ἀλλ’ ἐπὶ τῷ θεῷ *para no estar confiados en nosotros mismos, sino en Dios.*

- Cuando el enunciado principal es negativo, pero los contenidos de los dos enunciados que une son compatibles —por influencia semítica—, denota preponderancia, dando énfasis al enunciado subordinado y afirmándolo con más fuerza. Así en 1Cor 1,17: οὐ γὰρ ἀπέστειλέν με Χριστὸς βαπτίζειν ἀλλὰ εὐαγγελί-ζεσθαι *pues, más que a bautizar, Cristo me envió a evangelizar.*

- En escasas ocasiones en el NT se detecta que ἀλλά puede ser utilizado para cambiar o ampliar el tema del discurso, como en 1Cor 15,35 (después de referirse a la resurrección): Ἄλλὰ ἐρεῖ τις, πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; *ahora bien, alguien dirá: ¿cómo resucitan los muertos?.*

- Finalmente, colocado ante una orden, ruego o exhortación, al principio de frase o de discurso, el morfolexema aumenta el énfasis y equivale a una exhortación, como la de Mt 9,18: ἀλλά ἐλθὼν ἐπίθες τὴν χεῖρά σου ἐπ’ αὐτήν *anda, ven y pon tu mano sobre ella.*

ἄλλος

- Relacionando términos de la misma clase: *otro.*

El significado lexical del lexema-Relación ἄλλος es el siguiente: “que, siendo de la misma clase, no es el mismo mencionado antes”, es decir, indica distinción numérica entre realidades de la misma clase. Así aparece en Mt 27,61: Ἦν δὲ ἐκεῖ Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνὴ καὶ ἡ ἄλλη Μαρία *estaban allí María Magdalena y la otra María.*

- Cuando el segundo término se añade al primero: *uno más.*

Sin embargo, ἄλλος puede significar “que se añade como igual a lo antes mencionado”, cuando la nueva realidad se suma numéricamente a la mencionada antes. Así Mt 13,24: Ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων *les propuso una parábola más.*

- Cuando el término segundo es distinto al primero: *otro distinto.*

Finalmente, se define ἄλλος como “que se presenta como alternativa a lo antes mencionado”, cuando ambos términos relacionados son distintos, según se observa en 1Cor 3,11: θεμέλιον γὰρ ἄλλον οὐδεὶς δύναται θεῖναι *porque un cimiento distinto nadie puede ponerlo.*

ἅμα

- **En función adverbial:** *al mismo tiempo, a la vez que.*

La función que ἅμα cumple en la frase permite distinguir dos diferentes acepciones: “simultaneidad o concomitancia”, cuando ἅμα aparece en función adverbial. Así en Rom 3,12: πάντες ἐξέκλιναν ἅμα ἠχρειώθησαν *todos se extraviaron, a la vez que se corrompieron.*

- **Como preposición impropia:** *junto con.*

Usado como preposición impropia, significa “asociación de dos entidades”. Así en Mt 13,29: μήποτε συλλέγοντες τὰ ζιζάνια ἐκριώσητε ἅμα αὐτοῖς τὸν σίτον *no sea que al entresacar la cizaña arranquéis junto con ella el trigo.*

Otros ejemplos que pueden incluirse en este apartado son el morfolexema preposicional ἀνά ([a] *cada uno; sucesivamente; por mitad de*) y el adjetival ἄξιος (*digno de; merecedor; valioso; conveniente*). Véase DGENT, s. v.

E) LEXEMAS DETERMINACIÓN

Entendemos por lexemas Determinación aquellos que sirven para actualizar, situar y objetivar los componentes principales del sintagma.

Estos lexemas también pueden verse afectados por el contexto, cambiando de significado, como se puede ver en los siguientes ejemplos:

ἀναγκαῖος

- **Calificando a un Hecho:** *obligado, necesario.*

El presente lexema adjetival, cuando califica a una acción o suceso, significa “que debe ser hecho”. Así en Hch 13,46: ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ *había que exponer la palabra de Dios primeramente a vosotros.*

- **Calificando una Entidad:** *indispensable.*

Sin embargo, si ἀναγκαῖος no se predica de una Entidad, se define como “que no se puede prescindir de ello”, *indispensable*, según se observa en Hch 10,24: συγκαλεσάμενος... τοὺς ἀναγκαίους φίλους *habiendo convocado... a sus amigos íntimos / indispensables.*

ἄν (la partícula ἄν carece de traducción propia, de modo que su sentido se expresa mediante tiempos y perífrasis verbales).

- **Relacionado con lexemas pronominales relativos o indefinidos.**

Este morfolexema, que puede definirse como “imprecisión o incerteza que afecta a una realidad”, modifica su significado dependiendo de los lexemas con los que se relaciona. De este modo, asociado a lexemas pronominales relativos o indefinidos y a lexemas verbales, ἄν presenta un matiz de imprecisión o incerteza, como en Mc 6,11: ὅς ἄν τόπος μὴ δέξηται ὑμᾶς... *cualquier lugar que no os acogiere...*

- **Relacionado con lexemas verbales.**

Cuando el lexema verbal que le rige se encuentra en la apódosis de una frase condicional y la condición se sitúa en el presente, ἄν denota dependencia de ella. Así en Hch 8,31: πῶς γὰρ ἄν δυναίμην ἐάν μὴ τις ὁδηγήσει με; *¿cómo podría [entenderlo] si alguien no me guiare?*

- **Con una condicional en pasado, no cumplida.**

Finalmente, si la condición se sitúa en el pasado y no ha sido cumplida, ἄν denota irrealidad; así en Mt 23,30: εἰ ἤμεθα ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν πατέρων ἡμῶν,

οὐκ ἂν ἤμεθα αὐτῶν κοινῶν οὐκ ἂν ἤμεθα αὐτῶν κοινῶν οὐκ ἂν ἤμεθα αὐτῶν κοινῶν *si hubiéramos vivido en tiempos de nuestros padres, no habríamos sido cómplices suyos.*

ἀντί

- Cuando una de las realidades excluye la otra: *en lugar de.*

El significado lexical de ἀντί¹⁹ puede describirse como “en sustitución de”, cuando la existencia de una de dos realidades excluye la otra. Así en Mt 2,22: Ἀρχέλαος βασιλεύει τῆς Ἰουδαίας ἀντὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἡρώδου *Arquelao reinaba en Judea en lugar de su padre Herodes.*

- Cuando perder una realidad se compensa con la otra: *por, a cambio de.*

Si, por el contexto, se estima que obtener una realidad compensa la pérdida de otra, surge un nuevo significado: “en contrapartida por”. Así en Mt 5,38ab: ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος *ojo por ojo, diente por diente.*

- Rigiendo término y con verbos de donación: *en favor de, para.*

Sin embargo, si ἀντί depende de un verbo de donación y rige término, pasa a significar “en beneficio de o en consonancia con”. Así 1Cor 11,15: ἡ κόμη ἀντὶ περιβολαίου δέδοται [αὐτῇ] *el pelo largo está dado para el velo.*

- Cuando una realidad encuentra su origen en la otra: *en correspondencia a.*

También es posible que el morfolexema signifique en correspondencia o consonancia, cuando una de las dos realidades tiene su origen en la otra y es de la misma calidad. Así se observa en Jn 1,16: ἐκ τοῦ πληρώματος... ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος *de su plenitud... hemos recibido, a saber, un amor en correspondencia a [su] amor.*

- Con pronombre: *porque.*

Finalmente, cuando el morfolexema rige un pronombre, casi siempre relativo, denota causalidad. Así Lc 19,44: οὐκ ἀφήσουσιν λίθον ἐπὶ λίθον ἐν σοί, ἀνθ' ὧν οὐκ ἔγνωσ τὸν καιρὸν τῆς ἐπισκοπῆς σου *no dejarán en ti piedra sobre piedra, porque no has conocido el momento de tu visita.*

Otro ejemplo de este fenómeno es ἀπό (*de, desde; distante de; de parte de; por; con ayuda de; entre; por; de entre; respecto a*). Véase DGENT, s. v.

C) CONTEXTO EXTRALINGÜÍSTICO

Existen cambios de significado en los lexemas que no son explicables ni por la morfología, ni por la sintaxis, sino por otras razones, cuando éstos son utilizados en un sentido figurado lejano a su significado lexical. Son cambios de carácter extralingüístico los debidos a causa retórica, estilística, cultural, religiosa, formal, etc.

- SENTIDO FIGURADO

En ocasiones, los lexemas pueden ser utilizados en sentido figurado, es decir, insertos en un contexto que no suele ser el acostumbrado, con un interés general-

¹⁹ El acostumbrado significado en griego clásico de ἀντί, “situación de una realidad de cara a otra”, no aparece en el corpus neotestamentario; cf Mateos - Peláez - GASCO, DGENT, vol. III, s. v. ἀντί.

mente retórico o estilístico. En estos casos el significado lexical, aunque no suele modificarse radicalmente por el factor contextual, sí puede presentar distintos matices de significado. Veámos algunos ejemplos:

ἀγοράζω

- **En sentido recto:** *comprar*.

Este lexema verbal, en sentido recto, puede ser definido como “dar dinero a otro para recibir a cambio un objeto o bien de su propiedad”. Así en Lc 22,36: πωλησάτω τὸ ἰμάτιον αὐτοῦ καὶ ἀγορασάτω μάχαιραν *que venda su manto y se compre un machete*.

- **En sentido figurado:** *adquirir*.

Sin embargo, cuando aquello que se compra no es una entidad material acostumbrada en las transacciones económicas, el lexema, en su sentido figurado, sin perder el significado recto, adquiere un matiz distinto “ejecutar una acción valiosa para adquirir a cambio un bien”. Así en Ap 5,9: ἠγόρασας τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου ἐκ πάσης φυλῆς *con tu sangre adquiriste para Dios [hombres] de toda tribu*.

ἄγριος

- **En sentido recto:** *silvestre*.

El fenómeno afecta de igual modo a los lexemas nominales. Ἄγριος, en su sentido recto, califica a una Entidad material que se desarrolla en ambiente campestre y puede definirse como “que se da espontáneamente en el campo, sin control humano”. Y así lo encontramos en el siguiente ejemplo: Mt 3,4: ἡ δὲ τροφή ἦν αὐτοῦ ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγριον *su alimento era saltamontes y miel silvestre*.

- **En sentido figurado:** *impetuoso*.

Sin embargo, cuando por el contexto se predica de una Entidad no relacionada con lo agreste, el lexema, en sentido figurado, conserva su cualidad de no estar bajo control humano y, a partir de esto, adquiere un sema de impetuosidad, pudiendo ser definido como “que, por su violencia, escapa al control humano”, *impetuoso* o *bravío*. Así: Jud 13: κύματα ἄγρια θαλάσσης *olas bravías del mar*.

Otros ejemplos de uso figurado de los lexemas son ἄλλομαι (*brincar; saltar*) y ἀναστρέφω (*volver, regresar; comportarse, vivir*). Véase DGENT, s. v.

- CONTEXTO CULTURAL

Ciertos lexemas pueden modificar su significado básico cuando son utilizados en contextos culturales, religiosos o forenses que en principio le eran ajenos. El efecto del factor contextual es muy semejante al significado figurado, pues, el término adquiere unos matices que, en principio, no presentaba en su significado lexical. Ejemplos de esta modificación semántica son:

ἀδελφή y ἀδελφός

- **En contexto neutro:** *hermana y hermano [de sangre]*.

En ambos términos el significado lexemático acostumbrado en griego clásico es “individuo humano de sexo femenino / masculino unido por un vínculo colateral de consanguineidad a otro u otros individuos humanos, engendrados por el mismo padre”. Así en Rom 16,15: ἀπάσασθε... Νηρέα καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτοῦ *saludad... a Nereo y a su hermana*.

- **En contexto religioso:** *hermana y hermano de religión.*

Sin embargo, usado en contexto cristiano o religioso, estos lexemas pierden el sema de consanguineidad en favor de otro de afecto, de modo que pueden ser definidos como “individuo humano de sexo femenino/masculino que, habiendo dado su adhesión a Jesús, queda unido a él por un vínculo mutuo de afecto, cooperación e igualdad, por tener a Dios por Padre”, como se constata en Rom 8,29: πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς *primogénito entre muchos hermanos.*

αἰτία

- **En contexto neutro:** *causa, motivo.*

El significado lexemático de αἰτία es “deseo, intención o hecho que impulsa a la acción”, según se observa en Hch 10,21: τίς ἢ αἰτία δι’ ἣν πάρεστε; *¿cuál es el motivo por el que estáis aquí?*

- **En contexto forense:** *acusación.*

Pero, cuando el lexema se inserta en contexto forense, significa “imputación a alguien de una acción contraria a la ley”. Así en Mt 27,37: ἐπέθηκαν ἐπάνω τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ τὴν αἰτίαν αὐτοῦ γεγραμμένην *por encima de su cabeza habían colocado su acusación escrita.*

- **En frases negativas o explicitando el acto de acusar:** *delito.*

Además, en frases negativas o cuando se explicita mediante otro lexema el acto de acusar (generalmente con un verbo), αἰτία denota la “acción o actividad contraria a la ley que puede ser imputada a alguien”. Así Hch 23,28: βουλόμενός τε ἐπιγνώσαι τὴν αἰτίαν δι’ ἣν ἐνεκάλουν αὐτῷ *queriendo conocer el delito de que lo acusaban.*

αἴτιος

- **En contexto neutro:** *causa.*

El mismo cambio de significado se detecta en αἴτιος, es decir, causa en significado recto se atestigua en Heb 5,9: ἐγένετο... αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου *se convirtió en causa de una salvación definitiva.*

- **En contexto forense:** *delito.*

Sin embargo, en contexto forense, en paralelo a αἰτία, se observa un cambio respecto del significado lexemático. Sirva de ejemplo Lc 23,4: οὐδὲν εὐρίσκω αἴτιον ἐν τῷ ἀθρώπῳ τούτῳ *no encontré en él ningún delito [digno] de muerte.*

ἀνακρίνω

- **En contexto neutro:** *investigar, averiguar, escudriñar.*

Cuando el lexema aparece con término no personal y en sentido recto denota “esforzarse por averiguar o conocer algo”. Así Hch 17,11: καθ’ ἡμέραν ἀνακρίνοντες τὰς γραφὰς *escudriñando a diario las Escrituras.*

- **En contexto jurídico:** *juzgar, interrogar.*

Sin embargo, cuando el lexema se utiliza en contexto jurídico, cobra un nuevo significado: “hacer preguntas a alguien con intención de averiguar algo”, *interrogar* o *inquirir*. Así en Hch 12,19: ἀνακρίνας τοὺς φύλακας *después de interrogar a los guardias.*

ἀλίζω

- **En sentido recto:** *salar.*

Según su significado lexemático, ἀλίζω denota “dar a algo sabor a sal”, cuando rige término no humano, apareciendo generalmente en contexto culinario. Sirva

de ejemplo Mt 5,13: ἐὰν δὲ τὸ ἄλας μωραίνῃ, ἐν τίνι ἁλισθήσεται; *si la sal se vuelve sosa, ¿con qué se salará?*

- **En sentido figurado:** *salar o conservar.*

No obstante, en sentido figurado, dicho de personas, ἁλίζω debe entenderse como “preservar algo de la corrupción o decaimiento”. Así en Mc 9,49: Πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται *pues cada cual ha de salarse con fuego.*

El cambio de contexto es también el factor modificante en ejemplos como ἀκάθαρτος (*inmundo; impuro, immoral*), ἀκολουθέω (*seguir; ser discípulo*), ἀμαρτία (*equivocación; pecado; culpa; acto de pecar*), ἀναγκάζω (*obligar; instar; verse obligado*), ἀναπληρώω (*ocupar; cumplir*), ἀναφέρω (*hacer subir; ofrendar; llevar consigo*), ἀνωθεν (*de / desde arriba; desde hace tiempo*), ἀπλότης (*indivisión; sencillez; generosidad*), ἀποκρίνομαι (*responder; replicar; reaccionar; intervenir*). Véase DGENT, s. v.

- PERSONIFICACIÓN O COSIFICACIÓN DE LEXEMAS

Dentro de este apartado merece especial atención el fenómeno de la personificación de lexemas que en su significado lexical denotan Entidad material.

ἄδης

- **En sentido recto:** *abismo, hades.*

El lexema ἄδης puede definirse como “un lugar en lo profundo de la tierra donde habitan los muertos”. Así en Mt 11,23: ἕως ἄδου καταβήσῃ *bajarás hasta el abismo.*

- **Personificado:** *Hades.*

Pero ἄδης puede aparecer personificado por razones estilísticas, como se observa en 1Cor 15,55: ποῦ σου, ἄδη, τὸ νίκος; *¿dónde está, Hades, tu victoria?*

αἰσχύνη

- **En sentido recto:** *vergüenza, sonrojo.*

El significado lexemático de αἰσχύνη es “sentimiento de pérdida de dignidad”, como en Lc 14,9: τότε ἄρξῃ μετὰ αἰσχύνης τὸν ἔσχατον τόπον κατέχειν *entonces, con vergüenza, irás a ocupar el último puesto.*

- **Personificado:** *[las] vergüenzas.*

Pero, personificado y en plural, αἰσχύνη designa metonímicamente determinadas partes del cuerpo cuya exposición a la vista de otros produce ese sentimiento: *las vergüenzas, los genitales.* Jud 13: κύματα ἄγρια θαλάσσης ἐπαφρίζοντα τὰς ἑαυτῶν αἰσχύνας *olas salvajes del mar, coronadas por la espuma de sus propias vergüenzas.*

A la inversa de lo afirmado anteriormente, el factor contextual también puede cosificar los lexemas:

ἀνάπαυσις

- **En sentido recto:** *reposo, descanso.*

El significado del lexema es “inactividad tras el trabajo o quehacer fatigoso”. Así en Ap 4,8: ἀνάπαυσιν οὐκ ἔχουσιν ἡμέρας καὶ νυκτὸς *no tienen descanso ni de día ni de noche.*

- **Cosificado:** *morada.*

Pero, por el contexto, el estado puede identificarse con el lugar de descanso, pudiendo ser definido como “sitio idóneo para estar inactivo tras el trabajo o que-

hacer fatigoso”. Así Mt 12,43: διέρχεται δι’ ἀνύδρων τόπων ζητοῦν ἀνάπαυσιν *va atravesando por lugares áridos buscando un sitio para descansar*.

ἀνατολή

- **En sentido recto:** *salida*.

El significado del lexema es “movimiento ascendente a partir de un punto”, denotando desplazamiento en el espacio. Así Mt 2,2: εἶδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ *hemos visto su estrella en su salida*.

- **Cosificado:** *orto, oriente*.

Sin embargo, a veces puede designar un lugar determinado en el espacio: “punto del horizonte por donde sale el sol”, *oriente*. Así en Ap 21,13: ἀπὸ ἀνατολῆς πυλῶνες τρεῖς *tres puertas a oriente*.

- **Cosificado:** *países orientales*.

En consonancia con el ejemplo anterior, ἀνατολή en plural puede significar también “territorio situado hacia el lugar por donde sale el sol”, *países orientales*. Así Mt 2,1: μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο εἰς Ἱερουσόλυμα *unos magos de países orientales se presentaron en Jerusalén*.

- **Cosificado:** *astro naciente*.

Finalmente, puede definirse como “cuerpo celeste que surge a partir de un punto determinado”, estrella o sol. Así en Lc 1,78: ἐπισκέψεται ἡμᾶς ἀνατολή ἐξ ὕψους *nos visitará un astro naciente de lo alto*.

3. CONCLUSIONES

Como se ha podido observar, el factor contextual actúa de múltiples maneras sobre los lexemas, haciéndoles cambiar de significado.

En primer lugar, morfológicamente, se han distinguido los cambios de significado producidos por las categorías o clasemas de tiempo y voz, especialmente, en los lexemas verbales, mientras que el número predomina como factor contextual en los sustantivos-Hecho, que pasan de denotar estados a acciones dinámicas. De otros factores como el modo, el aspecto y el género, a pesar de que teóricamente también son válidos modificadores semánticos, no se han encontrado ejemplos en los lexemas analizados hasta ahora en la letra alfa del *DGENT*.

En segundo lugar se observa que la mayor cantidad de cambios respecto al significado lexemático se produce a nivel sintáctico, causada por el resto de elementos oracionales con los que un lexema determinado se relaciona:

– Los lexemas Entidad muestran una importante variedad de significados, dependiendo de las funciones que cumplen en el contexto.

– Los lexemas Atributo muestran que su significado recto o figurado depende principalmente de la naturaleza del sustantivo que los rige. En éstos se descubren dos tendencias: la sustantivación, que hace cambiar el lexema de Atributo a Entidad y, viceversa, la adjetivación, por la que sustantivos-Hecho cumplen funciones atributivas.

– En cuanto a los lexemas Hecho, destaca la importancia de la diferencia de su uso transitivo/intransitivo, como marcas que modifican semánticamente el



significado lexemático de los verbos. La diferencia referente a la calidad del término o del agente es la alternancia más productiva, desde el punto de vista del significado, tanto para sustantivos, como para verbos.

– En los lexemas Relación y Determinación se distinguen cambios de significado a causa de la naturaleza del resto de los elementos oracionales. Estos cambios afectan principalmente a las funciones sintácticas que cumplen los lexemas en la oración.

Finalmente, en los lexemas incluidos bajo el epígrafe “contexto extralingüístico” destacan dos tendencias: por un lado, el recurso retórico o estilístico, mediante el cual el significado obvio de los lexemas se ve modificado al insertarse en contextos diferentes. El fenómeno es muy variado, predominando contextos como el cultural, religioso o forense. Por otro lado, también se atestiguan la personificación y/o cosificación, que dan lugar a distintas acepciones.

Un fenómeno que llama poderosamente la atención es el de la metonimia, cuya casuística es muy numerosa en los lexemas analizados. En el plano teórico, el tema ha sido tratado por J. Peláez en un artículo reciente (2006: 787-802). No obstante, por no ser la finalidad de este artículo el estudio de la metonimia, que merece un tratamiento más extenso, queremos simplemente dejar constancia de que ésta aparece en diecinueve de los ciento dos lexemas, incluidos en los tres primeros fascículos dedicados a la letra alfa que presentan diversas acepciones. Este fenómeno se atestigua especialmente en los sustantivos-Hecho, por causas morfológicas o por cambio de contexto extralingüístico.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DECKER, R. J. (2001): *Temporal Deixis of the Greek Verb in the Gospel of Mark with Reference to Verbal Aspect*, Nueva York.
- FANNING, B.M. (1990): *Verbal Aspect in New Testament Greek*, Oxford.
- KATZ, J. J. - FODOR, J. A. (1963): “The structure of a semantic Theory”, *Language*, vol. 39.2, pp. 170-210.
- LIDDELL, H. G. - SCOTT, R. (1996): *Greek-English Lexicon*, Oxford.
- LOUW, J. P. (1991): “How do words mean, if they do?”, *Filología Neotestamentaria*, vol. IV, pp. 125-142.
- LOUW, J. P. - NIDA, E. A. (1989): *Greek-English lexicon of the New Testament: based on semantic domains*, Nueva York.
- MATEOS, J. (1977): *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento*, Madrid.
- (1989): *Método de análisis semántico aplicado al griego del Nuevo Testamento*, Córdoba.
- MATEOS, J. - PELÁEZ, J. - GASCO (2000): *Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento. Análisis semántico de los vocablos (DGENT)*, Fasc. 1: Ἀρῶν - αἵματεκχυσία, Córdoba.
- (2002): *Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento. Análisis semántico de los vocablos (DGENT)*, Fasc. 2: αἰμορρέω - ἀνήρ, Córdoba.
- (2007): *Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento. Análisis semántico de los vocablos (DGENT)*, Fasc. 3: ἀντίστημι - ἀπώλεια, Córdoba.

- (2010): *Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento. Análisis semántico de los vocablos (DGENT)*, Fasc. 4: "Αρ - ἄψυχος, Córdoba.
- MUÑOZ GALLARTE, I. (2007): Reseña a R. J. DECKER (2001) de su *Temporal Deixis of the Greek Verb in the Gospel of Mark with Reference to Verbal Aspect*, en *Filología Neotestamentaria*, vol. xx, pp. 157-162.
- (2008): *Los sustantivos-Hecho en el Nuevo Testamento. Clasificación semántica*, Universidad Complutense de Madrid, <http://eprints.ucm.es/8463/>.
- PELÁEZ DEL ROSAL, J. (2003a): "La metodología del Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento", en *Memoria de los Seminarios de Filología e Historia, C.S.I.C.*, Madrid, pp. 79-94.
- (2003b): "Βασιλεία en el Nuevo Testamento. Factor contextual, definición y traducción", *Filología Neotestamentaria*, vol. xvi, pp. 69-83.
- (2006): "La descripción semántica de la metonimia", en *Actas del V Congreso Andaluz de Lingüística General: Homenaje al profesor José Andrés de Molina Redondo*, Granada, pp. 787-802.
- PORTER, S. E. (1989): *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood*, Nueva York - Bern - Frankfurt am Main.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1988a): "Reflexiones sobre semántica, sintaxis y estructura profunda", en *Nuevos estudios de Lingüística General y Teoría Literaria*, Barcelona, pp. 107-121.
- (1988b): "Sintaxis y Diccionario", en *Nuevos estudios de Lingüística General y Teoría Literaria*, Barcelona, pp. 130-138.
- ROMERO GONZÁLEZ, D. (2010): *El adjetivo en el Nuevo Testamento. Clasificación semántica*, Universidad de Córdoba, Servicio de Publicaciones, Córdoba, <http://hdl.handle.net/10396/3535>.
- RUIPÉREZ, M. S. (1954): *Estructura el sistema de aspectos y tiempos del verbo griego antiguo. Análisis funcional sincrónico*, Salamanca.
- SILVA, M. (1990): *God, Language and Scripture. Reading the Bible in the light of general linguistics*, Michigan.

LA ATLÁNTIDA EN *TIMEO* Y *CRITIAS*: EXÉGESIS DE UN MITO PLATÓNICO

José María Pérez Martel
IES Tomás de Iriarte

RESUMEN

Este artículo analiza diversos aspectos relacionados con el relato de la isla Atlántida presente en los diálogos *Timeo* y *Critias* de Platón. Tras hacer un estudio de la estructura que presenta en las dos obras platónicas, se recogen las opiniones y testimonios antiguos sobre el mismo así como las interpretaciones modernas de la Atlántida platónica.

PALABRAS CLAVE: Atlántida. Platón. *Timeo*. *Critias*. Exégesis.

ABSTRACT

«Atlantis in *Timaeus* and *Critias*: Exegesis of a Platonic myth». This article discusses various aspects related to the story of the island of Atlantis in the dialogues *Timaeus* and *Critias* of Plato. After making a study of the structure presented in the two Platonic works, we analyze opinions and ancient testimony about the story and the modern interpretations of Plato's Atlantis.

KEY WORDS: Atlantis. Plato. *Timaeus*. *Critias*. Exegesis.

1. INTRODUCCIÓN. CONTEXTO BIOGRÁFICO

En torno al año 360 a.C. y a la edad de sesenta y siete años, Platón emprendió la labor de escribir una nueva obra que llegó a convertirse, desde el mismo momento de su creación, en la más importante de toda su producción filosófica. Se trata de su diálogo *Timeo*, conocido en la actualidad por contener el mito de la Atlántida más que por el extenso y trascendental *lógos* de *Timeo* de Lócríde sobre el paso del mundo desordenado a un cosmos organizado como imagen de un mundo ideal. Justo un año antes de escribir este diálogo, en el 361 a.C. había llegado a Atenas de su segundo viaje a la isla griega de Sicilia, donde había intentado llevar a la práctica, con la colaboración del tirano Dionisio de Siracusa, sus ideales de tipo político y convertir el territorio griego del sur de Italia en una República ideal, según cuenta él mismo en la *Carta VII*. Pero había fracasado en el intento, y a partir de ese momento, durante el resto de vida que le quedaba, Platón se dedicó a dirigir la Academia que había fundado en Atenas poco después de su primer viaje a Sicilia, posiblemente en el año 386 a.C. y a escribir incesantemente sus obras de madurez. En ellas podemos apreciar un cambio significativo en los temas funda-

mentales de su filosofía, producto del desinterés que ya éstos le generaban. Es el caso de la teoría de las Ideas, el amor, el lenguaje o la figura de su maestro Sócrates, cuestiones que son sustituidas ahora, en su madurez, por las doctrinas pitagóricas, la lógica, las ciencias naturales, la historia y la medicina. En esos años finales de su vida Platón fue respetado y reverenciado por ser el sucesor de Sócrates y muy estimado por ser un hombre de sabiduría y virtudes sin igual.

En ese ambiente de preocupación por la realidad y de consideración y respeto por su saber es en el que Platón escribió el *Timeo*, ligado para siempre en la historia de la cultura occidental a otro diálogo suyo, el *Critias*, por ser una continuación, tanto formal como dramáticamente del *Timeo*, y por contener ambos un mismo relato, caso único y excepcional en la obra platónica. Ese relato es el mito de la Atlántida, un texto que a pesar de haber sido estudiado y tratado hasta la saciedad desde distintos puntos de vista, posee tal fuerza y atractivo que todavía hoy atrae el interés de la moderna investigación que sigue planteándose la misma dicotomía *ficción-realidad* que en la Antigüedad: ¿es el relato de Platón una ficción literaria o, por el contrario, nos ofrece un referente concreto y real?

2. LA ATLÁNTIDA EN *TIMEO*

El *Timeo* es un diálogo amplio, complejo y con un texto sumamente difícil de interpretar. No en vano, durante toda la Antigüedad y la Edad Media se consideró un diálogo oscuro. Por ello, desde el mismo siglo IV a.C. hasta finales del Renacimiento, tenemos una extensa nómina de hermeneutas y exegetas que tradujeron y comentaron esta obra. Sus comentarios y opiniones originales, perdidas en su gran mayoría, las conservamos por citas de otros autores posteriores que las recopilaron, y que en este artículo analizamos más adelante.

La narración de la Atlántida está situada en el principio de la obra (20d-25e), tras una breve presentación y resumen de algunos aspectos socio-políticos de la *República*, y antes de una extensa exposición sobre el origen del mundo, del hombre y su relación con la sociedad realizada por el erudito pitagórico Timeo de Lócride. Ese largo discurso o *lógos* de Timeo está lleno de imaginación y de conocimientos matemáticos, astronómicos, fisiológicos y médicos. Los personajes del diálogo son Sócrates, Timeo, Critias y Hermócrates. De todos ellos sólo sabemos lo que nos dice el propio Platón y los escolios del diálogo. El protagonista es Timeo por su extenso discurso que comprende casi toda la obra. No sabemos si fue una figura histórica. Platón y los escolios nos dicen que era natural de Lócride, en Italia, y que además de haber ocupado grandes cargos públicos, tenía vastos conocimientos de filosofía, probablemente pitagórica, de astronomía y cosmología. Critias es presentado como una persona de avanzada edad y con una gran cultura filosófica. Muy probablemente sería abuelo de Platón y uno de los Treinta Tiranos de Atenas. Del cuarto invitado, Hermócrates, no sabemos nada. Los escolios del *Timeo* nos dicen que era un general de Siracusa que respetó las leyes en vida, participó en política y practicó la filosofía.

Timeo procedía de los locrios occidentales, de la región de Italia, era un filósofo pitagórico, escribió tratados matemáticos y sobre la naturaleza al estilo pitagórico. Critias era de clase noble y de naturaleza distinguida, tuvo también trato con filósofos y entre ellos [los nobles] era llamado inexperto, y filósofo entre éstos. Ejerció la tiranía y él mismo fue uno de los treinta. Hermócrates es un general siracusano que vivió conforme a la ley. Por ello participó en política y practicó filosofía.

Scholía vetera in Platonem, 20a, 2-14¹.

Por las referencias de Critias (*Ti.* 27d, *Criti.* 108a) de que todos los participantes en este diálogo intervendrán, salvo Sócrates, que ya lo había hecho en la conversación sobre el Estado ideal al comienzo del *Timeo*, podemos afirmar que este diálogo podría formar parte de una trilogía junto con los diálogos *Critias* y *Hermócrates*, pero que Platón no concluyó al dejar inacabado el *Critias*. Otro argumento que apoya esta tesis es el mito de la Atlántida que inicia en el *Timeo* y al que dedica la mayor parte de lo poco que escribió en *Critias*. Dentro de esta trilogía, el *Timeo* que describe el paso del universo desordenado a un cosmos ordenado como imagen de un mundo ideal, tendría su continuación en *Critias*, que se ocuparía del estado perfecto, mientras que el *Hermócrates* trataría de la decadencia de este estado. Así se ha establecido a partir del trabajo de Guthrie (1992: 260 y ss.) y G. Droz (1993: 141).

El mito de la Atlántida presenta dos partes en el *Timeo*. La primera describe su contexto histórico-geográfico, es decir, quién cuenta la historia, en qué lugar y cuándo, y cómo llegó hasta el que la está relatando. La segunda es el relato propiamente dicho de cómo se originó la lucha entre atlantes y atenienses y la destrucción posterior del continente.

Primera parte (20d-24d). Tras resumir Sócrates algunos aspectos de la *República* relacionados con la organización social y política de su estado ideal, espera que a continuación los demás aporten su discurso sobre ese estado. Antes de hacerlo, Hermócrates le dice que Critias les contó el día anterior una historia que puede responder a su demanda. Critias la califica de «sumamente extraña, pero verdadera por completo» (20e). Su abuelo, también llamado Critias, se la contó cuando era ya muy mayor —contaba casi noventa años y su nieto diez— y le dijo que a él se la contó, a su vez, Solón, el célebre legislador ateniense, amigo y pariente del bisabuelo de Critias llamado Drópidas. Solón la había oído de unos sacerdotes egipcios en la ciudad egipcia de Sais, situada cerca del delta del río Nilo. Así pues, la línea de transmisión del relato de la Atlántida se establece de la siguiente manera:

- 1º) Sacerdotes egipcios en Sais a partir de sus libros sagrados.
- 2º) Solón de Atenas.
- 3º) Critias el Viejo.
- 4º) Critias el joven a sus compañeros (Sócrates, Timeo y Hermócrates).

¹ *Scholía in Platonem (scholia vetera)*, W. C. Greene (ed.), Pennsylvania, 1938.

Con esta línea de transmisión, lo que Platón hace es dar lejanía y antigüedad al relato, y al introducir personajes históricos, consigue hacer la historia más verosímil. Es un rasgo típico del estilo platónico.

Platón sitúa en Egipto el nacimiento de la historia². ¿Por qué ha hecho de este territorio el único lugar que conserva el testimonio escrito de un hecho acaecido hace nueve mil años y que ni siquiera los atenienses mantienen? Egipto fue considerado por los griegos la cuna del saber en la Antigüedad³, por ello no es de extrañar que considere a la casta de sacerdotes egipcios como los poseedores de la sabiduría. Era una tradición, además, y un tópico en la cultura griega hacer viajar a Egipto a sus filósofos y hombres importantes de la sociedad para adquirir sabiduría.

El que un personaje histórico como Solón sea el que cuente la historia contribuye a dar, como hemos señalado, un carácter histórico y real al relato que Platón sabe aprovechar muy bien. El legislador ateniense era una figura muy admirada por el filósofo griego que ya lo había citado como fuente de autoridad en el *Banquete* y en la *República*⁴. Aquí, además, es citado como uno de los siete sabios de la Antigüedad, calificativo que lo consagra como una fuente casi segura de historicidad del relato. Por otra parte, tenemos varias noticias de la visita de Solón a Egipto por motivos intelectuales a través del libro primero de la *Biblioteca Histórica* de Diodoro Sículo⁵ y de Heródoto⁶. Plutarco nos dice en la obra que escribió sobre la vida del legislador de Atenas⁷ que Solón se propuso escribir un tratado sobre la historia de la Atlántida pero que no pudo acabar por la magnitud de la historia, y no por falta de tiempo debido a las revueltas de la ciudad de Atenas y otros asuntos perniciosos, tal como afirmaba Platón en el propio *Timeo* (21c).

También por Plutarco sabemos que los sacerdotes que le contaron el relato a Solón fueron Psenopis de Heliópolis y Sonquis de Sais⁸. Sin embargo, unos siglos más tarde, Proclo⁹ dice que no es cierto. Afirma que ciertos escritos egipcios nombran en la ciudad de Sais al sacerdote Pateneit, en Heliópolis a Ojapi y a un tal Etemón en Sebennitos. Probablemente estemos ante unos nombres inventados o pertenecientes a figuras históricas de la casta sacerdotal egipcia.

² Cf. Joly, H. (1982): "Platon égyptologue", *Revue Philosophique* 2: 255-266 y Brisson, L. (1987): "L'Égypte de Platon" en *Les études philosophiques*, pp. 153-167.

³ Sobre la visión griega de la cultura egipcia véase Froidefrond, Ch. (1971): *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristotele*, Aix-en-Provence y Hartog, F. (1986): "Les Grecs égyptologues" en *Annales ESC* 5: 953-967.

⁴ *Smp.* 209D, *R.* 599E.

⁵ I.69; 77; 79; 96 y 98.

⁶ I.30 y II.177.

⁷ *Sol.* 31, 6-7

⁸ *Sol.* 26, 1-4.

⁹ *In Platonis Timaeum commentarii*, I, 101, 20-23.

¿Por qué le cuenta un sacerdote egipcio la historia a Solón? Según Platón, Solón entabló una conversación con los sacerdotes acerca de los hechos más antiguos de Atenas (22a). Les relató los mitos más viejos de los que él tenía noticia sobre los primeros habitantes del suelo griego. Les habló de Foreneo, el primer ser que habitó la tierra según ciertas leyendas del Peloponeso; también les habló de Níobe y del primer diluvio que sufrió el suelo griego y de los supervivientes del mismo, Deucalión y Pirra. Los sacerdotes se asombran enormemente al escucharlo. Cuando Solón termina su relato le explican que lo que cuenta él como muy antiguo no lo es tanto en realidad. Hay hechos y acciones remotas del pueblo griego, incluso más que las de los propios egipcios, y los griegos no las conocen debido a numerosos cataclismos y diluvios que de manera periódica ha sufrido el suelo griego. Esos desastres naturales han destruido todo resto de civilización. Por ello, detrás de cada diluvio, el pueblo griego queda sin conocer la escritura, su historia, y los hechos de épocas pasadas. Y por esa misma razón desconocen que hace mucho tiempo, antes de la mayor de las destrucciones causadas por las aguas, la ciudad de Atenas fue la mejor en la guerra y, especialmente, en el cumplimiento de las leyes, siendo la más civilizada de entonces. Esa ciudad, la Atenas primitiva, es mil años más antigua que la nuestra, le dice el sacerdote. Según éste la ciudad de Sais tiene una historia que remonta a ocho mil años atrás, mientras que la de Atenas es de nueve mil años (22b-24a). A partir de los estudios de A. G. Galanopoulos y E. Bacon (1969: 13 y ss.) la crítica ha considerado esta cifra muy desproporcionada. Se han postulado teorías como que Solón al transcribir los escritos egipcios confundió el símbolo que representa 100 con el que representa 1000, con lo cual la antigüedad de la leyenda se reduce de 9000 a 900 años (J.G Griffiths 1991:20).

En esa proto-Atenas que no puede recordar Solón acontecieron las más bellas acciones y los mejores regímenes políticos, y todo ha quedado registrado desde tiempos pasados en los libros sagrados de la ciudad egipcia de Sais. Gracias a ello, los egipcios han copiado de los atenienses muchas leyes que perviven en la época de Solón; incluso su organización social es similar en muchos aspectos a la de la Atenas primitiva, según el sacerdote egipcio.

Segunda parte (24d-25e). Tras la anterior explicación, llega la segunda parte del mito presente en el *Timeo*, el breve relato de la Atlántida y de su destrucción. Los aspectos fundamentales del relato se pueden sintetizar en cinco apartados:

1. Ubicación de la isla Atlántida. En el mar Atlántico, enfrente de las columnas de Heracles.

2. Extensión de la isla. Era inmensa, mayor que Libia y Asia juntas. No sabemos con exactitud el concepto que tenía Platón de Libia y Asia. Podría pensar en una extensión que abarcaría el norte de la costa africana, pues Libia en la Antigüedad servía para designar toda la parte del norte y centro de África que estaba situada al Oeste de Egipto, y Asia menor juntas. Asimismo servía de puente para comunicar islas cercanas y la entrada por mar estaba situada en un estrecho de mar que conducía a un puerto frente a las columnas de Heracles.

3. Extensión de su imperio. Además del territorio de la isla dominado por una casta de reyes, extendía su poder por el mar interior hasta los límites de Libia,

junto a Egipto, y por el Norte hasta la parte central de Italia, la Tirrenia, así llamada por los griegos.

4. Combate entre atlantes y atenienses. Los habitantes de la Atlántida unieron sus fuerzas e intentaron conquistar los pueblos orientales del mar interior. La única ciudad que les venció porque sobresalía en valor y poder fue Atenas. Tras la victoria, los vencedores y la isla Atlántida desaparecieron bajo el mar como consecuencia de violentos cataclismos y seísmos ocurridos durante un día con su noche.

5. Consecuencias geológicas del hundimiento: Los fondos del océano están casi en la superficie del mar, por lo cual la navegación es imposible, siendo por tanto el mar de esa zona totalmente desconocido.

3. LA ATLÁNTIDA EN *CRITIAS*

Ya hemos señalado que tanto formal como dramáticamente este diálogo constituye una continuación del *Timeo*: los personajes siguen siendo los mismos y el tema tratado se corresponde con el orden propuesto por Critias en *Timeo* 27c, pues el antiguo estado ateniense aquí descrito se corresponde con la forma de gobierno ideal, la aristocrática, que le correspondía tratar al viejo Critias, frente a la monarquía que corresponde al imperio enemigo de la Atlántida.

Este pequeño diálogo, que apenas cuenta doce páginas, era conocido ya en la misma Antigüedad como *Atlántico*, y más de la mitad del mismo comprende la descripción geográfica y político-militar del imperio de la isla.

El diálogo nos ha llegado sin terminar. Se ha especulado sobre los posibles motivos que hicieron que Platón no concluyese el diálogo. Se pueden agrupar en tres:

1. Plutarco en *Vida de Solón*¹⁰ nos dice que Platón se propuso abordar el relato de la Atlántida al final de su vida con gran interés, pero insertó al comienzo tantos preámbulos y pequeñas historias secundarias que murió antes de acabar su obra.

2. D. Dombrowski (1981) afirma que el libro tercero de *Las Leyes*, que contiene el origen histórico del estado moderno, se corresponde precisamente con lo que Platón pensaba desarrollar en el tercer diálogo de la trilogía inacabada, el *Hermócrates* (*Ti.* 20a-b). Por ello Platón abandonó el *Critias* en el punto en el que lo conservamos para comenzar *Las Leyes*. Se acepte o no esta teoría, lo que sí es cierto es la similitud entre lo que Hermócrates anuncia [que es la formación del estado moderno, posiblemente después de la destrucción de la Atlántida y de la antigua Atenas,] y el libro tercero de *Las Leyes*.

3. Para A. Rivaud¹¹ (1925) el final de la obra podría ser intencionado: tras los méritos de la proto-Atenas, difícilmente podría encajar ahora una descripción

¹⁰ *Sol.* 32,1-32,2.

¹¹ *Platon. Oeuvres complètes*, x [París, 1925 (col. Belles Lettres)], p.27 y ss.

de su degradación y castigo divino. Un motivo que podría justificar esta teoría sería el estilo acabado de lo que ha llegado hasta nosotros.

De cualquier modo, la forma en que nos ha llegado no ha sido obstáculo para que la obra haya tenido una gran recepción en la historia de la cultura y el pensamiento occidental. Este diálogo inacabado presenta en su estructura cuatro partes, si bien la última queda bruscamente interrumpida:

1. Una introducción (106a-109a) en la que Critias solicita la indulgencia de sus compañeros de diálogo por tratar un tema relacionado con los mortales. Sócrates le advierte que Timeo ha expuesto su discurso con corrección y que él debe estar a su altura. Tras invocar a la titánide Mnemósine, indica el orden de su exposición: el orden político de la antigua Atenas, del imperio de la Atlántida y la guerra entre ambas potencias.

2. La segunda parte (109b-112b) se corresponde, pues, con el orden político de la primitiva Atenas que podemos resumir de la siguiente manera: Los dioses Hefesto y Atenea pueblan con aborígenes el territorio de Atenas, que les había tocado en un sorteo sin disputa entre todos los dioses. Las catástrofes naturales y el paso del tiempo hicieron que estos antiguos atenienses vivieran en un estado rústico y completamente analfabetos, preocupados únicamente por lo necesario para vivir y trabajando en la agricultura y la artesanía. Los guerreros vivían apartados de los demás, en la acrópolis, a cuyas faldas había estancias de diversa clase para la vida en común.

3. La tercera parte (113a-120d) se corresponde con la descripción topográfica y político-militar de la Atlántida.

4. La cuarta parte contiene la decadencia y el castigo divino para los habitantes de la isla.

Las dos últimas partes contienen aspectos muy heterogéneos de los cuales destacamos los siguientes:

a) Introducción (113a). En la exposición de Critias aparecerán muchos nombres griegos de hombres extranjeros, es decir, de los Atlantes: ello es debido a que Solón estuvo estudiando el relato de la Atlántida con la idea de hacer una gran obra sobre ella, según nos informó anteriormente Plutarco, y descubrió que los egipcios habían traducido a su lengua ciertos nombres. Él los tradujo al griego, su lengua, y los deja por escrito. Será el caso de los nombres de los aborígenes de la isla, así como de los descendientes del dios Poseidón que conforman la casta real de la isla.

b) Atlas recibe la Atlántida (113b-115c). Descripción geográfica de la isla. Los dioses se repartieron la tierra. Atenas le había correspondido a Hefesto y Atenea, y a Poseidón la isla Atlántida. Con Clito, la hija de los aborígenes Evenor y Leucipe, el dios engendró cinco pares de gemelos entre los que reparte el gobierno de la gran isla al dividirla en diez partes. Nombra al que nace en primer lugar, Atlas, rey de los demás y le da el gobierno de la mejor parte de la isla, la central. Al resto los nombró gobernadores de extensos territorios. El gobierno de la isla se transmitía de padres a hijos. Los descendientes de Poseidón vivieron durante mucho tiempo en este rico territorio gobernando la isla y los territorios próximos a ella, a la vez que la isla les suministraba todo cuanto necesitaban para vivir.

La parte central de la isla la heroseó Poseidón y la cercó con anillos alternos de agua y tierra, dos de tierra y tres de mar, haciéndola de esta forma inaccesible

desde el exterior. En la gran llanura que tenía la parte central colocó dos fuentes, una de agua fría y otra de agua caliente. La abundancia de agua contribuyó a que la isla poseyera una gran riqueza natural inigualable: muchos minerales, entre ellos el oricalco, gran vegetación y alimentos variados para animales domésticos y salvajes, elefantes, jugos naturales, legumbres, frutas, mientras que por doquier se encontraban sustancias fragantes y olorosas. Gracias a esta riqueza natural, los atlantes pudieron construir templos, palacios reales, puertos, arsenales y demás edificaciones.

El mineral propio de la isla, el oricalco (114e), cuyo significado es «cobre de la montaña», sólo es conocido por su nombre. Aparece mencionado por primera vez en el *Himno a Afrodita* perteneciente a la colección de los *Himnos Homéricos* (6.9). Otros autores griegos que lo citan son Hesíodo, Estesícoro, Íbico, Aristóteles, Filóstrato¹². Hoy se piensa que estamos ante un metal completamente desconocido e imaginario. Este mineral natural de la isla era muy apreciado por los atlantes por el brillo similar al fuego que poseía. Su aspecto podría ser similar al moderno latón, resultado de la aleación de cobre y cinc, de color amarillo pálido y de un gran brillo.

En la descripción de la riqueza natural de la isla se han visto reminiscencias y analogías con la cultura egipcia (Griffiths, 1991: 9). Concretamente, hay un relato procedente del Egipto Medio, *El marinero del naufragio* con el que guarda algunas analogías: en este relato un marinero despierta en una isla maravillosa que contiene una riqueza natural extraordinaria similar a la descrita por Platón: elefantes, sustancias aromáticas, legumbres y vegetales y todo lo necesario para la vida. La divinidad de la isla, en este caso es una serpiente, se dice que está en *la isla de Ka*. Ésta quiere que el marinero abandone la isla y para conseguirlo le amenaza con una futura destrucción de la isla por un cataclismo que dejará cubierta toda la isla con agua. El final de la historia guarda mucho parecido con el de la Atlántida. Es muy probable que esta historia o, incluso, otras similares, pueda haber influido en la descripción de la topografía y vegetación de la Atlántida.

Por otro lado, con respecto a los nombres de los hijos de Poseidón, todos poseen un significado que evoca grandeza. Así, los aborígenes Evenor y Leucipe significan «hombre bueno» y «poseedora de caballos blancos» respectivamente. Clito está relacionado con el término griego *kleitós* «ilustre». Mneseo significa «el que recuerda». Anferes significa «bien fijado en ambas partes», Evemo «de buena sangre», Diaprepés «magnificencia» y Elasipo «conductor de caballos».

c) Descripción de la acrópolis y alrededores (115e-117e). La isla central, la metrópolis, la comunicaron con el mar al abrir los anillos de tierra y permitir que llegue el agua del mar exterior al interior de la isla. Asimismo construyen puentes en los anillos de tierra para el paso de mercancías.

En la acrópolis de la isla central estaba situado el palacio real. Fue rodeado por una muralla grande de piedras de color negro y blanco. Había además, en la lla-

¹² Hes. Sc. 122; Stesich. 88; Ibyc. Oxy 1790.42; Arist. *APo.* 92.22; Philostr. *VA* 2.7, 20.

nura central, otras murallas cubiertas cada una con bronce, casiterita y oricalco, proporcionando vivos colores. En la acrópolis había dos templos: uno consagrado a Clito y a Poseidón, rodeado por una muralla de oro, y otro consagrado a Poseidón. Éste era enorme, cubierto de plata y oro y, en su interior, el techo lo cubrieron con marfil y el resto con oricalco. Había dentro de él una enorme estatua del dios tirando de un carro de caballos alados. Fuera del templo había estatuas de oro de los descendientes de Poseidón.

Junto a las fuentes hicieron diversas edificaciones: estanques, templos, jardines, obras todas que podían encontrarse también en el resto de los anillos, además de un hipódromo en el centro de la isla mayor. La guardia real estaba en la acrópolis. Alrededor de la isla central había puertos y dársenas llenas de barcos que entraban y salían continuamente con gran cantidad de pasajeros.

d) Descripción física del resto del país (117e-118e). Todo el territorio de la Atlántida era alto y escarpado desde el mar, excepto la llanura situada junto a la ciudad en la isla central. Era lisa y alargada. Tenía aldeas, ríos, lagunas y prados y bosques diversos. Estaba rodeada por una gran fosa en donde terminaban unos canales que nacían en lo alto de la llanura y por los cuales se bajaba la madera y productos agrícolas en barcos.

e) Organización militar (118e-119b). En la isla central, donde estaba la llanura y la acrópolis con el palacio real, cada región disponía de un jefe militar que debía aportar una cantidad muy precisa de material defensivo en caso de guerra. Las otras nueve regiones tenían dispuesto los asuntos militares de diferente forma.

f) La forma de gobierno (119b-120d). Los reyes de cada región podían castigar y matar a quien quisieran. Sin embargo una columna de oricalco situada en el templo de Poseidón, contenía las leyes antiguas del dios que servían para establecer las normas y la vida en comunidad. Cada cinco años se reunían junto a ella para juzgar todo tipo de asuntos. Antes realizaban este ritual: tras matar un toro junto a la columna de las leyes, derramaban su sangre en el fuego y prometían que juzgarían conforme a las leyes de la columna. Después se comía y por la noche, junto a las cenizas del juramento, se juzgaba y sus sentencias se escribían en tablillas que se guardaban. Poseían un acuerdo de ayuda mutua si alguno de los diez reyes (antes era un rey y nueve gobernantes, y ahora son diez reyes) quería aniquilar a otro.

Es probable que Platón pudiera tener un modelo histórico para esta división territorial bajo el dominio de los diez reyes y sus formas de gobierno. El más evidente parece ser una tradición egipcia que relata el historiador Heródoto en relación con una medida adopta por Psamético I, príncipe de la ciudad de Sais de la XXVI dinastía, para conseguir el control de un Egipto unido. En el libro II, 147 de sus *Historias* refiere que los egipcios tras el reinado del sacerdote de Hefesto, instauraron doce reyes y dividieron todo Egipto en doce cantones. Mantuvieron lazos matrimoniales entre sí y reinaron ateniéndose a las siguientes reglas: no se destronarían entre sí, no tratarían de alcanzar más poder unos que otros y se esforzarían por ser grandes amigos.

Otro modelo histórico para la división territorial puede ser la división que hizo Clístenes de la población griega en diez tribus, según señala también Heródoto.

Por último, la estructura política del imperio persa se parece bastante a la que establece Platón: los persas disponían de un número de gobernantes separados que administraban cada uno su propio territorio, pero siempre bajo el mando supremo de un solo hombre. Por último, el sacrificio del toro es un rito eminentemente típico de la cultura egipcia antigua, donde estaba aceptada como una de las ofrendas más valiosas.

g) Decadencia y castigo (120d-121c). En un mundo de riqueza natural vivieron los atlantes durante muchas generaciones. La tranquilidad e inteligencia combinadas las aplicaban en resolver los asuntos cotidianos y daban poco valor a los bienes materiales. Sabían que manteniendo la amistad y la virtud aumentaban sus riquezas siempre que permaneciesen en ellos la naturaleza divina. Pero en un momento dado de su historia, el temperamento humano los dominó y por ello se volvieron arrogantes, codiciosos y sacrílegos. Zeus decidió ponerles un castigo para volver a convertirlos en seres modestos y prudentes. Reunió a todos los dioses y les dijo... Aquí se interrumpe bruscamente el relato en *Critias*.

4. TESTIMONIOS Y OPINIONES ANTIGUAS

Con respecto a las opiniones y testimonios antiguos hay que indicar que el relato platónico de la Atlántida tiene como única fuente a Platón: antes de él no hay referencia alguna y todas las posteriores se basan siempre en él.

Por otro lado, frente a la polémica que el mito ha suscitado en tiempos modernos, en la Antigüedad no fue una cuestión muy discutida ni tratada profusamente y eso, a pesar de que el *Timeo* tuvo numerosos comentaristas y hermeneutas en los siglos posteriores a su creación. De hecho, no conservamos comentarios sobre el mito, ni tenemos noticias por otros autores de que se hubiesen hecho de él monografías o tratados. Por otra parte, es significativo que al tratar Platón un tema tan relevante para la historia de la ciudad de Atenas, como era la victoria sobre el poderoso imperio Atlántida, ningún historiador local o escritor griego contemporáneo al filósofo o inmediatamente posterior recogiese este hecho o algún comentario en sus escritos. Este hecho vendría explicado, quizá, porque lo relatado por Platón fue considerado desde un principio hechos históricos sin atestiguar, y por tanto, considerados ficticios o no reales. Se ha llegado a decir, incluso, que Platón quiso hacer una novela, una ficción literaria como divertimento intelectual para sus discípulos de la Academia

Lo más que conservamos de la Antigüedad son pequeñas opiniones de filósofos, geógrafos y exegetas vertidas al hilo de cuestiones heterogéneas que son recogidas por otros autores, hecho, por otra parte, muy usual en las literaturas griega y latina. Esto es así hasta el s. V, cuando el filósofo neoplatónico Proclo escribe diversos tratados sobre teología platónica y un extenso comentario al *Timeo* que conservamos y en el que vierte sus opiniones sobre el mito y algunos comentarios de sus predecesores sobre el mismo. Por ello su comentario se convierte en un documento valiosísimo por ser una historia de la interpretación de la Atlántida hasta el s. V.

En la Edad Media el mito platónico sobrevive y es conocido gracias a lo poco que de él cuenta Platón en el *Timeo*. La traducción latina y comentario del neoplatónico Calcidio en el s. IV ejercerá un papel trascendental en su transmisión. Sin embargo, no conocemos ninguna reelaboración más allá de las glosas y escolios de los diálogos. La cuestión de si existió o no es tratada por diversos autores durante siglos posteriores sin generar esta cuestión mucha polémica, hasta que en 1485 el humanista florentino Marsilio Ficino tradujo el *Critias* y afirmó que la historia de la Atlántida era real, afirmación que ejercería enorme influencia en siglos posteriores. De hecho los países europeos de entonces tendrán acceso al mito platónico por medio de la traducción y comentario de este humanista. Las opiniones sobre la Atlántida de Marsilio Ficino, junto con muchas más procedentes de la Antigüedad, las recopiló el erudito sevillano Sebastián Fox Morcillo¹³ en el siglo XVI en un extenso comentario hecho del *Timeo*, y que es considerado el mejor hecho de esta obra de Platón por recoger en él todas las interpretaciones del texto en las diversas etapas del platonismo.

Con el descubrimiento del continente americano, el mito de la Atlántida recobra nuevo interés. Se piensa ahora que América, el continente recién descubierto es la Atlántida o restos de la misma. Los cronistas de Indias de entonces darán crédito al mito platónico. Figuras como Fray Bartolomé de las Casas, Francisco López de Gómara o Agustín de Zárate consideran también a la Atlántida como el eslabón que permitió el poblamiento primitivo del continente (P. Vidal-Naquet, 2006: 71 y ss.). Dos obras del siglo XVII ejercerán una gran influencia en la teoría de que el continente existió: *La Nueva Atlántida* de Francisco Bacon de 1627, en la que afirma que el continente del que habló Platón estaba al Oeste de Perú y era una sociedad de sabios que hablaban griego, latín y hebreo, y la obra del jesuita y erudito alemán Atanasio Kircher¹⁴, quien afirma que la Atlántida era una isla situada en pleno Atlántico.

A partir del siglo XVIII, la cuestión atlántica, más activa que nunca, se centra en dos aspectos fundamentales: averiguar si existió el continente y su posible localización. Y es a finales de ese siglo y a comienzos del XIX, cuando se comienza a considerar a las Islas Canarias como los restos de la Atlántida. El historiador canario José de Viera y Clavijo¹⁵ es considerado el primer gran defensor de la Atlántida canaria. El aristócrata italiano C. R. Carli habló de un poblamiento precolombino procedente de una gran isla del Atlántico de la que formarían parte las Islas Canarias. De Viera y Clavijo tomará sus opiniones y comentarios Bory de Saint-Vicent¹⁶ en 1803

¹³ *In Platonis Timaeum commentarii*, Basilea, 1554.

¹⁴ *Mundus subterraneus in XII libros digestus*, Amsterdam, 1664-1665.

¹⁵ *Noticias de la Historia General de las Islas de Canaria que contienen la descripción geográfica de todas*. Tomo I, Madrid, 1776.

¹⁶ *Essai sur les Illes Fortunées et l'antique Atlantique*, París, 1803. Hay traducción al castellano: *Ensayo sobre las Islas Afortunadas y la antigua Atlántida*, La Orotava, Tenerife, 1988.

para afirmar que todos los archipiélagos del mar occidental son los restos de la célebre Atlántida. Desde entonces hasta hoy podemos considerar que seguimos prácticamente igual, pero con una diferencia: prácticamente no queda lugar en el que no se haya ubicado el mítico continente de Platón, desde Siberia hasta el Sáhara pasando por Troya, la isla de Tera, Suecia, Inglaterra, Australia, costas de Cádiz, Irán o la Antártida.

Las primeras opiniones antiguas sobre la existencia de la Atlántida podemos agruparlas en tres apartados:

1º) Los que creen por completo en la verdad e historicidad del relato del Platón. Son pocos autores. La primera noticia que tenemos sobre esta opinión es la de Crántor de Soli, el primer comentarista de los textos platónicos, según Proclo, que vivió entre 335-275 a.C. y fue discípulo de Jenócrates. Su opinión la recoge el neoplatónico Proclo en su extenso comentario¹⁷.

Hay quienes afirman que el relato completo sobre los atlantes es una historia sin añadidos, como Crántor, el primer comentador de Platón. Dice que sus contemporáneos se burlaban de él por no haber sido el inventor de su sistema de gobierno, sino que lo copió de las costumbres egipcias. Tal era la burla por haber hecho el relato que asignó a los egipcios la historia sobre los atenienses y atlantes, pues los atenienses vivieron en una ocasión conforme a ese sistema de gobierno; los sacerdotes egipcios también dan testimonio de ello al decir que esos asuntos están escritos en las columnas que aún se conservan. Ellos dicen que en modo alguno es un mito o una invención, y aportan como prueba lo que existe siempre o va a existir en el universo, y no esos que oyen a Platón clamar que es un relato sumamente extraño, pero verdadero por completo.

Proclo, *In Platonis Timaeum commentarii*, I, 78.

Para Crántor la historia de Platón no tiene nada de ficción, es un hecho real. Hay que destacar la denominación 'historia'. Esta palabra es uno de los términos más precisos que posee el griego para designar el conocimiento de hechos reales y presenciados por el autor que los relata. La palabra *historia*, además, aparece opuesta precisamente a los términos *mito* e *invención*, palabras ambas que remiten al mundo de lo no real. Para Crántor, la veracidad de los hechos viene confirmada porque se basa en el testimonio de los sacerdotes egipcios que afirman que la guerra entre atlantes y atenienses se conserva todavía escrita en las columnas de sus templos.

2º) Los autores que, aun cuando no creen en la veracidad del mito, creen en casi la totalidad del relato o en ciertos detalles que consideran científicamente posibles, como el caso del hundimiento de la isla por desastres naturales. Es el caso del estoico Posidonio (135-50 a.C.). Hay grandes dudas sobre si escribió un comen-

¹⁷ *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentarii*, E. Diehl (ed.), Leipzig, 1903-1906 [Amsterdam, 1965]. Salvo que se indique lo contrario, las traducciones del comentario de Proclo al *Timeo* son nuestras.

tario sistemático al *Timeo*, a pesar de que Sexto Empírico lo asegure (*adv. Math.* 7, 93). Sí sabemos que como geógrafo que también fue, se interesó mucho por los fenómenos sísmicos y volcánicos y que sobre ellos escribió extensamente en una obra hoy perdida, *Sobre el Océano*. En el capítulo referente a los terremotos y maremotos, habla de una gran ola de mar de origen sísmico que técnicamente hoy podemos llamar *tsunami*. Tras citar el caso de ciudades históricas destruidas por esas olas gigantes, las compara con la Atlántida y hace un pequeño comentario que recoge el geógrafo griego Estrabón (s. I a.C - I d.C.) en el libro segundo de su *Geografía*, y que además, comparte plenamente:

Pero la Tierra a veces sufre levantamientos y transformaciones originadas por los terremotos y otros fenómenos semejantes, que también hemos numerado nosotros, eso está bien expuesto en su obra. Sobre ello trae oportunamente el relato de Platón que admite que no es una invención lo del relato de la Atlántida, sobre la que afirma que Solón habla informado por los sacerdotes egipcios, diciendo que existió una vez y desapareció y que tenía una extensión no menor que la de un continente. Y Posidonio cree que es mejor decir esto que el que la inventó la hizo desaparecer, lo mismo que hizo el poeta con el muro de los aqueos.

Estrabón, *Geografía*, II, 3, 6.

Traducción de José Luis García Ramón, Gredos, 1991.

Para Posidonio el relato de Platón, al basarse Solón en testimonios egipcios antiguos, tiene visos de historicidad. Cree que científicamente puede ser creíble su hundimiento, pero sobre el resto del relato no se manifiesta. Las opiniones de Crantor y Posidonio han sido analizadas con detalle por A. Cameron (1983).

3º) Los que consideran el relato como una invención platónica, una narración ficticia que no contiene nada real y que puede ser interpretada en sentido filosófico como una comparación de las oposiciones de los elementos que conforman el universo. Este es el grupo más grande. Aquí situaríamos a los contemporáneos y discípulos de Platón que consideraban que el mito procedía por completo de su rica imaginación. La nómina de autores aquí es más larga. Sería el caso de algunos discípulos de Platón como Aristóteles, Jenócrates, Espeusipo y Heráclides junto con filósofos neoplatónicos de siglos posteriores como Amelio, Orígenes, Porfirio y, muy especialmente, Proclo, el gran comentarista platónico del siglo V, que, aunque considera el mito como una alegoría filosófica, en una ocasión parece partidario de creer en la existencia del continente al citar a un desconocido historiador.

Con respecto a Aristóteles, su opinión aparece citada por Estrabón y referida a la demolición del muro de los aqueos narrada por Homero (*Il.* XIII, 1, 36). Para Aristóteles, el mito de la isla Atlántida fue inventado por Platón porque lo necesitaba para su exposición filosófica. Luego lo hizo desaparecer, quizá para evitar elucubraciones sobre su ubicación o existencia. Hay que considerar que Aristóteles convivió con su maestro y fue colega de Platón durante veinte años, y que su afirmación es producto, quizá, del conocimiento y contacto directo con el autor y su obra.

El puerto, así llamado actualmente, está tan cerca de la actual ciudad (Troya), que con razón alguien se podría asombrar de la locura de unos y la debilidad de los

otros; de la locura, si hubiesen tenido el puerto durante tanto tiempo sin un muro cuando la ciudad estaba tan cerca y la cantidad de los que allí había y de sus aliados era tan grande. (Homero) dice que ha existido recientemente (o ni siquiera existió, o el poeta, que lo había inventado lo hizo desaparecer, como dice Aristóteles).

Estrabón, *Geografía*, XIII, 1, 36.

Traducción de M^a Paz de Hoz García-Bellido, Gredos, 2003.

La opinión de Orígenes (siglos II-III) la recoge Proclo.

Otros en la oposición entre los démones, pues en cantidad unos son mejores y otros peores, y en poder otros más fuertes, unos vencen, otros son vencidos, como sostuvo Orígenes.

Proclo, *in Ti.* 1, 76, 30.

Orígenes interpreta la guerra como la lucha u oposición entre dos categorías de démones, unos mejores y otros peores, unos más fuertes y otros menos fuertes. Junto a esta interpretación filosófica de la guerra, también está la de Porfirio para quien la guerra o lucha se entabla entre las almas y los démones materiales. Así llama, tal como explica Proclo más adelante (I, 171, 21.), a los modos de acción, es decir, las fuerzas materiales que forman el carácter de las almas.

Antes de retornar a los cuerpos sólidos, nos presenta la oposición de las almas con respecto a los démones materiales, que asoció con la puesta del sol. Pues, como decían los egipcios, éste es el lugar de los démones dañinos. De tal opinión es el filósofo Porfirio, de quien alguien podría asombrarse si dijera algo distinto del legado de Numenio.

Proclo, *in Ti.* 1, 77, 18.

Amelio, neoplatónico del siglo III y colaborador de Plotino, entiende la guerra entre atlantes y atenienses como una metáfora o como una alegoría filosófica. Considera a los atenienses astros fijos, es decir, estrellas, y a los atlantes planetas y la Atlántida como una imagen compuesta por siete planetas. Ambos elementos se enfrentan porque van en sentido contrario.

Algunos de éstos también proyectan la solución en las estrellas y los planetas, y por ello comparan a los atenienses con las estrellas y a los atlantes con los planetas, y ambos combaten porque tienen revoluciones distintas, mientras que vence sólo uno porque el movimiento circular del universo es único. De tal opinión es el ilustre Amelio que se esforzó enormemente por establecer este aunto de esa manera, pues se dice de forma acertada en el Critias que la isla Atlántida se reparte en siete círculos.

Proclo, *in Ti.* 1, 76, 21

El neoplatónico del siglo V, Proclo, a lo largo de su extenso *Comentario al Timeo* toma tres posiciones distintas con respecto al mito de la Atlántida:

a) Por un lado parece sumarse a la confirmación de la existencia de la isla que manifiestan los historiadores que han tratado del mar exterior. Según ellos, en ese mar, había siete islas consagradas a Perséfone, y otras tres más, siendo considerada una de



ellas por sus habitantes como la legendaria isla Atlántida, inmensa, que en tiempos pasados dominó las tierras que había a su alrededor. Proclo cita (I, 177; 155) a un desconocido historiador llamado Marcelo que escribió este relato en su obra *Etiópicas*.

Así pues, que existió una isla así y de estas características lo ponen de manifiesto los historiadores que han hablado de las cosas del mar exterior. Pues había en sus tiempos siete islas en aquel piélagos, consagradas a Perséfone, y otras tres muy grandes, una consagrada a Plutón, otra a Ammón y otra, en medio de estas dos, a Posidón, de unos mil estadios de extensión. Los que la habitaban guardaban el recuerdo de sus antepasados sobre la Atlántida como una isla verdaderamente inmensa, que realmente había existido allí, la cual, consagrada también ella misma a Posidón, había gobernado durante muchos períodos de tiempo a todas las demás islas del mar Atlántico. Esto lo escribió Marcelo en sus *Etiópicas*.

Proclo, *in Ti.* 1, 177, 10.

Traducción de Marcos Martínez Hernández, 1992.

b) En otro pasaje (I, 172, 155) Proclo explica que Platón se sirve de la analogía, es decir, de la comparación entre atlantes y atenienses con seres divinos para explicar la creación del universo y evitar, así, referencia alguna directa de los dioses en la lucha, algo que los poetas antiguos (cita a Homero) hicieron con frecuencia. Los vencedores de esa lucha mitológica (atenienses-dioses olímpicos) son los mismos que en la poesía antigua, y los perdedores (Gigantes y Titanes - Atlantes).

Por medio de la analogía de los divinos con los hombres, (Platón) nos presenta esta guerra en lugar de la creación de universo, pues coge a los atenienses en lugar de Atenea y los dioses olímpicos, y a los atlantes en lugar de los Titanes y Gigantes.

Proclo, *in Ti.* 1, 172, 155.

c) Por otro lado, y esta es la tesis que más desarrolla en varios pasajes de su comentario, interpreta la guerra entre atlantes y atenienses como una teoría del universo, una alegoría o símbolo mediante imágenes de las oposiciones o enfrentamientos que existen en el universo en el curso de su evolución y desarrollo: la victoria de los atenienses sobre los atlantes, dos elementos análogos, implica la destrucción de los atlantes en un proceso de evolución, pues de la oposición de elementos semejantes, uno evoluciona y se desarrolla, y otro desaparece (I, 206, 8; I, 4, 6). Nótese que Proclo usa los términos *mito* y *relato*, que en modo alguno hacen referencia a algo real.

El preámbulo del *Timeo* consta de dos partes principales: la recapitulación de la *República* de Sócrates y el breve relato de la batalla de los atenienses contra los atlantes y su posterior victoria. Cada una de ellas proporciona una aportación muy importante para toda la teoría del universo, pues la propia naturaleza de la *República* se ajusta por sí misma a la disposición del cielo; el relato de la guerra y la victoria es para nosotros un símbolo de la oposición cósmica.

Proclo, *in Ti.* 1, 206, 8.

Con relación a lo existente la disposición del universo está expuesta al comienzo de forma acertada por medio de imágenes, en la parte central se cuenta toda la crea-



ción del universo, mientras que al final se entrelazan las partes y el término de la obra del demiurgo con todos los elementos. El resumen de la *República* y el relato de la Atlántida representan la teoría del universo por medio de imágenes. En efecto, si prestamos atención a la unión y a la cantidad de elementos del universo, diremos que la *República*, que Sócrates resume, es una imagen de la unión que se extiende por todo y se muestra como un fin, mientras que la guerra de los atlantes contra los atenienses, que cuenta Critias, es una imagen de la división y especialmente de la oposición entre dos elementos análogos.

Proclo, *in Ti.* 1, 4, 6.

5. INTERPRETACIONES DEL MITO

El mito platónico ha estado sometido a innumerables estudios desde distintos ámbitos de las disciplinas humanas, pues su contenido interesa tanto a la geografía, como a la oceanografía, arqueología, zoología, mineralogía, botánica, etnografía, etc. Otras disciplinas como la historia y la filosofía han analizado desde siempre el relato platónico, y de las diversas interpretaciones que de él han hecho cada una de ellas, hemos sintetizado las más aceptadas en la actualidad.

1. Interpretación histórica. Presenta dos variantes:

1.1) Ciertos investigadores consideran la Atlántida como un poder agresivo perteneciente a las realidades del siglo V/IV a.C. Ese poder agresivo puede ser la civilización persa. En consecuencia, el conflicto entre Atenas y la Atlántida se ha considerado una trasposición mítica del conflicto entre griegos y persas acaecido en las Guerras Médicas.

Tal interpretación viene justificada, entre otros aspectos por los paralelismos entre los antiguos atenienses y los combatientes de la batalla de Maratón. Además hay también paralelismos entre la arquitectura de los atlantes (templos y murallas cubiertos con metales, tendencia a canales de agua) y la de Babilonia. Ello ha llevado a considerar a la Atlántida también como una trasposición ideal de Oriente y del mundo persa. Es la teoría postulada por A. Dombrowski (1981) y S. Dušanić (1982).

Al interpretar de esta manera el mito, se puede extraer de él un mensaje de tipo moral dirigido al pueblo ateniense: Una pequeña y pobre comunidad, la antigua Atenas, animada por un patriotismo verdadero o ideales morales elevados puede hacer frente a un gran imperio como lo fue el persa. En otras palabras, una pequeña ciudad puede triunfar sobre un poderoso agresor. Ya Platón alabó la solidaridad de Atenas con el pueblo griego en la lucha contra el pueblo persa en un diálogo anterior. Sus palabras evocan irremediablemente el relato del sacerdote egipcio a Solón en el *Timeo*:

Aquí, ciertamente, se manifestó también la fuerza y el valor de la ciudad. Pues cuando creían que ya estaba vencida y sus naves bloqueadas en Mitilene, enviaron una ayuda de sesenta naves, en las que embarcaron los mismos ciudadanos y, mostrándose como hombres valerosísimos, según la unánime opinión, vencieron a los enemigos y liberaron a los amigos (...) Gracias a ellos, la ciudad (Atenas) ha adquirido la fama de que jamás sería sojuzgada en la guerra, ni siquiera por todos los hombres.

Platón, *Menéxeno*, 243 c-d.

Traducción de Eduardo Acosta, Gredos, 1983.

1.2) Quienes defienden la segunda variante histórica del mito postulan que Platón inventó un mito para expresar su idea del rechazo a la Atenas de su tiempo volcada en el mar, centrada en la flota y el imperialismo. Lo mismo que el imperialismo naval de la Atlántida conllevó la destrucción de su civilización, así, según Platón podría terminar Atenas, de no tornar hacia los valores tradicionales, los de la antigua Atenas. Ésta y la Atlántida son, pues, dos caras de la Atenas en la que vivió Platón. Así piensa e P. Vidal-Naquet (1992: 116). La primera, la Atenas primordial que venció a la Atlántida, es lo que Platón hubiese querido que fuera la ciudad de la que es ciudadano. La segunda, la Atlántida es lo que fue Atenas en el siglo de Pericles y de Cleón, esto es, una potencia imperialista y marítima, cuya existencia era una amenaza para las demás ciudades griegas.

Además, en esa Atlántida también P. Vidal-Naquet (1993: 325) ha visto diversas características de la Atenas de Platón:

1. División de Clístenes en diez tribus — Poseidón divide la isla en diez partes.
2. El Oricolco — Plata de Laurión.
3. La actividad del puerto de la Atlántida — Atmósfera del Pireo, puerto de Atenas.
4. Templo de Poseidón — Partenón de Atenas.
5. Estatuas de mujeres de reyes alrededor del templo de Poseidón — Diez héroes epónimos de la ciudad de Clístenes.

Siguiendo esta interpretación, podemos extraer también de ella una lección de moral general: la causa del hundimiento de la Atlántida es la decadencia moral de sus habitantes, pues no se puede obedecer a dos amos a la vez: el dinero o riquezas, o la virtud, tal como se pone de manifiesto en el final del *Critias*.

Esta teoría, además de P. Vidal-Naquet (1993), también la postula G. Droz (1993).

2. Interpretación político-filosófica. Con la invención de la isla Atlántida, en la que se desarrolló un modelo de sociedad idílica, justa y perfecta, Platón pretendió dar forma a una de sus preocupaciones político-filosóficas, como era «la búsqueda del estado ideal». Por ello, la Atlántida sería un territorio utópico, «un lugar sin lugar», y Platón uno de los primeros iniciadores de este tipo de literatura utópica.

Ciertamente, como se ha puesto de manifiesto por varios autores, el mito en sí posee características propias de la utopía, a saber, insularismo, economía cerrada, uniformidad social, aspiración a una felicidad colectiva, planificación geométrica de su administración. Después de Platón otros autores griegos como Yambulo, Evémero, Hecateo de Abdera y Diodoro de Mitilene describieron otros modelos de islas utópicas.

Esta interpretación la postulan Ch. Gill (1977; 1980), M. Martínez (1992; 2001; 2002) y A. Díaz Tejera (1996).

6. CONCLUSIONES

El mito platónico de la Atlántida posee elementos que lo vuelven sumamente atractivo para el ser humano:



1. Posee un componente de misterio que todavía persiste: una isla-continente que desapareció y no dejó huellas. Su descripción además es tan real que parece hacer su historia verídica. Como consecuencia de ello se vienen formulando desde que se creó el mito las mismas dos cuestiones: ¿es una invención de Platón o existió realmente? Y si existió, ¿dónde estaba?

2. La Atlántida es una isla que representa ideales humanos, bien descritos al final del *Critias*. Esos ideales y cualidades son enormemente atractivos: el desprecio de los bienes materiales, amistad fraternal, templanza de carácter, justicia e inteligencia. Por ello el mito siempre poseerá un especial atractivo, y en él el ser humano podrá ver reflejado un mundo idealizado y utópico.

Decía Ortega y Gasset¹⁸ que las Atlántidas, se identifiquen o no con la isla Atlántida, existieron y nutrieron nuestras tradiciones culturales ya que las Atlántidas son las culturas sumergidas o evaporadas. En las Atlántidas se engloba no sólo Egipto, Troya, Micenas, Tartessos, sino también la isla de Pascua, el mundo maya, etc. Y es que el que haya desaparecido esa cultura idealizada, llena de virtudes, y no podamos encontrarla, ha hecho también que muchos pueblos reivindicquen la Atlántida en sus orígenes como nación. Es lo que se ha venido a denominar atlanto-nacionalismo a partir de los estudios de P. Vidal-Naquet (1992; 1993) para los casos de España, Suecia e Italia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CAMERON, A. (1983): «Crantor and Posidonius on Atlantis», *CQ* 3 (i): 81-91.
- DÍAZ TEJERA, A. (1996): «El relato platónico de la Atlántida. Comentario a los diálogos *Timeo* y *Critias*», *Anuario de Estudios Atlánticos* 42: 209-242.
- DOMBROWSKI, D. A. (1981): «Atlantis and Plato's Philosophy», *Apeiron* xv.2: 117-128.
- DROZ, G. (1993): *Los mitos platónicos*, Editorial Labor, Barcelona.
- DUŠANIĆ, S. (1982), "Plato's Atlantis", *L'Antiquité Classique* LI: 25-52.
- GALANOPOULOS, A. G. - BACON, E. (1969): *Atlantis: The Truth behind the Legend*, Londres.
- GARIN, E. (1997): *Marsilio Ficino y el platonismo*, Buenos Aires.
- GILL, CH. J. (1977): «The genre of the Atlantis story», *CPh*, 72.4: 287-304.
- (1980): *Plato: The Atlantis Story*, Bristol.
- GRIFFITHS, J. G. (1991): «Atlantis and Egypt», en *Atlantis and Egypt with other selected essays*, pp. 3-30.
- GUTHRIE, W. K. C. (1992): «Timeo y Critias» en *Historia de la filosofía griega. Tomo V. Platón. Segunda época y la Academia*, Gredos, Madrid, pp. 256-335.
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M. (1992): *Canarias en la mitología*, Tenerife.

¹⁸ «Las Atlántidas», en *Obras completas* III, Madrid, 1947, pp. 281-315, p.292.

- (1995): «Atlántida» en *Gran Enciclopedia Canaria*, tomo II, Tenerife, pp. 462-465.
- (2001): «Islas poéticas en la literatura grecolatina antigua y medieval», en *Ensayos de Filología Clásica*, La Laguna, pp. 141-163.
- (2002): *Las Islas Canarias en la Antigüedad clásica. Mito, historia e imaginario*, Tenerife.
- (2010): «Islas míticas en relación con Canarias» *CFC (G)* 20: 139-158.
- MCÉVOY, J. (1993): «Platon et la sagesse de L'Égypte», *Kernos* 6: 245-275.
- MORGAN, K. A. (1998): «Plato's Atlantis story and fourth-century ideology», *Journal of Hellenic Studies* 118: 101-118.
- NADDAF, G. (1994): «The Atlantis Myth. An introduction to Plato's later philosophy of history» *Phoenix* XLVIII. 3: 189-209.
- ONIANS, J. (1996): «Atenas y la Atlántida. Un mito de estilo y civilización», en *Arte y pensamiento en la época helenística*, Madrid, pp. 9-24.
- REYDAMS-SCHILS, G. (1997): «Posidonius and the *Timaeus*. off to Rhodes and back to Plato?», *CQ* 47 n. s.: 455-476.
- VIDAL-NAQUET, P. (1992): «La Atlántida y las naciones», en *La democracia griega. Una nueva visión*, pp. 108-128.
- (1993): «Atenas y la Atlántida. Estructura y significación de un mito platónico», en *Formas del pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*, Barcelona, pp. 304-329.
- (2006): *La Atlántida. Pequeña historia de un mito platónico*, ed. Akal, Madrid.

USOS Y SIGNIFICADOS DE *INTESTINA* EN LOS TEXTOS MÉDICOS LATINOS DEL S. I D.C.

Aday Pérez Santana
Universidad de La Laguna

RESUMEN

En este trabajo se pretende determinar el sentido anatómico y la precisión semántica del sustantivo *intestinum* tal como lo presentan los textos de la prosa médica latina del siglo I. El punto de partida lo constituye la comparación del término en las *Compositiones* de Escribonio Largo y en el *De Medicina* de Celso. A través de estas obras se ilustrará el valor que adquiere dicho sustantivo según los contextos en los que aparece, con el fin de establecer la evolución semántica del término y la concepción anatómica de este órgano dentro del aparato digestivo. De igual forma se estudia el uso que hacen los autores propiamente literarios anteriores al siglo I y otras denominaciones relacionadas con la anatomía digestiva.

PALABRAS CLAVE: Lexicología médica. Literatura científico-técnica latina. Medicina Romana. Anatomía en la Antigüedad.

ABSTRACT

“Uses and meanings of *intestina* in the medical Latin texts of the 1st century A.D.”. The aim of this article is to determine the anatomical meaning and semantic precision of the latin substantive *intestinum* as it is presented in the medical texts of the 1st century. Specifically, the starting point is the comparison between the *Compositiones* of Scribonius Largus and *De Medicina* of Celsus. Likewise the employment of this term by the literary authors prior to the 1st century is studied in order to establish the semantic evolution and the Roman concept of this organ in the digestive system. In addition, other words related with the anatomy of the digestive system are studied.

KEY WORDS: Medical lexicology. Roman technical literature. Roman medicine. Ancient anatomy.

1. OBJETO DE ESTUDIO

Este trabajo, que se enmarca dentro del ámbito de la lexicología médica, está centrado en el estudio del léxico referente al aparato digestivo presente en los textos técnicos médicos, más concretamente, en aquel que hace referencia a la denominación del concepto latino de *intestina*, con el fin de ilustrar y establecer la división anatómica de esta parte del aparato digestivo en la Roma del siglo I d.C.

El punto de partida lo constituyen los textos de Celso y Escribonio Largo. Ambos autores coexistieron en el tiempo, y aunque los testimonios transmitidos

de la prosa médica y técnica del siglo I sean relativamente escasos, son suficientes para hacerse una idea de qué entendían los romanos por *intestinum*, si diferenciaban dentro de éste las mismas partes que la anatomía moderna, y si se observa algún tipo de evolución semántica determinada por la existencia de palabras afines, tales como *exta* o *interanea*.

Es preciso hacer unas consideraciones previas con respecto a los dos autores. Aunque conservamos de Celso los ocho libros del tratado *De medicina*, no puede afirmarse que ejerciera la práctica médica, sino que más bien fue un enciclopedista de la época de Tiberio, cuya obra se convertiría en la fuente primaria de numerosas dietas y en todo un referente para los inicios de la farmacología, la farmacoterapia y la cirugía. De hecho, es muy probable que su enciclopedia, además del saber médico alejandrino, incluyera tratados sobre retórica, agricultura, arte militar y derecho (Pioreschi, 1996). Sabemos que su trabajo desapareció durante toda la Edad Media, y que fue en 1478 cuando apareció en Florencia la primera edición del *De medicina* (Paniagua Aguilar, 2006: 389).

De Escribonio Largo conservamos las *Compositiones medicamentorum*. Se sabe que nació en los primeros años del siglo I y que su pequeña obra fue redactada entre los años 44 y 48 d.C. En el *Praefatio* puede identificársele como uno de los médicos del círculo del emperador Claudio¹. Su recetario para elaborar medicamentos sobrevivió a la Edad Media disperso en colecciones misceláneas y en el *De medicamentis* de Marcelo Empírico, donde tiene una destacada presencia². La *editio princeps* de la obra data de 1528. Los trabajos de uno y otro autor, aunque difieren bastante en la extensión, aportan referencias de gran valor no sólo para establecer la visión romana del aparato digestivo, sino también para determinar qué enfermedades o dolencias se le asociaban.

Tras un minucioso análisis del término en ambas obras mediante el rastreo directo y la búsqueda en el *Thesaurus Linguae Latinae*, encontramos que Escribonio Largo utiliza la denominación *intestinum* unas diez veces, mientras que en la obra de Celso, considerablemente mayor, hay noventa y dos³, de las cuales serán anali-

¹ La obra comienza con una epístola dirigida a Cayo Julio Calisto, un liberto del emperador Claudio que encargó a Escribonio la redacción de las *Compositiones*. Cf. Sconocchia, 1993: 876.

² Marcellus Burdigalensis fue un médico Galo que vivió entre los siglos IV-V d.C. y que escribió el *Liber de medicamentis*, un compendio de recetas llenas de elementos mágicos y populares ordenadas según su aplicación. Cf. Paniagua Aguilar, 2006: 373.

³ Para la localización de los testimonios léxicos en la obra de Celso resulta imprescindible el índice de Richardson (1982), aunque, tras un rastreo del término *intestinum* en la totalidad del texto latino del *De medicina*, se debe considerar insuficiente este índice, ya que se pasan por alto muchas referencias observables por medio de la lectura y la búsqueda independiente en cada uno de los libros (noventa y dos alusiones en los ocho libros, frente a las cincuenta y siete recogidas por Richardson. Cf. 1982: 79). Para la búsqueda de los términos relativos a la anatomía digestiva en Escribonio Largo se ha utilizado el índice de la edición de Sconocchia (1983).

zadas cincuenta y una, no tanto porque desequilibre la comparación en sí, sino porque el contexto en el que aparecen y los adjetivos que las califican son fundamentales para crear una imagen de la división de este órgano. En Celso, doce de ellas hacen referencia al intestino grueso, dieciséis al intestino delgado, diecisiete a patologías digestivas y seis al conjunto de órganos. Las otras cuarenta y una alusiones, al aparecer aisladas o ser expresiones estereotipadas, tienen menos consideración en el objeto de este artículo⁴.

2. ETIMOLOGÍA Y SIGNIFICADO ANATÓMICO

Se entiende en términos médicos que el *intestino* es el conducto membranoso de los vertebrados que se extiende desde el estómago hasta el ano. Desde la perspectiva de la anatomía actual el tubo digestivo está dividido, como es sabido, en dos partes en función de su longitud y diámetro. Tras el 'píloro', la válvula inferior que controla el paso de los alimentos desde el estómago, comienza el 'duodeno', primer tramo del intestino delgado, al que le siguen el 'yeyuno' y el 'íleon'. La válvula ileocecal desemboca en el 'ciego', que es la primera parte del intestino grueso, siguiéndole el 'colon' (ascendente, transversal, descendente y sigmoideo), el 'recto' y finalmente el 'ano'.

El término castellano ha evolucionado a partir de la forma latina *intestinus* y Corominas (1980: 645) remonta el origen del vocablo a la preposición 'entre', atestiguada hacia 1140, apuntando que hacia el siglo XV ya se usaba dicha forma masculina. Por otro lado la entrada *intestinus* en el diccionario etimológico de Ernout-Meillet (1959: 559) redirige a *intus*, y de ahí a la preposición *in*, que con un sufijo indoeuropeo *-tero, cuyo valor ha sido tratado por Benveniste (1993: 120), forma la preposición *inter*. Así mismo, el *inter* latino presenta una estrecha semejanza con la voz del sánscrito *āntara*, del germánico *untar* y del griego *ἐντερα*⁵. Dicho sufijo unido a *in-* es el que tenemos en latín en toda la familia de palabras de *intērior* (adj. comparat. de *intērus*), *interānea* ('entrañas') e *intestīnum*. Con todo, la significación primaria de la denominación latina *intestina*, su semántica propia, hace referencia a 'las partes interiores', 'lo que está dentro', 'lo que constituye el interior', y tal

⁴ Se trata de pasajes en los que aparecen sustantivos neutros en ac. sing. (*intestinum*) y pl. (*intestina*) con preposición y dat.-abl. sing. (*intestino*) y pl. (*intestinis*), gen. pl. (*intestinarum*); en algunos casos precedidos de preposición, que no van acompañados de ningún adjetivo que califique al término y donde el sustantivo se emplea con sentido genérico.

⁵ Chantraine, 1968: 359: "ἐν a fourni divers dérivés, notamment ἐντός 'dedans, à l'intérieur' adverbe et préposition avec le génitif (Hom., ion-att.). Identique au latin *intus*, avec un suffixe *-tos attesté en latin et in skr., dont le sens originellement ablatif s'est perdu". Cf. también Benveniste, 1935: 7-13.

como refleja ésta en su estructura morfológica y en su similitud con el griego $\tau\acute{\alpha}$ $\epsilon\upsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\alpha$, es herencia del periodo indoeuropeo⁶.

Definido el origen del término, es preciso recordar que cuando la medicina romana comenzó a consolidarse como disciplina científica, tanto en el ámbito teórico como en el práctico, los médicos trataron de salvar las distancias idiomáticas con la lengua técnica griega. Valga decir que la medicina era concebida por los romanos como un *ars mechanica*: lo propio del hombre libre era la investigación humanística especulativa, no la técnica y práctica (Montero Cartelle, 2000: 53). Por esta razón los escritores científicos latinos tuvieron que enfrentarse a la dificultad de inventar sus propias denominaciones técnicas, porque las griegas o bien no tenían una traducción al latín, por lo que eran adaptadas tal cual en calidad de préstamos lingüísticos, o no encontraban un equivalente exacto en la lengua latina, recurriendo los autores en estos casos al uso de perífrasis aclaratorias y calcos. Esto, unido a que el mundo griego es el punto de referencia básico de la medicina romana y a que ésta estaba básicamente en manos de griegos emigrantes, fue quizá determinante para que se llevaran a cabo dichas adaptaciones (Vázquez Buján, 1984). Así, por ejemplo, ocurre con el término latino *colum* con el que en griego se designa en conjunto al intestino grueso. Celso (I, 7, 1 y II, 12, 2) y Escribonio Largo (106, 119, 122, 263) utilizan ambos el sustantivo latinizado como copia exacta del griego $\kappa\acute{\omega}\lambda\omicron\nu$, equivalente a lo que Celso llama en latín *maioris intestinum* (entendido como la totalidad del intestino grueso)⁷:

Cels. II, 12, 2: [...] Si morbus maioris intestini est, quod Graeci *colum* ($\kappa\acute{\omega}\lambda\omicron\nu$) nominant...

Escrib. Larg., 106: Prodest compositio haec et *colo* inflato et ceteris intestinis.

Existe un número representativo de denominaciones de órganos del aparato digestivo que se ven afectadas por helenismos. Siguiendo a J. André, también hay que ser conscientes de la tendencia de algunos traductores y adaptadores de textos técnicos, de no buscar en su propia lengua el equivalente exacto del término, por ignorancia, indolencia natural o pereza intelectual, y muchas veces simplemente se toma el término de la lengua de origen, sujeto a una posible adaptación fonética o morfológica (1991: 236).

La presencia del término científico *colum* en el vocabulario de ambos autores evidencia la existencia de este préstamo en la lengua latina ya en el siglo I. Al pertenecer al ámbito médico, y por tanto estar en ese sentido restringido su uso, igual

⁶ Los nombres de los principales órganos aparecen desde los primeros textos latinos, y se mantuvieron prácticamente durante toda la latinidad. El género (neutro) es una marca de antigüedad que refleja aspectos de la mentalidad primitiva o de la historia social. André, 1991: 236.

⁷ El nombre griego era $\kappa\acute{\omega}\lambda\omicron\nu$, de origen desconocido, pero en griego tardío pasó a $\kappa\acute{\omega}\lambda\omicron\nu$, por confusión de $\kappa\acute{\omega}\lambda\omicron\nu$, 'miembro' o 'yambo'. Cf. Benveniste, 1935: 12.

que el latín tomó como préstamo del griego el sustantivo *colum*, al mantenerse el sustantivo latino *intestinum* en un entorno especializado, se conservó en el vocabulario científico medieval y renacentista. Igualmente la forma fue heredada por las lenguas romances sin variar su semántica, y a partir de la forma masculina del sustantivo aparece la del español. Su forma actual *intestino*, por evolución del acusativo singular latino con caída de la nasal y cierre de la vocal, surge en torno a 1591 (Corominas, 1980: 645).

3. FORMAS

El nombre común del intestino, que aparece siempre en plural cuando no concierne a ninguna parte distinta, se recoge en los diferentes diccionarios de la lengua latina según se enuncie como sustantivo neutro (pl. *intestina*, *-orum* o sing. *intestinum*, *-i*), como sustantivo masculino (*intestinus*, *-i*), más excepcionalmente como femenino (*intestina*, *-ae*) o plural heteróclito (*intestini*, *-orum*), y como adjetivo (*intestinus*, *-a*, *-um*)⁸. Estos apoyan la idea de que el término puede utilizarse con varios matices: como sustantivo plural designa, de forma generalizada, las entrañas contenidas en el abdomen (frente a *exta*, que se utiliza para referirse al conjunto de vísceras que conforman el tórax) y, en particular, sirve para designar al conducto por donde pasan los alimentos en el vientre de los mamíferos y que se encarga de la excreción⁹. A parte de su uso anatómico y de su significado técnico ha de notarse el significado que tiene como adjetivo (*intestinus*, *-a*, *-um*) que define técnicamente ‘lo que pertenece a las partes interiores del cuerpo’, y más poéticamente ‘interior’, ‘interno’ (Quicherat, 1922).

Las formas predominantes de esta palabra en la prosa médica del siglo I son *intestina* usado como sustantivo neutro plural e *intestinum* como neutro singular. Escribonio Largo emplea *intestina* (nom.-ac. pl. n.) cuatro veces e *intestinum* (nom.-ac. sg. n.) sólo una¹⁰; Celso lo hace veintinueve y veintisiete veces respectivamente¹¹. No se observa el uso de la forma masculina ni femenina del sustantivo y tampoco es empleado como adjetivo en ninguno de los dos autores.

⁸ Cf. Segura Munguía, 2000; Blánquez, 2002; Forcellini, 1965; Lewis & Short, 1969; *ThLL*, VII, 1970.

⁹ Cf. André (1991: 141) y Benveniste (1935: 7-13).

¹⁰ *Intestina* (114, 188, 206) e *intestinum* (232). En Escribonio aparece también la palabra tres veces en gen. sing., *intestini* (142 y 232), una en gen. pl., *intestinatorum* (121) y una en abl. pl. (106). Cf. Sconocchia, 1983:

¹¹ *Intestina* (*Praef.* 23; II, 7, 6; 8, 32; 21, 1. IV, 1, 4; 18, 1; 19, 1; 20, 1; 22, 1; 23, 1-2; 24, 5. V, 26, 16; 28, 12c. VII, 4, 2a; 4, 3a-3b; 16, 1-4; 17, 1a; 18, 3-a; 20, 4. VIII, 1, 23) e *intestinum* (*Praef.* 25; I, 7, 1. IV, 1, 7-9; 1, 11-12; 21, 1-2. V, 26, 2; 26, 3a. VII, 14, 1-3; 14, 5 y 7; 16, 1; 18, 3-4; 20, 1-2 y 4. VIII, 1, 23). En gen. sing. *intestini* (VII, 20, 1-2. V, 26, 2) y gen. pl. *intestinatorum* (IV, 1, 6; 22, 1; 18, 1; 22, 5. V, 25, 3a). En dat. o abl., pl. *intestinis* (I, 9, 3. IV, 20, 4; 23, 2. VII, 16, 1 y 4; 24, 1) y el sing. *intestino* (IV, 1, 5 y 11. V, 26, 16). Cf. Richardson, 1982: 79.

4. USOS Y CONTEXTOS. SITUACIÓN TEMPORAL

El sustantivo *intestinum* aparece en las *Compositiones* de Escribonio Largo en diferentes contextos de las recetas. El primero es el de las enfermedades que duelen, las irritaciones y sus remedios (106, 114, 121, 188, 256.1):

121: Colice mirifica Bassi Tullii cito levat, deinde tollit inflationes coli et omnis partis corporis; facit et ad stomachi imbecillitates et ad *intestinorum* alioquin *dolorem*, quem Graeci strophon apellant, ex aqua hyssopum aut rutam decoctam habente.

188, 9 (Ad aconitum): Inflantur *intestina* et venti plurimum emittunt qui biberunt.

114: Pastillus item, qui clysterio immittitur torminosis per anum, cum sordida et sanguinolenta deiciunt, id est cum *intestina* eorum cancer occupavit.

256 (1): Malagma alterum stomachum, alvum, *intestina soluta* habentibus et cholericis prodest; confirmat omnem partem et adstringit, quae hoc desiderat.

Los pasajes restantes de Escribonio Largo en los que aparece alguna alusión al intestino como conjunto de órganos, aunque comparten el contexto terapéutico y nosológico anterior, son útiles a la hora establecer distintas partes dentro del *intestinum* si atendemos en cada caso a la presencia del adjetivo que acompaña al sustantivo. Así en 142 utiliza *directi intestini* y en 232 *intestinum extremum* entendidos ambos como el ‘intestino grueso’ o particularmente como el ‘recto’ (André, 1991: 146):

142. Ad prolapsionem et libidinem nimiam desurgendi *extremi intestini*: Tenesmos est irritatio *ultimae partis directi intestini*, in quo vitio saepius libet desurgere sine causa.

232. 1. Ad intestini extremi prolapsionem: *Intestinum extremum* quibus prolabiatur et excidit, quotiens prodierit, totiens vino calido vel verbenis vel cinere lixiva lavari oportet et reponere. Prodest et pice liquida perungere et cedria, interdum vel Androneo perungere et sic reponere. Bene facit et cinis ex sarmentis cribrata aspersa, alumen fissum tritum bene et eodem modo aspersum atque *intestino* repositum.

Las referencias y alusiones sobre el intestino en el texto *De Medicina* de Celso son, como se ha dicho, noventa y dos. La semántica del término es la misma que en Escribonio Largo, pero en el siguiente pasaje en el que Celso justifica la necesidad de proceder a la disección de cadáveres humanos, puede encontrarse un uso de *intestina* entendido más bien como concepto generalizador que como órgano concreto, en el sentido de ‘entrañas’ o ‘tripas’:

Cels. *Praef.*, 23: Ergo necessarium esse incidere corpora mortuorum, eorumque viscera atque *intestina* scrutari.



Este es el único caso donde se refleja el valor genérico del sustantivo empleado con una semántica similar a la de *exta* e *interanea*, uso que no se registra en la obra de Escribonio Largo.

El resto de las referencias hace alusión al intestino como órgano o conjunto de órganos, como se verá, porque Celso también aprecia diferentes partes dentro del mismo y la terminología médica que utiliza varía en comparación con la de Escribonio. En este sentido es el libro IV el que más hincapié hace en el estudio del aparato digestivo y el que más testimonios de dicha división ofrece.

Es preciso resaltar que, frente a la naturaleza práctica de la obra de Escribonio Largo y el testimonio que ésta supone para el estudio de la lengua vulgar, el tratado de Celso destaca por la precisión lingüística empleada y por su profunda naturaleza teórica. Esto se debe a que en el siglo I se sintió la necesidad de crear una nomenclatura científica que distinguiera las distintas partes que conformaban el aparato digestivo, tendiendo los médicos a modelar las denominaciones griegas que se encontraban en las obras de referencia, como Aristóteles e Hipócrates (André, 1991: 144). El haber adaptado correctamente a la lengua técnica latina la terminología médica griega ya existente le valió a Celso el apelativo de “Cicerón de la medicina” y no ha de extrañarnos, dada la extensión y la naturaleza teórica del *De Medicina*, que se encuentren términos técnicos propios de la nueva medicina romana (Moure Casas, 1978). Probablemente Celso divide el intestino por partes porque lo había aprendido o simplemente lo conocía así en el siglo I, e incorpora la división a su enciclopedia utilizando expresiones y denominaciones en su mayoría no registradas en otros autores.

En los contextos en los que aparece la palabra *intestina* en su obra, frecuentemente puede encontrarse asociada a las afecciones del conjunto de órganos. Así ocurre por ejemplo en II, 1, 8; II, 7, 6; IV, 16, 1; IV, 20, 1; IV, 23, 1-2; VII, 4, 2a; y VII, 14, 1-2.

Cels. IV, 20, 1: *Intra ipsa vero intestina consistunt duo morbi, quorum alter in tenuiore, alter in pleniore est.*

Este fragmento es doblemente útil porque no sólo ejemplifica el contexto general en el que suele aparecer el término sino porque además ilustra la división anatómica del órgano en el mundo romano, que es la establecida entre *tenuius intestinum* (delgado) y *plenioris intestinum* (grueso).

El nombre griego del intestino delgado en su conjunto, λεπτόν έντερον, se tradujo al latín como *tenuius intestinum*. El intestino grueso es llamado de diversas formas, pero siempre por oposición al delgado, según sea tratado como el más grueso: *intestinum crassius* (IV, 1, 8), *intestinum maius* (II, 12, 2b); como el más grande: *intestinum latius* (VII, 16, 1), *intestinum laxius* (I, 7, 1); o como el más completo: *intestinum plenus* (IV, 20, 1) (André, 1991: 145).

No es éste el único testimonio que encontramos en su obra de tal división, sino que por el contrario existen multitud de pasajes, especialmente en el libro IV, que resultan francamente reveladores; sólo en el capítulo primero (IV, 1, 4-13) aparece el término trece veces y dicho órgano recibe una ubicación concreta:

Cels. IV, 1, 6: Ac viscerum quidem haec sedes sunt. Stomachus vero, qui *intestinatorum principium* est, nervosus: a septima spinae vertebra incipit, circa praecordia cum ventriculo committitur.

La primera distinción que hace Celso entre *intestinum plenioris* e *intestinum tenuioris* se encuentra también en el libro IV:

Cels. IV, 1, 8: Inde *tenuius intestinum* est, in *sinus* vehementer implicatum: *orbes* vero eius per membranulas singuli cum interioribus conectuntur; qui in dexteriores partes conversi et e regione dexteriores coxae finiti, superiores tamen partes magis complent. Deinde id *intestinum* cum crassiore altero transverso committitur; quod a dextra parte incipiens, in sinisteriores pervium et longum est, in dexteriores non est, ideoque *caecum* nominatur.

Con el nombre de *intestinum caecum* (IV, 21, 1-2) se designa la región en que comienza el intestino grueso, mientras que con *rectum intestinum* (IV, 1, 11-12 y VIII, 1, 23) se alude al tramo final, quedando el *intestinum plenioris*, también llamado *latius intestinum* (VII, 16, 1), dividido en dos partes.

Sobre el griego τυφλὸν ἔντερον, ‘intestino ciego’, Celso calcó *caecum intestinum* (IV, 1, 8; IV, 21, 1), que fue adoptado por todos los médicos posteriores. El *intestinum rectum* recibió ese nombre bien por su lugar en la finalidad del tránsito intestinal (*i. extremum* en Escribonio) o bien por su posición vertical sin circunvoluciones (*i. directum* en Escribonio y Plinio), calcándose del griego τὸ ἀπευθυσμένον, ‘enderezado’.

Tropezamos entonces con otras dos aparentes designaciones para el intestino grueso: el *laxius intestinum* (I, 7, 1) y *maioris intestini* (II, 12, 2). Lo curioso es que las dos denominaciones van acompañadas de la fórmula *quod graeci colum nominant*, pudiendo ser éstas, dos designaciones propiamente latinas, equivalentes a la voz griega. Es decir, nos encontramos ante tres partes establecidas dentro del *intestinum plenioris*: el *caecum*, el *rectum*, y una tercera parte llamada *laxius* o *maioris intestinum*, que los griegos ya conocían como ‘colon’:

Cels. I, 7, 1 (*Remedia ad coli dolorem*): At si *laxius intestinum* dolere consuevit, quod *colum* nominant, cum id nihil nisi genus inflationis sit, id agendum est, ut concoquat aliquis.

Más adelante explica por qué utiliza *intestinum tenuioris* como denominación para referirse al delgado (IV, I, 8), no obstante también usa otras formas como *superiora intestina* (IV, 1, 9) con el sentido de ‘los primeros intestinos’ y *summum intestinum* (IV, 1, 7) para referirse al ‘píloro’. Celso menciona el *ieiunum intestinum* en dos ocasiones (IV, 1, 7 y V, 26, 16), delimitándolo y definiéndolo en una de ellas:

Cels. IV, 1, 7: Inde ima ventriculi pars paulum in dexteriores partes conversa, in *summum intestinum* coartatur. Hanc iuncturam πύλωρον Graeci vocant, quoniam portae modo in inferiores partes ea, quae excreturi sumus, emittit. Ab ea *ieiunum intestinum* incipit, non ita implicatum; cui tale vocabulum est, quia numquam quod accepit, continet, sed protinus in inferiores partes transmittit.



Los griegos designaron el yeyuno con el término νῆστις, ‘que no come, en ayunas’, porque casi siempre está vacío en la apertura de un cadáver. El latín calcó *intestinum ieiunum*, de *ieiunus*, ‘ayuno’ no produciéndose el préstamo de *nes-tis*, *-is* hasta bien entrada la época tardía (André, 1991: 246).

Al ocuparse de la llamada *levitas intestinorum*, enfermedad que afecta al *tenuius intestinum*, emplea el término de origen griego *ileon* refiriéndose a otra porción intestinal:

Cels. II, 1, 8: Vix quicquam ex his in autumnum non incidit: sed oriuntur quoque eo tempore febres incertae, lienis dolor, aqua inter cutem, tabes, quam Graeci φθισιν nominant, urinae difficultas, quam στραγγουρίαν appellant, *tenuioris intestini* morbus quem *ileon* [εἰλεόν] nominant, *levitas intestinorum*, qui lienteria [λειεντερία] vocatur, coxae dolores, morbi comitiales.

Con todo, queda claro que el intestino delgado lo formaban varias partes, entre ellas el píloro, el yeyuno y el íleon, aunque en otro pasaje el término griego εἰλεόν, además de utilizarse para designar una parte concreta del intestino delgado, sería un equivalente de la denominación latina *intestinum tenuius*, entendido éste como ‘intestino delgado’ o ‘íleon’ indistintamente:

Cels. V, 26, 2: Servari non potest, cui basis cerebri, cui cor, cui stomachus, cui iocineris portae, cui in spina medulla percussa est, cuique aut pulmo medius aut *ieiunum* aut *tenuius intestinum* aut ventriculus aut renes vulnerati sunt; cuive circa fauces grandes venae vel arteriae praecisae sunt.

Por último cabe destacar un grupo de referencias que tratan cinco tipos de patologías digestivas: la lientería, la disentería, la hernia intestinal, el cáncer de intestinos y el cólera.

La primera de ellas, la *levitas intestinorum*, que como se ha dicho afecta al *tenuius intestinum*, aparece en varios pasajes, sobre todo del libro II (1, 8; 1, 22; 7, 28; 8, 28; 8, 14; 8, 32; y IV, 23, 1). Se trata de la ‘lientería’ que consiste en la deyección de los alimentos no digeridos. Frecuentemente aparecen asociados a la *intestinorum levitas* los sustantivos *tormina*, *tormenta* y el verbo *torqueo*:

Cels. II, 8, 34: Si vero in *tenuiore intestino* morbus est, vomitus, singultus, nervorum distentio, delirium mala sunt. At in morbo arquato durum fieri iecur perniciosissimum est. Quos lienis male habet, si *tormina* prenderunt, deinde inversa sunt vel in aquam inter cutem vel *intestinorum levitatem*, vix ulla medicina periculo subtrahit.

Cels. IV, 23, 1, *De laevitate intestinorum*: Ex *torminibus* interdum *intestinorum levitas* oritur, quae *** continere nihil possunt, et, quicquid adsumptum est, imperfectum protinus reddunt.

Del mismo modo aparecen dichos términos en los contextos en que se habla de la ‘disentería’, enfermedad infecciosa a la que Celso dedica un título den-

tro del libro IV (*De torminibus*) cuyos síntomas son el malestar abdominal, las fiebres, las diarreas y la irritación bucal:

Cels. IV, 22, 1 (*De torminibus*): Proxima his inter *intestinorum mala tormina* esse consueverunt: δυσεντερία Graecis vocatur. Intus *intestina* exulcerantur; ex his cruor manat isque modo cum stercore aliquo semper liquido, modo cum quibusdam quasi mucosis excernitur, interdum simul quaedam carnosae descendunt; frequens deiciendi cupiditas dolorque in ano est.

A la tercera enfermedad se refieren tanto Celso como Escribonio Largo con la expresión *intestina prolapsa*, que debe interpretarse como el ‘deslizamiento de los intestinos’ producido por una hernia:

Escrib. Larg. 206, 18: Eadem ratione suppurationibus in mammis mulierum futuris aut factis adiuuat, iungit omnem partem divisam et fibulis coartatam, paecipue cum *intestina prolapsa* et reposita sunt, atque sartum vulnus, quod a Graecis gastrophagia dicitur.

Cels. VII, 20, 4: Sine dolore quoque si multa *intestina prolapsa* sunt, secari super vacuum est, non quo non excludi a scroto possint, nisi tamen inflammatio prohibuit, sed quo repulsa inguinibus inmorentur ibique tumorem excitent, atque ita fiat mali non finis sed mutatio.

La cuarta enfermedad que se asocia con los intestinos es el *cancer intestinorum*, que también se encuentra mencionada en ambos autores:

Escrib. Larg. 114: Pastillus item, qui clysterio immittitur torminosis per annum, cum sordida et sanguinolenta deiciunt, id est cum *intestina* eorum *cancer* occupavit.

Cels. IV, 22, 5: Sed ubi venter suppressus est, protinus ad calidam potionem revertendum est. Solet autem interdum etiam putris sanies pessimique odoris descendere, solet purus sanguis profluere. Si superius vitium est, alvus aqua mulsa duci debet, tunc deinde eadem infundi, quae supra comprehensa sunt. [Valensque est etiam adversus *cancerem intestinorum* minii gleba cum salis hemina contrita, si mixta his aqua in alvum datur.] A<t> si sanguis profluit, cibi potionesque esse debent, quae adstringant.

Por último, encontramos que Celso dedica un capítulo al ‘cólera’, una enfermedad diarreica aguda que se manifiesta como infección intestinal, a la que llama *intestinorum morbus*:

Cels. IV, 18, 1: (*De intestinorum morbis et primum de cholera*): A visceribus ad *intestina* veniendum est, quae sunt et acutis et longis morbis obnoxia. Primo<que> facienda mentio est cholerae, quia commune id stomachi atque *intestinorum* vitium videri potest: nam simul et deiectio et vomitus est, praeterque haec inflatio est. *Intestina torquentur*, bilis supra infraque erumpit, primum aquae similis, deinde ut in ea recens caro lota esse videatur, interdum alba, nonnumquam nigra vel varia. Ergo eo nomine morbum hunc χολέραν Graeci nominarunt.

5. LA TERMINOLOGÍA DEL APARATO DIGESTIVO EN LA LITERATURA ARCAICA Y CLÁSICA

Según nos muestran los textos latinos anteriores al siglo I d.C. ya se tenía una idea de las partes del aparato digestivo conocidas sobre todo por su evidencia. Encontramos un rico vocabulario en relación con la anatomía digestiva que, en muchos casos, también se usa como término culinario y de carnicería. Atendiendo a la riqueza léxica de las múltiples denominaciones que aparecen en los textos se ve cómo las denominaciones tienden bien a precisarse semánticamente o bien a caer en desuso ante la creación de la nueva nomenclatura científica propiamente latina.

Por ejemplo, vemos en Plauto (*Cas.* 803): “Mihi iaiunitate iamdudum *intestina* murmurant”, donde quizá se da un uso de *intestina* condicionado por las exigencias métricas, pues no son los intestinos quienes murmuran, sino las ‘tripas’. Se refiere a ellos como conjunto y no como órgano, utilizando el término como sustantivo genérico, uso que, como se ha demostrado, se recogía sólo una vez en Celso (*Praef.* 23). En Lucrecio y Catulo también se utiliza el sustantivo neutro con el sentido generalizador de ‘entrañas’:

Lucr. IV, 118: Primum animalia sunt iam in partim tantula, quorum tertia pars nulla possit ratione videri. horum *intestinum* quodvis quale esse putamdumst.

Cat. 77, 3a: Rufe, mihi frustra ac nequiquam credite amice (frustra? immo magno cum pretio atque malo), sicine subrepsti mi, atque *intestina* perurens ei misero eripuisti omnia nostra bona?.

Encontramos en Celso un claro ejemplo de la diferencia entre intestino y tripas, entendidas éstas como una región concreta del bajo vientre (André, 1991: 228). Para el primero, como hemos visto, reserva el término *intestinum*, pero para el segundo utiliza *ilia* (IV, 1, 13): “Ipsa autem *ilia* inter coxas et pubem imo ventre posita sunt”.

Además de *intestina*, *interanea* e *ilia* hay en la lengua latina un grupo de palabras con una significación primaria similar, como *botulus*, *-i* o *chorda*, *-ae* (emparentado con el griego χορδή). Ambos términos aparecen en contextos culinarios, surgiendo el sentido anatómico en época tardía¹².

También existen tanto en la nomenclatura popular como en la médica palabras como *viscera* o *vitalia*, usadas para designar al conjunto de órganos contenidos en el abdomen, llamado también *venter*, *-i* (m.), *alvus*, *-i* (m.) o *abdomen*,

¹² *Botulus* aparece en Laberio como término culinario popular y su sentido anatómico no está atestiguado antes de Tertuliano. *Chorda* significa ‘tripas’ en plural y ‘salchicha’ en singular. Se utiliza en Petronio (66, 7) con el sentido de tripas y no se conoce con el sentido de intestino hasta el siglo v. Cf. André, 1991: 142.

-is (n.), entendido éste como cavidad que alberga los intestinos. Los términos *venter* y *alvus*, se comparan al tórax como la parte inferior del tronco que alberga los intestinos con su contenido, el estómago y los órganos de la digestión, pero no como órganos¹³: *ventris gravitas* (Escrib. Largo, 183), *resolvere ventrem* (Celso). *Alvus* es una forma con metátesis y desde los primeros textos tomó el significado de órgano aislado del abdomen, el estómago (en Catón) y la matriz (en Plauto), pero paulatinamente fue sustituido por *venter* y por ello no tiene representación en las lenguas romances. *Abdomen*, atestiguado para los humanos desde Plauto (*Curc.* 323), se aplicó al vientre de los animales apareciendo también como un término de carnicería que en Lucilio (49: *abdomina thynni*) y en Plinio (9, 48) se usa para designar el vientre del atún. En Celso aparece como término científico referido a la zona abdominal, siendo el contexto el que precisa su semántica¹⁴.

Por otro lado, vemos cómo Cicerón no conoce la división del intestino que conocían Celso y Escribonio Largo:

Nat. deo. 2, 137. 16-19: Ex intestinis autem et alvo secretus a reliquo cibo sucus is, quo alimur permanat ad iecur per quasdam a medio intestino usque ad portas icorice (sic enim appellantur) ductas et directas vias, quae pertinent ad iecur eique adhaerent; atque inde aliae * * pertinentes sunt, per quas cadit cibus a icore dilapsus.

Aristóteles utiliza el griego μεσεντέριον para referirse al ‘mesenterio’¹⁵, el pliegue del peritoneo que conecta el bucle del intestino delgado a la pared posterior del abdomen, lo que Cicerón traduce al latín como *medium intestinum*, considerándola la segunda parte del intestino, siendo la primera el diafragma. En Celso no parece haber un término específico, usándose una perífrasis (IV, 1, 8), mientras que en Escribonio no aparece. El préstamo de *mesenterion* no se produce hasta el siglo IV (André, 1991: 141).

Existe también una serie de términos de carácter popular relacionados con el intestino delgado, que en su origen estaban reservados para la matanza de animales con fines rituales o culinarios, como es el caso de los sustantivos *lactes*, *-ium* (f.), *hira*, *-ae* (f.) e *hillae*, *-arum* (f.). El primero, *lactes*, es un término popular con el que se designa al intestino delgado de las ovejas en Plauto (*Pseud.* 319) y Titinio (87: *lactis anguinæ*) y que aparece transferido de los animales a los humanos sobre

¹³ En el análisis de la concurrencia que tiene cada uno de los términos en Celso y en Escribonio Largo se ve cómo ambos prefieren utilizar *alvus*, seguido de *venter* y *abdomen*, éste último con escasa representación en Celso y con ninguna en Escribonio. Celso utiliza *alvus* ciento treinta veces, *venter* ochenta y nueve, y *abdomen* sólo ocho. Cf. Richardson, 1982: 167 y Sconocchia, 1983: 128.

¹⁴ Cels. 4, 1, 13; 7, 4, 3b; 7, 15, 1; 7, 18, 1a; 7, 18, 5; 7, 26, 2e. En Escribonio Largo no se emplea.

¹⁵ Cf. Arist. *H. A.*, 495b, 32.

todo en la comedia, la atelana y la sátira¹⁶. La palabra *hira* se utiliza a propósito de las tripas de los animales, con sentido genérico y en contextos rituales, y su raíz está estrechamente relacionada con la de *haru-spex* (André, 1991: 144). La misma significación tiene el término *hillae* usado en Laberio (*Mim.* 22, 46) como ‘tripas’ y como ‘salchicha’ en Varrón (*L.L.* 5, 111) y en Horacio (*Sat.* 2, 4, 60).

En Varrón aparecen varias denominaciones interesantes asociadas al vocabulario culinario. Dos de ellas se refieren al intestino grueso: el sustantivo *crassundia, -orum* que sirve para designarlo, denominación vigente aun en la fórmula *intestinum crassius* de la lengua de Celso (IV, 1, 8) y el término *fundolus*, que es también el nombre de una salchicha, y que se utiliza para designar el ciego. Otra peculiaridad, que se encuentra en el mismo fragmento, es que se da un uso de *lactes* cercano al de *exta* e *interanea*, ya que no se especifica que se trata únicamente del intestino delgado:

L.L. 5, 111: “Quod fartum intestinum e *crassundiis*, Lucanicam dicunt, quod milites a Lucanis didicerint, ut quod Faleriis Faliscum ventrem; *fundolum* a fundo, quod non ut reliquae *lactes*, sed ex una parte sola apertum; ab hoc Graecos puto τυφλὸν ἔντερον appellasse.

Por último, cabe destacar la denominación *imum intestinum* que utiliza Nepote (Att. 21, 3) para referirse al recto. Como se ha visto anteriormente en los casos en que Celso y Escribonio Largo se refieren a este tramo intestinal es frecuente encontrar un adjetivo referido al lugar ocupado en la finalidad del tránsito (en semejanza al griego ἔντερον εὐθυσμένον)¹⁷, que en este caso cubre el empleo del adjetivo *imus, -a, -um*:

In hoc cum tres menses sine ullis doloribus, praeterquam quos ex curatione capiebat, consumpsisset, subito tanta vis morbi in imum intestinum prorupit, ut extremo tempore per lumbos fistulae puris eruperint.

6. CONCLUSIONES

A modo de reflexión, puede considerarse tras el análisis de la nomenclatura médica utilizada por Celso, Escribonio Largo y algunos autores anteriores al siglo I, que los romanos, antes de la llegada de la medicina griega, utilizaron el término *intestinum* para designar al órgano vital encargado de absorber los nutrientes en los mamíferos, imponiéndose el término latino en el vocabulario médico posterior con similar forma y sentido anatómico.

¹⁶ Además de Plauto y Titinio, es un término atestiguado en Pomponio y Persio. En Plinio (*NH* 11, 200) puede significar ‘intestino delgado’ aplicado tanto para humanos como para las ovejas, y el término *hillae* sería un sinónimo. Cf. André, 1991: 144.

¹⁷ Cf. p. 11. En Aristóteles (*H.A.* 675 b) no recibe nombre.

Respecto a la riqueza léxica de las denominaciones utilizadas para designar las diferentes partes del aparato digestivo puede decirse que la abundancia de términos propios, populares y antiguos utilizados tiene su origen en la crianza de animales para la religión y la cocina, tendiendo a desaparecer paulatinamente ante la creación de una nomenclatura propiamente científica. Las divisiones del intestino que no recibieron un nombre concreto no tienen otro interés que el culinario mientras que los otros nombres fueron tomados del griego como calcos (ἔντερον λεπτόν, τυφλόν y εὐθυσμένον) o bien se tradujeron (*intestinum ieiunum* de νῆστις), siendo *colum* el préstamo con más éxito adoptado por la medicina romana del siglo I.

Los textos literarios de época arcaica y clásica no ofrecen testimonios suficientes para trazar una división anatómica completa del intestino. En cambio los textos médicos demuestran que en el siglo I no sólo se diferenciaban dos partes en función del diámetro y la longitud de éste, sino que además se distinguían varios tramos, siendo el tratado de Celso la obra más significativa a la hora de establecer una clasificación y de crear una imagen anatómica. Con cierta seguridad el médico romano del siglo primero entendía que dentro del *plenioris intestinum* —también *latius intestinum*— se encontraba el *caecum intestinum* (‘ciego’ y ‘colon ascendente’), el *maioris intestinum* (que usa tanto para referirse al ‘colon transversal’ como al intestino grueso en su conjunto), el *laxius intestinum* (‘colon descendente’ y ‘colon sigmoideo’) y el *rectum intestinum* (‘recto’). Según la subdivisión del *tenuius intestinum* —o *superiora intestina*— que presentan los textos se concebía como principio del intestino delgado el estómago, al que sigue el *summum intestinum* (‘píloro’); del duodeno no hay rastro en ninguno de los autores propuestos¹⁸; las referencias al *intestinum ieiunum* (‘yeyuno’) y el doble uso que se hace de la denominación *tenuius intestinum* (entendido como ‘íleon’ y como ‘intestino delgado’) no proporcionan una correspondencia exacta con la visión de la anatomía moderna, aunque en esencia es la misma, pudiendo decirse por ello que la nomenclatura intestinal es propiamente latina.

Para terminar ha de notarse el uso de *intestinum* que se hace en la literatura anterior al siglo I d.C. ya que tampoco parece claro, y si bien los poetas emplearon la denominación no para referirse al intestino en concreto sino al conjunto de órganos del tórax, como contrapunto, los pasajes analizados y los ejemplos citados nos hacen intuir de igual forma que se concebía un ‘intestino’ anatómicamente bien diferenciado que, al menos en su biología y morfología, en nada difiere del actual.

¹⁸ El duodeno no aparece mencionado en los textos latinos hasta la Edad Media. No se distinguió siempre del resto del intestino, no tiene nombre griego antes de Herófilo (s. III a.C.) — δωδεκαδάκτυλος—, y se dio a conocer en Roma por Galeno y Rufó de Éfeso, lo que explica por qué *duodenum* fue una creación del latín científico medieval. Cf. André, 1991: 145.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRÉ, J. (1991): *Le vocabulaire latin de l'anatomie*, Les Belles Lettres, Paris.
- BENVENISTE, E. (1935): "Termes gréco-latins d'anatomie", *Rev. Phil.* 39: 7-13, C. Klincksieck, Paris.
- (1993): *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Klincksieck, Paris.
- BLÁNQUEZ, A. (2002): *Diccionario Latín-Español [a-j]*, Sopena, Barcelona.
- CHANTRAINE, P. (1977): *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, C. Klincksieck, Paris.
- CONDE PARRADO, P. (2003): *Hipócrates latino: El De medicina de Cornelio Celso en el Renacimiento*, Universidad de Valladolid.
- COROMINAS, J. (1974): *Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana. Vol. II (ch-k)*, Gredos, Madrid.
- Diccionario de la lengua española. 2 Vols.* (2007): 22ª ed., Real Academia Española, Espasa, Madrid.
- ERNOU, A. - MEILLET, A. (1959): *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, C. Klincksieck, Paris.
- FORCELLINI (1965): *Lexicon Totius Latinitatis (vol. II) [D-J]*.
- LANGSLOW, D. R. (2000; 2002): *Medical latin in the Roman Empire*, Oxford University Press, New York.
- LARA NAVA, D. (2006): "Praxis y reflexión del médico antiguo", *Estudios Clásicos* 129: 12-34, Madrid.
- MARX, F. (1915): *A. Cornelii Celsi quae supersunt Corpus Medicorum Latinorum*, Teubner, Leipzig.
- MONTERO CARTELE, E. (2000): "De la antigüedad a la Edad Media: medicina, magia y astrología latinas", *Cuadernos del CEMYR* 8: 53-71, Universidad de La Laguna.
- MOURE CASAS, A. M^a. (1978): "Escritores técnicos, especialmente juristas", *Estudios Clásicos* t. 22, nº 81-82: 399-421, Madrid.
- Oxford Latin Dictionary* (1968): Oxford University at the Clarendon Press, London.
- PANIAGUA AGUILAR, D. (2006): *El panorama literario técnico científico en Roma (s. I y II d. C.)*, Universidad de Salamanca.
- PRIORESCHI, P. (1996): *A history of medicine. Vol. III*, Horatius Press. Omaha, Nebraska, pp. 186-216.
- PUTZ, R. - PABST, R. (1994): *Atlas de anatomía humana. Vol. II*, Ed. Panamericana, Madrid.
- QUICHERAT, L. (1922): *Thesaurus Poeticus Latinus*, Librairie Hachette, Paris.
- RICHARDSON, W. F. (1982): *A Word Index to Celsus: De Medicina*, St. Leonards Publications, Auckland, 185 pp.
- SCONOCCHIA, S. (1983): *Scribonius Largus Compositiones*, Teubner, Leipzig.
- (1993): "L'opera di Scribonio Largo e la letteratura medica latina del I sec. d. C.", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Band 37.1, Berlin.
- SEGURA MUNGUÍA, S. (2000): *Nuevo diccionario etimológico latín-español y de las voces derivadas*, Universidad de Deusto, Bilbao.
- Thesaurus Linguae Latinae* (1954-1969): vol. VII, cols. 5-11, Leipzig.
- VÁZQUEZ BUJÁN, M. E. (1984): "Las antiguas traducciones médicas latinas", *Studi Medievali*, 3ª serie, 25.2: 641-680.

ANTÍGONA Y SUS CIRCUNSTANCIAS

Luis Miguel Pino Campos

Universidad de La Laguna

RESUMEN

En este estudio se exponen algunos hechos y circunstancias que relacionan la política de Pericles con algunos aspectos de la tragedia *Antígona* de Sófocles. Algunos pasajes de Plutarco y dos testimonios sobre Sófocles fundamentan la hipótesis expuesta. Los ostracismos de Cimón y de Tucídides de Alopeces, el desvío de los tributos de la Alianza ático-délica destinados a la diosa Atenea y las magistraturas desempeñadas por Sófocles permitirían establecer unas conexiones entre el ejercicio del poder del mítico Creonte y del histórico Pericles.

PALABRAS CLAVE: Tragedia Griega. Sófocles. Antígona. Historia de Grecia. Atenas. Pericles.

ABSTRACT

«The play *Antigone* and its circumstances». Some facts and circumstances of the Pericles's politics in relation with certain aspects of the tragedy *Antigone* by Sophocles are shown in this paper. Several passages from Plutarch and two pieces of evidence concerning Sophocles support that hypothesis. The ostracisms of Cymon and of Thucydides of Alopece, the misuse of the Alliance's taxes for the goddess Atheneia and the magistracies held by Sophocles would suggest that there were certain connections between the exercise of authority carried out by the mythic Creon and by the historical Pericles.

KEY WORDS: Greek Tragedy. Sophocles. Antigone. History of Greece. Athens. Pericles.

1. El objetivo de este estudio es exponer algunos hechos y circunstancias anteriores a la composición de la *Antígona* de Sófocles que pudieran explicar las razones que movieron al autor a representar en el año 442 a.C., ni antes ni después, el doble argumento de esta obra: por un lado, el de Antígona, quien defiende sus creencias religiosas y el deber de cumplir los ritos funerarios con el cadáver de su hermano Polinices; esta actitud la conducirá a quebrantar un decreto, a ser condenada a muerte y a suicidarse; por otro lado, el de Creonte, quien accede legítimamente al cargo de rey, pero ante la desobediencia del decreto proclamado y el temor de perder su autoridad, actúa impía y tiránicamente al aplicar ese decreto de forma rigurosa y precipitada; de esta actitud se arrepentirá demasiado tarde porque algunas evidencias lo persuadirán de sus errores, sentirá miedo de los dioses, revocará el decreto, ordenará sepultar a Polinices y sacar a Antígona de la cueva donde había sido encerrada. La tragedia, sin embargo, se habrá consumado con tres suicidios humanamente evitables: los de Antígona, Hemón y Eurídice.



2. Son numerosos los estudios que han abordado la cuestión de las circunstancias históricas que pudieran explicar el contenido, pensamiento e intencionalidad de esta obra de Sófocles. En este estudio no es posible hacernos eco de todos ellos, por lo que aludiremos sólo a los que entendemos como más clarificadores en el análisis de aquellas circunstancias. Una bibliografía exhaustiva, clasificada y casi actualizada (faltan algunos destacados estudios españoles) ha sido recogida en las páginas 689-740 de la monografía reciente de Jacques Jouanna (2007); en lo que a este estudio se refiere interesa la de las páginas 690-696 y 699-704.

3. El año 442 a.C. parece bien establecido por la crítica como el de la representación de esta tragedia. Con ella obtuvo Sófocles la victoria en el certamen y un gran éxito entre el público. Algunos consideran este éxito determinante para su elección en el año siguiente, 441-0 a.C., como estratego por su *demos* natal, Colonos Hippios. El primer “Argumento del gramático Aristófanes [de Bizancio] sobre *Antígona*”, que acompaña la edición de la obra, informa de algunos de estos datos. Sin embargo, otros críticos sostienen que la elección de Sófocles como estratego no fue un premio por su tragedia *Antígona*, sino por su capacidad y habilidad en el ejercicio de esa magistratura que implicaba mando militar¹.

4. Sófocles participaba en los concursos trágicos desde el año 468 a.C., en el que había ganado el primer premio. Su obra *Antígona* fue compuesta después de que el dramaturgo ateniense hubiese representado más de treinta tragedias con las que había obtenido primer o segundo puesto en los concursos, nunca el tercero; ello indica que era ya un autor experimentado y de reconocida y premiada calidad.

5. Durante la *strategía* citada del año 441-440 a.C. participó en la expedición aliada contra la isla de Samos que intentaba abandonar la Liga Marítima ático-délica, porque tras la firma de la Paz de Calias en el 449 a.C. con los persas, había desaparecido su peligro². Al frente de esta Liga y de la expedición estaba Pericles. Un pasaje del historiador del siglo IV a.C. Duris de Samos, transmitido por Plutarco, cuenta que Pericles actuó con extremada crueldad en ese asedio: aplastada la rebelión, ordenó exponer en la plaza de Mileto³ a combatientes samios capturados, golpear-

¹ Véanse Victor Ehrenberg, 2001: 189 (epígrafe IV del capítulo VI), y la “Postfazione” que añade Gian Enrico Manzoni, p. 246. Igualmente, interesan el artículo de Fritz Schachermeyr, 1966: 45-63, que no comparte la comparación de Pericles con Creonte; el capítulo de Luciano Canfora, 1996: 148-171; E. Degani, 1979: 280-292; E. Ugolini, 2000; H. Flashar, 2000.

² Karl Reinhardt, 1991: 22; nueva edición de 2010; original alemán de 1933; Jacques Jouanna, 2007: 12 y 556.

³ Recuérdese que Mileto es la ciudad natal de Aspasia, segunda esposa de Pericles, con la que éste tuvo un tercer hijo. Se afirma que la expedición contra Samos en el 441-0 a.C. habría sido organizada por Pericles con toda clase de armamento y con la concurrencia de la mayoría de los estrategos de aquel año a instancias de Aspasia, dado que Samos venía atacando con relativa frecuencia la ciudad de Mileto, con la que mantenía graves diferencias en sus respectivos intereses comerciales.

les la cabeza con clavos y, una vez muertos, dejarlos insepultos. Plutarco califica a Duris como exagerado⁴. Sin embargo, otros testimonios confirman lo dicho por el polígrafo y político samio, como ha demostrado P. Karavites (1985: 40-56)⁵. De ser cierta esta ejecución cruel ordenada por Pericles, cuya fama de hombre serio era bien conocida, recordaría obviamente el motivo del cuerpo insepulto de Polinices en la tragedia *Antígona* de Sófocles, representada un año antes. Sófocles estaba presente en aquella expedición y, de haberse producido esa crueldad con los detenidos y su posterior insepultura, no habría dado su consentimiento. En cualquier caso, el castigo de insepultura para los traidores de la patria estaba contemplado en otras legislaciones griegas⁶, por lo que la insepultura de la que Sófocles habla en su tragedia no debió suponer una novedad especial para los griegos.

6. La representación de *Antígona* en aquel año debió tener alguna justificación histórica. Dicho en otros términos: Sófocles compuso esta tragedia movido seguramente por unas razones concretas que le llevaron a expresar poética y trágicamente lo que esas circunstancias históricas le inspiraban, sin que ello quiera decir que la obra trágica fuera una reproducción exacta en el plano mítico y teatral de un acontecimiento histórico. El dramaturgo compuso esta tragedia para representarla durante las fiestas anuales más importantes de Atenas, las Grandes Dionisias, entre febrero y marzo, ante un graderío repleto de ciudadanos atenienses y de otros cientos de espectadores llegados de fuera por motivos tributarios y comerciales especialmente. La tragedia escenificaba parte de las consecuencias graves de una mítica guerra civil, entre las que se encontraban la muerte de los jefes de los dos bandos —el que pretendía el poder (Polinices) y el que lo ejercía (Étéocles)⁷—, y la destrucción de los templos y de la ciudad tebana.

7. La obra sofoclea plantea el enfrentamiento de varios ámbitos de la convivencia: el público y el privado, el civil y el familiar, el varonil y el femenino, el divino y el humano, el individual y el colectivo, el de la vida y el de la muerte. Lasso de la Vega afirmaba que en ella se desarrollaba un juego de sucesivos contrastes (1981: 80).

8. Por ello esta composición trágica no puede responder sólo a un afán competitivo en un certamen teatral ni a una simple motivación estética; debe o puede responder también a alguna consideración más cotidiana en los ámbitos político, social, religioso y filosófico⁸.

⁴ *Vida de Pericles*, 28, 2 (véase Plutarco, *Vidas paralelas*, II, 1996: 484-485); Jouanna, 2007: 38.

⁵ La fuente principal es Diodoro Sículo (XII, 28.3).

⁶ Respecto a las legislaciones escritas y no escritas de la época de Pericles es igualmente orientador el estudio crítico de Ehrenberg, 2001: 37-76.

⁷ Tema central de la tragedia de Esquilo *Los siete contra Tebas*.

⁸ Entre las connotaciones filosóficas cabe recordar las de María Zambrano, que dedicó a la heroína tebana varios escritos: “Delirio de Antígona” (1948: 14-21), “Prólogo a la *Tumba de Antígona*” y la *Tumba de Antígona*, (1967). Entre los estudios que he dedicado a estos escritos zambranianos véase 2007: 549-568.

9. Las consecuencias irreparables derivadas de unas decisiones despóticas, propias de un tirano que ha sobrepasado los límites del poder establecido, como le sucede a Creonte cuando comprueba la actitud desobediente e inamovible de Antígona, es un asunto lo suficientemente trascendente como para que merezca el esfuerzo de un gran dramaturgo de llevarlo a la escena del teatro ateniense, a fin de que todo el público, ateniense y extranjero, pueda contemplar, a través del ejemplo de una recreación mítica, los graves efectos que producirían tales conductas de llevarse a cabo en su propia circunstancia geográfica e histórica. Pero Atenas no era una monarquía ni una tiranía, sino una democracia regida por la mayoría de los votos que sus ciudadanos emitían en cada ocasión. Veremos que la actuación tiránica se puede dar también en una democracia cuando desde el ejercicio del poder no se respetan unos principios elementales.

10. La cuestión que nos planteamos es por qué Sófocles elige ese tema para representarlo en el año 442 a.C., ni antes ni después.

10.1. Para Luis Gil el sentido de esta tragedia consistiría en proponer un modelo nuevo de heroísmo que transmuta el sentido del honor personal en “un elevado concepto del deber”; éste se fundamenta en un “sentido teonómico de la existencia y en una conciencia plena de las obligaciones que derivan de una ley moral no escrita”; en este heroísmo no se exige una especial disposición corporal, sino una constancia clara de la jerarquía de valores y de la firmeza de ánimo para conformar a su escala la propia vida. Por tanto, es un heroísmo al alcance de cualquiera, incluso de una mujer. La propuesta de Luis Gil nos parece acertada; explica el acierto de Sófocles al fijarse en una persona socialmente débil y físicamente inferior a los varones; ambas deficiencias no serían obstáculo alguno para que la joven tebana alcanzara el máximo grado de heroicidad, y su fortaleza radicaría en la constancia de los valores eternos de su ánimo, de su conciencia. Así Antígona se convierte en modelo universal tanto para mujeres como para hombres. Esta interpretación, sin embargo, no resuelve la cuestión que planteamos, dado que ese heroísmo podría haber sido representado en cualquier otra ocasión anterior o posterior.

10.2. La interpretación de Luis Gil puede ser completada con otros matices que aparecen en la obra cuando se analiza desde otras perspectivas. Por ejemplo, si, según parece, al teatro griego sólo acudían varones, ¿cómo explicar el éxito de esta obra entre un público exclusivamente varonil, cuando lo que exalta es la virtud heroica de una joven mujer que se enfrenta a la norma de la ciudad y al “primer varón” que la gobierna, mientras los varones permanecen sumisos y silenciosos? Otros matices de la obra abren el camino a otras interpretaciones como la posición ambigua y cambiante del coro compuesto por los consejeros del rey, el silencio y temor del pueblo llano ante las amenazas del poder según lo expresa Hemón, la indiferencia de los dioses —ausentes en esta obra, aunque sean mencionados por varios personajes y por el adivino Tiresias—, o la propia actitud del rey, etc.

10.3. La interpretación de esta obra como propuesta de un modelo nuevo de heroísmo moral significa un adelanto de Sófocles en el camino que habrá de recorrer varias décadas después la Filosofía de la mano de Sócrates.

11. No aspiramos, pues, a establecer un paralelismo matemático como si de un espejo se tratara al reflexionar sobre esta ficción dramática y la realidad histórica en la que el autor la compone y representa. Aspiramos simplemente a establecer una proximidad semántica entre esa narración mítica con raigambre sagrada y su circunstancia histórica; aspiramos a descubrir, en parte, algunos sentimientos que el dramaturgo inserta en la obra consciente o inconscientemente y que pueden haber sido resultado de recientes experiencias vividas. En resumen: ¿por qué en ese año, ni antes ni después?

12. No compartimos el paralelismo establecido entre el comportamiento autoritario y tiránico de Creonte con Antígona y la conducta de Pericles en Atenas que leemos en algunos estudios. Preferimos formular la cuestión en otros términos más distantes, pues una cosa es la ficción trágica y otra distinta la realidad histórica. Por ello, una cuestión sería en qué medida la conducta autoritaria de Creonte con Antígona podría guardar relación con el hecho de que Pericles no soportara las críticas durísimas que debió recibir en la asamblea ateniense por parte de la oposición.

13. En efecto, Pericles fue muy criticado cuando propuso en el 444 a.C. utilizar el dinero de los aliados destinado a la diosa Atenea para otros fines no religiosos, y cuando en el 443 propuso el ostracismo de su rival político, Tucídides de Alopeces, cuyos argumentos dialécticos entorpecían la ejecución de sus proyectos políticos personales. La asamblea aprobaría las dos propuestas después de durísimos debates y con restricciones en lo relativo al dinero. Recuérdese que el destierro, ostracismo por diez años, era la pena máxima que podía imponerse a un ciudadano ateniense por este motivo.

14. La mayoría de los historiadores aceptan que el comportamiento de Pericles con los que se oponían a su política era muy duro y los perseguía siguiendo los subterfugios que Efiltes había practicado en los años anteriores. De ello había precedente en la propuesta de ostracismo para Cimón, del partido conservador, en el año 461 a.C., propuesta aceptada por la asamblea y que mantuvo al rival político lejos de Atenas hasta el año 451 a.C. No conforme con el regreso del desterrado tras cumplir su condena, se volvió a desprender de su oposición al enviarlo al frente de la expedición aliada contra la sublevación de Chipre, donde moriría en combate al año siguiente. Es decir, algo más de una década (461-450) en la que Pericles se “benefició” de la circunstancia de alejar de Atenas a quien le molestaba en su proyecto político.

15. Los años situados entre el 450 y 443 a.C., en los que el ser Πρῶτος ἀνὴρ de Atenas le fue disputado a Pericles por un nuevo jefe de la oposición, el antes cita-



do Tucídides de Alopeces, debieron haber sido frustrantes en algunos ámbitos de la política periclea; sin embargo, condenado también al ostracismo su nuevo rival en el año 443, Pericles pudo gobernar Atenas hasta su muerte con la tranquilidad y autoritarismo con que lo había hecho en su primera década.

16. Ahora bien, admitir esa actitud dura, resistente y hasta hostil en Pericles contra la oposición política y considerarlo por ello un “tirano” como es presentado Creonte en la tragedia de Sófocles es una conclusión precipitada, pues entre la actitud de Pericles y la de un tirano media el hecho de que las decisiones de Pericles eran sometidas a la votación de la asamblea, mientras que el tirano no tiene que consultar sus decisiones con nadie.

17. Cuestión distinta es que Pericles utilizara argucias menos transparentes, menos democráticas o menos legítimas desde la perspectiva actual para lograr que sus propuestas fueran aprobadas, argucias que no suelen constar en los anales de la historia, pero que sí pudieron trascender a la opinión pública de entonces, en particular, a la clase social mejor instruida de Atenas, a la que Sófocles pertenecía. Y prueba, a modo sólo de ejemplo pues hay algunas más, de que la actuación de Pericles era considerada “como” no-democrática por una parte de la sociedad ateniense y por la casi totalidad de los aliados aparece en el historiador Tucídides, quien supo distinguir lo que era la política de derecho de Pericles, que define como “democracia”, de su política de hecho, que define como el poder (imperio: ἀρχή) del primer varón, política concreta que sí hemos de entender como el ejercicio del poder absoluto disfrazado de apariencia democrática⁹.

18. Debieron ser frecuentes las discrepancias entre Sófocles y Pericles en determinadas cuestiones de política interior, sobre las que disponemos sólo de algunas anécdotas transmitidas entre otros por su amigo Ión de Quíos y por Plutarco en su *Vida de Pericles*¹⁰.

19. Igualmente, debemos recordar (Gil Fernández, 2009; 57-90) que en una democracia como la ateniense, en la que el poder decisivo estaba depositado en la asamblea, la responsabilidad no recaía nunca en ella, sino en el autor de la propuesta de votación; significaba ello que las decisiones asamblearias adquirirían rango de ley, sin que nadie pudiera imponer a dicha asamblea ningún tipo de sanción cuando sus

⁹ II, 65, 9. ἐγίγνωτό τε λόγῳ μὲν δημοκρατία, ἔργῳ δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή: “De derecho constituía una democracia, pero de hecho era el poder del primer varón”. Más adelante (par. 7.2) volveremos a esta consideración de Tucídides.

¹⁰ Algunas anécdotas están recogidas en Radt (1977, con nueva edición corregida y aumentada en 1999).

decisiones resultaban erróneas o perjudiciales para los propios intereses de Atenas. Lo que parece cierto es que Pericles con su *lógos*, con su retórica, lograba obtener la mayoría de votos en la *ekklesia* y convertía en ley todas las proposiciones que sometía a la consideración del órgano decisorio. Otras lagunas jurídicas, como la defensa de derechos individuales, carecían de un órgano jurisdiccional independiente que equivaliera a un tribunal constitucional actual.

20. Tampoco parece coherente ni honrado que a propuesta de Pericles se aprobara pagar una dieta, por baja que fuera su cuantía, a los asambleístas, jurados y magistrados atenienses con el dinero que los aliados aportaban para el sostén y fortalecimiento de la Liga Marítima.

21. Atenas procuraba implantar regímenes democráticos en aquellas ciudades que se incorporaban a la Liga Marítima, aunque no siempre lo lograba, regímenes que simpatizaran y siguieran disciplinadamente las pautas de la capital ateniense, como sucedía en Samos con anterioridad al año 449 a.C. Desde que se firmó la Paz de Calias con los persas, Samos cambió su política y decidió abandonar la Liga, porque ya no existía el peligro persa y porque Mileto, su rival comercial, era favorecida por la política ateniense (recuérdese la gran influencia que ejerció Aspasia de Mileto sobre Pericles). Pero Atenas con la fuerza de las armas no se lo permitió.

22. Por otro lado, llama la atención que Sófocles plantee un mito que tiene como lugar de desarrollo Tebas, y no Atenas, dos ciudades rivales desde tiempos antiguos, lo que explica la tradicional alianza de aquella con Esparta. Varias guerras se habían entablado directa e indirectamente entre Atenas y Tebas durante la Pentecontecía, de las que en una ocasión (457 a.C.), ya en tiempos de Pericles, Atenas fue claramente derrotada, batalla de Tanagra, y en la siguiente, unos meses después, Atenas lograría una victoria parcial, batalla de Enófitas, gracias a la cual Atenas se anexionó Lócrida, Fócida y Beocia para la Liga, pero no pudo con Tebas (Kinder y Hilgemann, 1971: 58.); esta ciudad siguió siendo independiente y aliada de Esparta.

Podría haber ocurrido que la elección de Tebas y su ciclo mítico tuviera también una intención, aunque secundaria, de presentar un contraste entre ciudades: Atenas, lugar de representación de la tragedia, y Tebas, lugar donde tiene lugar la acción dramática del mito. Dos ciudades que habían vivido históricamente enfrentadas y que en el momento de la representación la primera luchaba por someter a su poder imperial a todas las ciudades griegas, incluida Tebas, mientras ésta luchaba por conservar su autonomía; dos ciudades cuyos regímenes se diferenciaban claramente: la primera era demócrata, la segunda, aristocrática.

23. Damos por entendido que la participación de Sófocles en el concurso trágico aspiraba al triunfo y, como buen poeta, buscaba la perfección estética del mito recreado. Todos los analistas aceptan por obvia esta intención (Lasso de la Vega, 1981: 7-112; y Jacques Jouanna, 2007). ¿Cabría ver también en la obra, representada precisamente unos meses después de haber sido aprobado el ostracismo del opositor

Tucídides de Alopeces, la intención de *denunciar y advertir a Pericles, dominador de la asamblea ateniense, del carácter despótico de sus medidas consideradas radicales por el propio Sófocles?* Es posible que sí. La relación entre historia y teatro es conocida en Esquilo, en Eurípides y en el mismo Sófocles, cual es el caso del *Edipo Rey*, cuya representación se fija en torno al año 427 a.C., y en la que se alude a la existencia de una epidemia de peste que asolaba la ciudad de Tebas y cuya causa era, según el adivino Tiresias, el que no hubiera sido expiado aún el asesinato del anterior rey Layo. Pues bien, se admite que dos alusiones, la de la peste tebana por un lado, y la de la suerte ruinosa del rey Edipo por otro, guardarían una estrecha relación con la epidemia de peste padecida por Atenas en el año 429 a.C., al poco tiempo de iniciada la guerra del Peloponeso, en lo que atañe a la primera, y con Pericles, jefe de Atenas, *δημαγωγός* y *στρατηγὸς αὐτοκράτωρ*, muerto como víctima de aquella enfermedad, en lo que atañe a la segunda (Ehrenberg, 2001: 17-35; Fernández Uriel, 1993: 519-20; Jouanna, 2007: 39-42). Una segunda obra de Sófocles en la que se ha querido ver alguna relación con un hecho histórico contemporáneo es la tragedia *Filoctetes*, en la que el regreso histórico de Alcibiades a Atenas guardaría relación con el regreso del héroe trágico al escenario de Troya (Jouanna, 2007: 64-72).

24. La hipótesis de que la argumentación de la tragedia *Antígona* puede contener referencias a circunstancias contemporáneas del autor, no debe resultar extraña a la vista de los comentarios anteriores al *Edipo Rey* y al *Filoctetes*, porque, además, el autor intervino varias veces en puestos de responsabilidad política y militar, lo que viene a confirmar que estaba al tanto del acontecer diario de su ciudad y de sus aliados. En este sentido debemos comprender las frecuentes referencias hechas a Pericles por algunos comentaristas de la tragedia *Antígona* cuando han comentado su posible semejanza con la actitud radical de Creonte¹¹.

24.1. Sófocles, en efecto, había ejercido otra magistratura, la *ἑλληνοταμία* (*helenotamía*), *helenótamos* o tesorero de la Liga Marítima ático-délica, en el año 443-2 a.C., previamente al cargo militar de estratego (Jouanna, 2007: 25 y 743-4, n. 5; Meritt, Wade-Gery y McGregor, 1949: 18; = lista 12.1.36. [= Test. 18 Radt]). Esta experiencia le permitió a Sófocles conocer en primera persona cómo el dinero destinado a la diosa Atenea, una sexagésima parte de los tributos aliados, era desviado también para otros asuntos a petición de Pericles y previa aprobación de la asamblea (Tovar - Martín Ruipérez, 1968: 170). Estos funcionarios constituían un colegio de diez ciudadanos elegidos anualmente y se encargaban de la recaudación y administración del tesoro de la Liga Marítima; así sucedía desde que en el año 454-3 a.C. se decidió por iniciativa de la isla de Samos —cuando aún era partidaria de per-

¹¹ Sigue siendo válida a nuestro entender la matización clara de Victor Ehrenberg, 2001: 11.

manecer en la Liga porque el peligro persa no había desaparecido— trasladar el tesoro aliado a Atenas para garantizar su seguridad¹². Con anterioridad, años 478-454 a.C., el tesoro se depositaba y administraba en la isla de Delos, bajo la protección del templo de Apolo, para el que se destinaba una sexagésima parte de lo recaudado, y los diez *helenótamos* eran nombrados entre ciudadanos de esta isla. Al pasar a Atenas, Pericles sustituyó los *helenótamos* delios por *helenótamos* atenienses, la protección divina de Apolo Delio por la protección de la diosa Atenea, y el dinero aliado sería destinado íntegramente para necesidades de Atenas, incluyendo la sexagésima parte del tributo que se consideraba sagrada. Ahora bien, debemos precisar que la práctica de destinar la mayor parte del tributo aliado a las necesidades atenienses existía desde antes del traslado a Atenas de dicho tesoro (Jouanna, 2007: 23-27).

El desempeño de esta ἑλληνοταμία debió impresionar a Sófocles, cuando en las fiestas de las Grandes Dionisias ocupó un sitio honorífico en el mismo Teatro, donde los *helenótamos* recibían públicamente los tributos (φόρος, *phóros*) de los delegados de la Liga, cuya cuantía se elevaba a cuatrocientos sesenta talentos¹³.

24.2. La otra magistratura política, *strategós* en el 441-0, al año siguiente de la representación de *Antígona*, fue desempeñada por Sófocles al ser elegido por su *demos*. Conocemos hoy los nombres de estos diez estrategos gracias a una inscripción; entre ellos se encuentra también el nombre de Pericles, elegido por el *demos* de *Cholargés*¹⁴. La principal misión que tuvo Sófocles como estratego y compañero de Pericles en esta magistratura fue la de formar parte de la expedición destina-

¹² Véase Kinder - Hilgemann, 1971: 58. La causa del traslado había sido que los atenienses bajo la dirección de Pericles fomentaban los movimientos de insurrección contra los persas y, dentro de esta política, se incluyó que la Liga Marítima ático-délica apoyara la sublevación del jefe libio Inaros, pero los atenienses y sus aliados fueron derrotados por los persas en Rosopitis (Egipto); perdieron más de doscientas cincuenta naves y murieron más de cincuenta mil aliados. Temían a continuación que los persas y sus aliados pasaran a la ofensiva atacando centros neurálgicos de la Liga Marítima como era la isla de Delos.

¹³ Se ha propuesto que Sófocles pudo haber sido antes estratego con Tucídides, el político conservador, hijo de Melesias, entre los años 450-445 a.C., de acuerdo con los datos contenidos en la *Vida de Sófocles* (véase más adelante); incluso habría sido estratego una o dos veces más: en 438 a.C. y en 421 a.C. con Nicias. También se afirma que llegó a votar como *próbulos* o comisario, en torno al 411 a.C., el establecimiento del régimen de los Cuatrocientos por ser la alternativa menos mala. Véanse Jouanna, 2007: 11-12 y 48-62; Tóvar - Ruipérez, 1968: 168, y Kinder - Hilgemann, 1971: p. 58.

¹⁴ La presencia de Sófocles como estratego es mencionada por Estrabón (14, 1, 18; = Test. 20 Radt); también por Aristodemos (*FGrHist.* 104 F 1, 15, 4 Jacoby; = Test. 21 Radt). La lista de los diez estrategos de ese año se debe a Androción, historiador, orador y político ateniense del siglo IV a.C., contra el que escribió un discurso Demóstenes; su historia local del Ática fue muy apreciada y ha servido de fuente principal a Aristóteles para cuanto tenía que ver con Atenas; la lista de Androción es conocida gracias a un escolio a Aristides (*FGrHist.* 324 F 38 Jacoby; = Test. 19 Radt). Ver Jouanna, 2007: 30 y 745, n. 26 y 27.

da a derrotar a los samios por su intento de separarse de la Liga, derrota que se conseguiría tras ocho meses de asedio y gracias a la acción estratégica de Pericles.

En esta aventura militar Sófocles tuvo ocasión de visitar a su amigo, el poeta y dramaturgo Ión de Quíos, de quien se conserva un testimonio de la personalidad de Sófocles, al que define como hábil en las tácticas militar y amorosa, con poder de seducción, astuto y lleno de humor e ironía hasta el punto de atraerse los aplausos aun cuando se estuviese burlando de los espíritus más serios, como los del gramático Eretrio y del político Pericles¹⁵.

24.3. Otro posible cargo de Tucídides de Alopeces, anterior al año 444-3 a.C., podría apoyar la actitud crítica de Sófocles con el jefe de la ciudad, Pericles, reflejada literariamente en la tragedia *Antígona*, y de la que da amplio testimonio el estudio citado de Victor Ehrenberg. Se trata de la indicación que aparece en la *Vida de Sófocles* 1 (Test. 1 de S. Radt)¹⁶, según la cual el dramaturgo habría sido estratego con Pericles y con Tucídides cuando éstos eran “primeros varones de Atenas”. Parece que el nombre de Tucídides y como “primer varón” de la *pólis* sólo se puede referir al mismo político ya nombrado, hijo de Melesias y nacido en Alopeces, sucesor de Cimón al frente del partido conservador. De ser cierto el desempeño de este cargo por parte de Sófocles, habría que situarlo con anterioridad al año considerado hasta ahora como el de su primera *strategía*, 441-0 a.C., y por ello, también anterior a su *helenotamía* del año 443-2 a.C. Los datos para suponer que esa posible primera *strategía* de Sófocles debió ser anterior al 443 a.C. son:

a) El conservador Tucídides, condenado al destierro, estaría fuera de Atenas entre los años 443 y 433, por lo que esta década queda eliminada como posible época en la que Sófocles y Tucídides compartieran *strategía* siendo Tucídides Στρατηγὸς Ἀυτοκράτωρ.

b) Pericles fue Στρατηγὸς Ἀυτοκράτωρ desde el año 444 a.C. hasta su muerte en el 429, por lo que tampoco Tucídides de Alopeces pudo ser “primer varón de Atenas” entre los años 433 y 429.

c) En consecuencia, es necesario entender que la posible *strategía* de Sófocles con Tucídides sólo pudo tener lugar entre los años 450 y 445 a.C. (Jouanna, 2007: 48).

¹⁵ Jouanna, 2007: 11-12 y Ateneo, *Deipnosophistas*, 13, 603f-604d (= Test. 75 Radt). La anécdota ya había sido comentada con su habitual picardía docente por el profesor Lasso de la Vega (1981: 16-18), que la enriquece cuando afirma que Sófocles contaba que era experto en estrategia, pero que Pericles lo acusaba de ser experto sólo en poesía, pero nada en absoluto en el arte bélico, lo que permite pensar que la confianza entre ambos no era muy grande.

¹⁶ “Porque no es verosímil que un hombre [Sófocles] nacido de un padre tan modesto haya sido estimado digno de la *strategía* con Pericles y Tucídides, los primeros [ciudadanos] de la ciudad”. Ver Jouanna, 2007: 48 y 750 n. 117; también “Linaje y vida de Sófocles” en *Sófocles. Tragedias* (1981: 113).

De haber sucedido así, la relación de amistad entre Sófocles y Tucídides sería más estrecha que la que pudiera haber tenido hasta ese momento con Pericles.

Así pues, Sófocles no era un dramaturgo que se dedicara en exclusiva a la poesía y al teatro, sino que se ocupaba también de *otras actividades* como la política, la militar y la administrativa. Se puede afirmar que era un hombre “plenamente integrado en las circunstancias de su tiempo”.

25.1. Esas circunstancias que pudieron haber movido a Sófocles a representar en su *Antígona* a Creonte con rasgos tiránicos y a la joven tebana con firmeza en cumplir las leyes no escritas de origen divino, las sintetizamos en los puntos siguientes¹⁷:

a) *Uso abusivo del tesoro*. Desde los inicios de la Liga Marítima (478 a.C.) Atenas había destinado el dinero aliado, custodiado en Delos hasta el año 454 a.C., al fortalecimiento militar de Atenas y a la defensa de los aliados, procurando que toda la gestión pasara por la capital y justificando el destino de la mayor parte del presupuesto a los gastos de la propia Atenas. Recuérdese que los conflictos bélicos contra los persas no cesaron hasta el año 449 a.C. (Paz de Calias), y que Atenas y la Liga Marítima tuvieron que afrontar otros conflictos bélicos por distintos motivos contra ciudades griegas continentales e isleñas que no quisieron entrar en la Liga (Tebas, Corinto, Locros, Egina...) o que se enfrentaron a ella.

b) *Dieta a los cargos públicos*. Como hemos adelantado, desde el año 461 a.C. aproximadamente (Kinder - Hilgemann, 1971: 58 izq.), se instauró a iniciativa de Pericles la *μισθοφορία* (*misthophoría*), pago de una dieta de dos óbolos a los *buleutas* y *heliastas*¹⁸, entre otros cargos; este dinero se extraía de los fondos del tesoro aliado, a lo cual se oponían no sólo los políticos conservadores atenienses (quienes podían ver en ello una compra de voluntades, a pesar de la escasez de esa cantidad), sino también muchas ciudades aliadas. Esta oposición le costaría el ostracismo al conservador Cimón durante los años 461 al 451 a.C.

c) *Desvío del dinero aliado*. Agotado el dinero ateniense destinado a la reconstrucción de la Acrópolis y fortalecimiento de los muros en el 444 a.C., Pericles recurrió a la *ἐκκλησία* para que aprobara una propuesta de ley que le autorizara a emplear para otros fines el dinero aliado destinado a la diosa Atenea, cifrado en la sexagésima parte de los cuatrocientos sesenta talentos fijados por la Liga. Con la negativa radical del grupo conservador encabezado por Tucídides de Alopeces, hijo

¹⁷ Recuérdese que Eurípides también compuso una tragedia de igual título, *Antígona*, que no se ha conservado, de la que se sabe por testimonios indirectos que difería bastante de la de Sófocles; por ejemplo, descubierta Antígona con Hemón dando sepultura a Polinices, ambos contraerían matrimonio con el beneplácito de Creonte. Véase Jouanna, 2007: 547.

¹⁸ Algunos manuales de Historia sitúan el establecimiento de esta dieta a partir del año 450 a.C. (Fernández Uriel 1993: 521, punto 2).

de Melesias, y la protesta de los aliados, Pericles logró que la asamblea ateniense aprobara la propuesta, pero con la enmienda añadida de que el dinero sagrado —que ya se destinaba a la diosa Atenea desde el año 454 a.C.— se usara en calidad de préstamo y que los atenienses tendrían que devolver por medio de sus propios impuestos. No consta si esta devolución se produjo o no, pero sí es cierto que el Partenón se fue reconstruyendo a lo largo de los años siguientes hasta el 435 a.C., y que Pericles había logrado establecer en Atenas y entre las ciudades aliadas como culto dominante el de la diosa Atenea por encima del culto de Apolo.

d) *Socorro egipcio*. La gravedad económica por la que Atenas debió pasar en el año 444 a.C., se confirma también con el hecho de que el egipcio Psamético donó cuarenta mil medimnos (μέδιμνοι, medida equivalente a 52,5 litros) de trigo a Atenas y que su distribución entre los “ciudadanos” provocó las denuncias contra quienes querían recibir una parte sin ser “ciudadanos legales”.

e) *Abuso de poder*. Un pasaje de Plutarco recuerda la actitud de Pericles respecto al destino del dinero tributado por los aliados, actitud que se podría considerar algo insolente con los atenienses que criticaban su decisión por abusiva e impía con la divinidad (abuso del dinero sagrado), a la vez que despótica o propia de un tirano según los propios aliados¹⁹; la respuesta que Pericles dio en nombre de los atenienses a las críticas recibidas decía:

“Los dineros no pertenecen al que los paga, sino al que los recibe y los atenienses no están obligados a rendir cuentas a sus aliados sobre la manera de gastar el dinero, por cuanto combaten por ellos y rechazan los ataques de los enemigos”²⁰.

f) *El Imperio y la conversión de Pericles en Δημαγωγός y Στρατηγός Αυτοκράτωρ*. En el año 449-8 se había firmado la Paz de Calias, por la que Persia se comprometía a no acercarse a las ciudades jonias autónomas a una distancia inferior a tres jornadas y a respetar la autonomía de las islas griegas al oeste de Fasalis, con lo que las ciudades jonias, tracias y del Quersoneso así como las islas del Mediterráneo oriental quedaban liberadas del peligro persa; por su parte, Atenas y sus aliados se comprometían a respetar los territorios ocupados por las satrapías persas. Esta paz trajo como consecuencia que muchas ciudades e islas aliadas pidieran su separación de la Liga, dado que había desaparecido el peligro que había originado su creación. Sin embargo, Atenas bajo la jefatura político-militar de Pericles impidió por las armas cualquier intento de separación, llegando a aplicar a los rebeldes como castigo traslados masivos de habitantes de las ciudades sublevadas, expropiaciones de tierras e instalaciones de grandes grupos de *clerucos*

¹⁹ Sobre las características de la democracia ateniense y la “irresponsabilidad” del demos véanse ahora reunidos los estudios de Luis Gil (2009; especialmente, pp. 57-90; concretamente, pp. 70-73).

²⁰ Struve, 1976: 280. La noticia en Plutarco, *Vida de Pericles*, 12, 3 (1996: 441).

atenienses que tenían la doble misión de explotar los recursos y de servir de fuerza militar persuasiva.

Además, se penalizó el retraso en el pago de los tributos con el recargo de un segundo tributo denominado ἐπίφορος y si no se regularizaban los pagos, Atenas intervenía militarmente contra los aliados morosos e imponía su propio gobierno.

g) *Ciudadanos y súbditos*. La Liga Marítima ático-délica había dejado de ser una alianza de ciudades e islas autónomas para convertirse en el imperio (ἀρχή) de Atenas, que dominaba a los aliados con la persuasión y con las armas; estos aliados (σύμμαχοι) se sentían cada vez menos autónomos y menos iguales; al contrario, se consideraban tratados como súbditos (ὑπήκοοι). Como medida complementaria a su hegemonía imperial Atenas exigía a los aliados el compromiso escrito de lealtad y la denuncia de las sediciones y traiciones en caso de haberlas (γραφὴ παραδοξία).

h) *La justicia ateniense como Tribunal Supremo*. Además, la jurisdicción de la Liga permitía que cualquier ciudadano pudiera apelar a la justicia de Atenas en el caso de sentirse injustamente tratado en una ciudad aliada, de tal manera que era la justicia ateniense la que en definitiva resolvía los conflictos que se planteaban no sólo en Atenas, sino también en las ciudades aliadas.

i) *Unificación de monedas, pesas, medidas y tributos*. Entre las medidas que contribuyeron al dominio imperial de Atenas se encuentra la de la unificación del sistema de pesas y medidas que en el año 448-7 a.C. estableció Clearco mediante un decreto; medida que se completó con el decreto del año 447-6 a.C., por el que Clinias reguló la unificación de los tributos; por otro lado, se prohibió acuñar monedas de plata salvo en las cecas de Atenas, aunque esta norma no fue siempre respetada. Todo ello contribuía a disminuir la poca autonomía que les iba quedando a las ciudades aliadas.

j) *Ostracismo de Tucídides de Alopeces*. Como ha quedado dicho, en la ciudad de Atenas el control de Pericles sólo tropezaba con la dura oposición de Tucídides, hijo de Melesias. Con sus habilidades oratorias Pericles logró que la asamblea aprobara el ostracismo de su oponente en el año 443 a.C., el mismo en el que Sófocles ejerció el cargo de *helenótamos*. Para Pericles, con este destierro del opositor Tucídides, había quedado despejado el camino para actuar con apariencia democrática en la política interior ateniense, aunque en la práctica llevara a cabo su personal voluntad hasta su muerte en el 429 a.C. en todos los ámbitos del poder (ejecutivo, legislativo, judicial y militar).

k) *El círculo de Pericles*. También es destacable el hecho histórico bien documentado de que Sófocles se movía, al menos a partir del año 441-0 a.C., en el círculo selecto de personas ilustradas que frecuentaban la compañía de Pericles, entre los que se encontraban Heródoto, Anaxágoras de Clazomene, Protágoras de Abdera, Empédocles de Acragante, Fidias, Zenón de Elea, Hipódamos de Mileto, etc. Ello no quiere decir que no existieran disensiones entre ellos. El propio Ehrenberg a lo largo del libro citado insiste en la profunda diferencia de criterios entre Sófocles y Pericles.

l) *La limitación de la ciudadanía*. En el año 451 a.C. se limitó el derecho de ciudadanía a aquellos hijos nacidos de padre y madre atenienses, por lo que se frenó el número de personas residentes en el Ática que pudieran acceder a los dere-



chos de ciudadano. Hasta la aprobación de esta ley podían adquirir la ciudadanía aquellos hijos de padre o madre ateniense, siempre que fueran reconocidos públicamente y registrados en uno de los *demos*. En cambio, a partir de esta ley, para ser ciudadano ateniense había que ser hijo de padre y madre atenienses, ser reconocido públicamente y registrado en el correspondiente *demos* de los padres. Los derechos de ciudadano ateniense para los varones eran votar, elegir, ser elegido, no pagar tributos de extranjero (meteco), poder comprar tierras de cultivo, participar en los repartos de beneficios, como el trigo enviado por Psamético de Egipto en el 444 a.C., etc. Esta medida restrictiva habría sido padecida también por el tercer hijo del propio Pericles, fruto de su segundo matrimonio contraído con Aspasia de Mileto. Si se hubiese aplicado esta Ley con anterioridad al año 451, habría negado la ciudadanía ateniense a célebres políticos como Clístenes, Temístocles y Cimón, porque sus madres eran extranjeras; esta limitación del derecho de ciudadanía fue bien vista por los que frecuentaban la *ekklesia* y la *helica*, porque redujo el número de ciudadanos nuevos que pudieran participar en las magistraturas y en las elecciones²¹.

m) También había sido importante para la trayectoria política de Pericles la circunstancia de la muerte de su rival político Cimón en el asedio a la localidad de Citión en el año 450 a.C, cuando como *strategós* dirigía una expedición contra Chipre. Antes de esa expedición Cimón había logrado una tregua de cinco años con Esparta, servicio que prestaba a Atenas tras haber cumplido el destierro (561-551 a.C.), al que había sido condenado por la *ekklesia* a iniciativa del propio Pericles.

25.2. Podríamos seguir la relación de hechos y circunstancias históricas que revelan una fuerte tensión interna en la Atenas democrática de mediados del siglo V a.C., todos ellos son prácticamente anteriores al año 442 a.C.; pero sean los expresados suficientes para entender que es comprensible que Sófocles pudiera aludir de forma indirecta, a través de su obra dramática, a circunstancias contemporáneas que podían perjudicar no sólo al régimen democrático con comportamientos demagógicos, autoritarios y despóticos, sino al mismo progreso de Atenas y de sus ciudadanos, a sus creencias religiosas y tradicionales.

26.1. Sófocles podría haber elegido uno de los dos temas que desarrolla en su obra: o la inocencia de Antígona al cumplir con un deber sagrado sin importarle el coste mortal de su atrevimiento, o el trágico error de Creonte, que ejercía el poder con

²¹ Struve, 1976: 298. La noticia la comenta Plutarco en el citado pasaje *Pericles* 37, 1996: 511-514. Lo curioso es que en el año 429 a.C., habían muerto sus dos primeros hijos, habidos de su anterior matrimonio; ambos tenían la condición de ciudadanos al ser sus padres atenienses; ante la circunstancia de que su tercer hijo, por tener madre extranjera, no tenía la condición de ciudadano y, por tanto, carecía de los derechos correspondientes, Pericles volvió a cambiar la normativa con gran énfasis de la ciudadanía, a fin de que su hijo adquiriese esa condición.

legitimidad hasta que una desobediencia familiar lo convirtió en un tirano inseguro de sí mismo, que actuaba con impiedad y soberbia. Pero no fue así; prefirió la dualidad argumental como otras dualidades en contraste que aparecen en su obra (Lasso de la Vega, 1981: 80-82).

26.2. Es bien conocido el debate acerca de cuál de los dos personajes, Antígona o Creonte, es el protagonista (principal) de esta tragedia, cuando lo cierto es que los dos son protagonistas de esta tragedia singular cuyo desenlace se resume así: el recién llegado al poder, Creonte, pierde lo que tenía y lo que más quería (su hijo y su esposa) por ser impío con los dioses y por sobrepasar los límites razonables en el ejercicio del poder con sus propios familiares y con el resto de ciudadanos, a los que trata, a partir de cierto momento, como súbditos²², mientras que Antígona, por mantenerse piadosa con los dioses y leal con sus familiares, aunque tuviera que desobedecer las leyes humanas y ser condenada a morir, gana lo que era, ser amada y amante de los suyos (Lasso de la Vega, 1981: 77-82).

26.3. Para ambas posturas hay argumentos suficientes, sin que hasta la fecha haya surgido una interpretación completamente satisfactoria en uno u otro sentido. La interpretación de Luis Gil antes comentada estima predominante el protagonismo heroico de Antígona.

27.1. No ha sido ni es el objetivo de este estudio entrar en ese debate, pues, precisamente, el análisis del contenido de la tragedia nos lleva a interpretar que la distribución y presencia de los dos protagonistas²³ encajan en el posible propósito que Sófocles tenía²⁴, de acuerdo con la hipótesis que estamos exponiendo: *advertir indirectamente al político ateniense de su conducta despótica*.

27.2. Cabría también entender que Sófocles representaba en la tragedia *Antígona* una especie de alegoría de la ciudadanía, en este caso de Atenas: la joven doncella,

²² *Antígona* [en adelante: *Ant.*] 734 y 738: [Creonte]: “¿Y la ciudad va a decirme a mí lo que debo hacer? [...] ¿No se considera la ciudad de quien gobierna?”.

²³ Antígona aparece desde el primer verso en la primera escena y desaparece en el verso 943: se puede decir que actúa durante un 70% de la representación y que desaparece físicamente del último tercio de la obra; Creonte, en cambio, aparece en la segunda escena tras el primer coro, verso 162, y actúa en la última escena antes de que el corifeo cierre la tragedia; su actuación transcurre durante un 88% de la representación, mientras que su ausencia es poco más de una décima parte, justo al comienzo de la obra. Es cierto, por otro lado, que a Creonte se alude en ese inicio de la obra varias veces por parte de las dos hermanas, Antígona e Ismene, y por el coro (vv. 155 ss.), mientras que Antígona apenas es aludida en la parte final.

²⁴ Lasso de la Vega (1981: 82) se decanta por proponer que el protagonismo se encuentra en el contraste de los dos personajes y es este contraste el que adquiere un dinamismo particular tanto en el conjunto de la obra como en los pormenores.



Antígona, representaría a esos ciudadanos que se dedican a su trabajo cotidiano y no participan en los aledaños del poder, son conscientes de sus limitaciones y responsables de lo que hacen, fieles a sus creencias religiosas y cumplidores de sus obligaciones con los dioses, con la familia y con la ciudad, en este orden de prelación. Lo que en nuestros días se ha denominado como “mayoría silenciosa”. Son ellos, ciudadanos sencillos, los que se ven arrastrados por el ímpetu autoritario de quien los gobierna, los que no disponen de tiempo para una adecuada reflexión sobre cuantas medidas pudieran ser sometidas a su decisión y pronunciamiento.

27.3. Antígona era mujer y menor de edad —es denominada incluso niña, παῖ²⁵—, por ello carecía de derechos de ciudadanía y de participación pública, aunque sí estuviese informada de las decisiones políticas que le afectaban. Eso hacía su atrevimiento aún más grave. Mas Antígona desobedeció el decreto no sólo por piedad, por respeto a las leyes divinas, sino también por amor, porque amaba a sus dos hermanos y se volcó con el insepulto porque era el que más la necesitaba, y porque, como hermana, como hija del mismo padre y de la misma madre, estaba comprometida en que los ritos funerarios con todos sus familiares se cumplieran²⁶, fuera de manera pública, en cuyo caso debiera haber ejercido esa función un varón según costumbres sociales²⁷, o fuera a escondidas, siendo ella la ejecutora, porque no quedaba ningún varón en su familia²⁸. Parece que en circunstancias habituales era costumbre que las mujeres se encargaran de “preparar el cadáver” de un difunto antes de ser enterrado y de recibir los ritos funerarios en las debidas condiciones²⁹. Mas otra cosa era la ceremonia pública del funeral.

²⁵ *Ant.* vv. 378, 423, 472, 561, 639, 648, 654, 693.

²⁶ Varias décadas después Sófocles incluiría en *Edipo en Colono* (vv. 1405-13) una referencia a este compromiso familiar: [Polinices...]: *¡Oh hermanas mías, hijas de éste [Edipo]! Vosotras, ya que habéis escuchado la crueldad de nuestro padre en su maldición, ¡por los dioses!, si ésta se cumple y si regresáis a casa, no permitáis, al menos, mi deshonra, antes bien depositadme en una tumba y tributadme honras fúnebres. Y las alabanzas que os habéis ganado por las fatigas que os tomáis con este hombre, se incrementarán con otras no menores por la ayuda que me prestéis.* [Trad. de Assela Alamillo, 1981: 565].

²⁷ *Ant.* 905-915: [Antígona]: οὐ γάρ ποτ' οὔτ' ἄν εἰ τέκνων μήτηρ ἔφην / οὔτ' εἰ πόσις μοι καθαιῶν ἐτήκετο, / βία πολιτῶν τόνδ' ἄν ἠρόμην πόνον. / τίνος νόμου δὴ ταῦτα πρὸς χάριν λέγω; / πόσις μὲν ἄν μοι καθαιῶντος ἄλλος ἦν, / καὶ παῖς ἀπ' ἄλλου φωτός, εἰ τοῦδ' ἠμπλακον, / μητρὸς δ' ἔν "Αἰδου καὶ πατρὸς κεκευθότου / οὐκ ἔστ' ἀδελφὸς ὅστις ἄν βλάστοι ποτέ. / Τοιῶδε μέντοι σ' ἐκπροτιμήσασ' ἐγὼ / νόμῳ, Κρεόντι ταῦτ' ἔδοξ' ἀμαρτάνειν / καὶ δεινὰ τολμᾶν, ὧ κασίγητον κᾶρα. [Antígona]: *Pues jamás, ni aunque fuera madre de hijos, ni aunque mi esposo muerto se estuviera pudriendo, hubiera tomado sobre mí esta tarea en contra de los ciudadanos. ¿Y en razón de qué ley digo esto? Muerto mi esposo, otro hubiera podido tener, y un hijo de otro varón si lo perdía. Pero estando padre y madre ocultos en el Hades, no hay hermano que pueda nacer jamás. Por tal ley te puse a ti el primero en mi estima; pero a Creonte le pareció esto una falta y un gran atrevimiento, querido hermano.*

²⁸ La ironía en las palabras de Creonte es evidente: *Ant.* 525: [Creonte]: ἐμοῦ δὲ ζῶντος οὐκ ἄρξει γυνή: *Mientras yo viva, no mandará una mujer.*

²⁹ Véase Ronnet, 1969: 113; este autor no habla de la ceremonia de enterramiento, sino de los preparativos; dice Ronnet: “*c'est aux femmes qu'incombait d'abord le soin des morts, la toilette funéraire, les lamentations rituelles; Antigone est donc dans son rôle de femme quand elle veut honorer le corps*

27.4. Sófocles se ocupa de que en su tragedia no aparezcan elementos que choquen frontalmente con la situación contemporánea de Atenas, de ahí que Creonte ejerza su cargo igual que cualquier otro jefe de gobierno en otra ciudad, conforme a la norma establecida y tomando sus primeras decisiones previa consulta con los consejeros que la ley dispone³⁰. Decretar la máxima pena para quien se rebelaba contra una orden fue lo que Creonte dispuso para Antígona, sin darse cuenta de que esa condena supondría también la muerte de sus seres más queridos (esposa e hijo), hasta el punto de quedarse solo.

¿Advertiría Sófocles con este desenlace trágico las consecuencias que se podrían derivar de la actitud despótica del gobierno de Atenas, es decir, de Pericles, cuando manejaba la voluntad de la asamblea con la “persuasión” suficiente para que todas sus propuestas de ley fueran aprobadas, incluso las que implicaban eliminar a la oposición o emplear en otros fines el dinero destinado a la diosa Atenea?

27.5. Ante la amenaza y rigurosidad del decreto de Creonte y la heroica desobediencia de una piadosa muchacha, los ciudadanos tebanos murmuraban a escondidas la injusticia cometida por el déspota; sólo Hemón había podido escuchar tales rumores cuando caminaba por las calles³¹.

¿Insinuaría Sófocles que tales murmuraciones circulaban también por Atenas con ocasión de la aprobación de algunas medidas políticas como las más arriba comentadas?

de Polynice...” [“Es a las mujeres a las que incumbía, en principio, el cuidado de los muertos, el aseo funerario, las lamentaciones rituales; Antígona está, pues, en su papel de mujer cuando ella quiere honrar el cuerpo de Polinices”]. Esos cuidados iniciales son previos a la *ceremonia pública* de enterrar al difunto, cuya oficialidad quedaba reservada generalmente al varón, como sucedía en todos los actos públicos de la Grecia antigua.

³⁰ La palabra ψῆφον es “decreto” y aparece en *Ant.* 60 en boca de Ismene para aludir al “decreto de los tiranos”: ψῆφον τυράννων, y en *Ant.* 632: τελείαν ψῆφον: “decreto definitivo”, que hemos de interpretar como aquella norma que es aplicación de una ley general a un caso concreto y que requiere la aprobación del órgano consultivo correspondiente.

³¹ *Ant.* 690-9: [Hemón]: τὸ γὰρ σὸν ὄμμα δεινὸν ἀνδρὶ δημότῃ / λόγους τοιούτοις οἷς σὺ μὴ τέρψῃ κλύων· / ἔμοι δ' ἀκούειν ἔσθ' ὑπὸ σκότου τάδε, / τὴν παῖδα ταύτην οἷ' ὀδύρεται πόλις, / πασῶν γυναικῶν ὡς ἀναξιτάτη / κάκιστ' ἀπ' ἔργων εὐκλεεστάτων φθίνει· / ἦτις τὸν αὐτῆς αὐτάδελφον ἐν φοναῖς / πεπτῶτ' ἄθαπτον μῆθ' ὑπ' ὠμηστῶν κυνῶν / εἴασ' ὀλέσθαι μῆθ' ὑπ' οἰωνῶν τινός· / οὐχ ἦδε χρυσῆς ἀξία τιμῆς λαχεῖν; / τοιαῦδ' ἐρεμνὴ σῖγ' ὑπέρχεται φάτις: *Tu rostro resulta terrible al hombre de la calle, y ello en conversaciones tales que no te complacerías en escucharlas. Pero a mí, en la sombra, me es posible oír cómo la ciudad se lamenta por esta joven, diciendo que, siendo la que menos la merece de todas las mujeres, va a morir de indigna manera por unos actos que son los más dignos de alabanza: por no permitir que su propio hermano, caído en sangrienta refriega, fuera exterminado, insepulto, por carniceros perros o por alguna ave rapaz. “¿Es que no es digna de obtener una estimable recompensa?” es el oscuro rumor que se difunde con sigilo.*

27.6. El coro de ancianos guardaba silencio también y seguía las directrices de Creonte, según lo explica minuciosamente Antígona³². Se comportaba como Ismene, cobardemente, siguiendo la costumbre de no oponerse al poderoso ni al varón³³. Sólo Antígona³⁴ con su acción y con su voz se alzaba contra el decreto impío y contra las sucesivas medidas autoritarias y soberbias del rey Creonte.

27.7. Después de que el adivino Tiresias hubiera vaticinado las desgracias que se avecinaban³⁵, el corifeo, en nombre de los consejeros ancianos, habló con intención de persuadir a Creonte de que cambiase su decisión, y fue Tiresias, representante de la voluntad divina, el que pronunció la palabra “tirano” para referirse a Creonte³⁶ mientras éste se autodenominaba ταγός (jefe o comandante del ejército)³⁷. Con anterioridad sólo Antígona lo había denominado indirectamente tirano³⁸; Hemón lo hará cuando, enterado de lo ocurrido, trate de persuadir a su padre

³² *Ant.* 504-7 y 509: [Antígona]: [...] Τούτοις τούτο πᾶσιν ἀνδάνειν / λέγοιτ' ἄν, εἰ μὴ γλώσσαν ἐγκλήσοι φόβος. / Ἄλλ' ἢ τυρανίης πολλά τ' ἄλλ' εὐδαιμονεῖ / κάξεστιν αὐτῇ δρᾶν λέγειν θ' ἂ βούλεται / [...] / ὀρώσι χούτοιοι· σοὶ δ' ὑπίλλουσι στόμα: *Se podría decir que esto complace a todos los presentes, si el temor no les tuviera paralizada la lengua. En efecto, a la tiranía le va bien en otras muchas cosas, y sobre todo le es posible obrar y decir lo que quiere. [...] Éstos también lo ven, pero cierran la boca ante ti.*

³³ *Ant.* 61-64: ἀλλ' ἐννοεῖν χρὴ τοῦτο μὲν γυναιχ' ὄτι / ἔφουμεν, ὡς πρὸς ἄνδρας οὐ μαχουμένα· / ἔπειτα δ' οὐνεκ' ἀρχόμεσθ' ἐκ κρεισσόνων / καὶ ταῦτ' ἀκούειν κᾶτι τῶνδ' ἀλγίονα: [Ismene]: *Debemos considerar primero esto, que somos por naturaleza mujeres, de forma que no podemos luchar contra los varones, y después, puesto que somos mandadas por los más poderosos, debemos obedecerles en esto y aun en cosas peores.*

³⁴ *Ant.* 443, 448, 450-460: [Antígona]: καὶ φημὶ δρᾶσαι κοῦκ ἀπαρνοῦμαι τὸ μὴ. / [...] / ἦδη· τί δ' οὐκ ἔμελλον; ἐμφανῆ γὰρ ἦν; / [...] / οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε, / οὐδ' ἢ ξύνιοκος τῶν κάτω θεῶν Δίκη / τοιοῦσδ' ἐν ἀνθρώποισιν ὤρισεν νόμους, / οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ὤμοιεν τὰ σά / κηρύγμαθ' ὥστ' ἄγραπτα κάσφαλή θεῶν / νόμιμα δύνασθαι θηητὸν οἴνθ' ὑπερδραμεῖν. / Οὐ γάρ τι νῦν γε κάχθές, ἀλλ' αἰεὶ ποτε / ζῆ ταῦτα, κούδεις οἶδεν ἐξ ὅτου φάνη. / Τούτων ἐγὼ οὐκ ἔμελλον, ἀνδρὸς οὐδενὸς / φρόνημα δείσασ', ἐν θεοῖσι τὴν δίκην / δώσειν: *Digo que lo he hecho y no lo niego. [...] Lo sabía ¿cómo no iba a saberlo? Era manifiesto. [...] No fue Zeus el que los ha mandado publicar [los decretos], ni la Justicia que vive con los dioses de abajo la que fijó tales leyes para los hombres. No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Éstas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron. No iba yo a obtener castigo por ellas de parte de los dioses por miedo a la intención de hombre alguno.*

³⁵ *Ant.* 1091-4: [Corifeo]: ἀνὴρ, ἀναξ, βέβηκε δεινὰ θεοπίσας. / Ἐπιστάμεσθα δ', ἐξ ὅτου λευκὴν ἐγὼ / τήνδ' ἐκ μελαίνης ἀμφιβάλλομαι τρίχα, / μὴ πῶ ποτ' αὐτὸν ψεῦδος ἐς πόλιν λακεῖν: *El hombre [adivino], señor, se va tras haber predicho cosas terribles. Y sabemos desde que yo tengo cubiertos mis cabellos antes negros de blanco que él nunca anunció una falsedad para la ciudad.*

³⁶ *Ant.* 1056: [Tiresias]: τὸ δέ γε τυράννων αἰσχροκέρδειαν φιλεῖ: *Y la [clase] de los tiranos está apegada a la codicia.*

³⁷ *Ant.* 1057: [Creonte]: ἄρ' οἶσθα ταγούς ὄντας ἄν λέγῃς λέγων; *¿Sabes acaso que cuando hablas es a tu[s] jefe[s] a-l[os] que estás hablando?*

³⁸ *Ant.* 506, ya visto (nota 32).

de que no gobierne por sí solo ni desprecie las honras de los dioses. En estos pasajes Sófocles vuelve a señalar el carácter religioso y sagrado de las actitudes nobles y heroicas como la de Antígona: sepultar a su hermano y reconocer que lo ha hecho³⁹. Tras las palabras de Hemón y del adivino, el corifeo tomará partido por lo divino, y se pondrá del lado de Hemón y de su prometida, manteniendo el temor hacia el tirano. Creonte se habrá quedado solo y desautorizado, dudará de la validez de su propio decreto y terminará anulándolo.

¿Estas actitudes heroicas con consecuencias trágicas son las que Sófocles quería reflejar para enseñanza del público ateniense, aunque en el mito aparecieran lógicamente referidas a Tebas? Posiblemente sí, en el sentido de que lo que se hacía míticamente en Tebas, actos de impiedad, no se debían hacer en Atenas. De la religiosidad y piedad de Sófocles da cuenta su interés por el culto de Asclepios.

28. A pesar del proceso democratizador vivido por Atenas desde Clístenes hasta Pericles, se podría decir que ello no habría afectado al desarrollo de la tragedia ni al significado alegórico que sus dos protagonistas, Antígona y Creonte, representan:

a) Creonte en Tebas no representa un régimen de gobierno concreto, monárquico, tiránico, oligárquico o demócrata, sino el ejercicio del poder, sea cual sea el régimen; de hecho se le llama general, rey, señor y tirano; lo cierto es que derivará en una actuación autoritaria, tiránica y sobre todo impía.

Pericles en Atenas representa también el ejercicio del poder, pero en un régimen democrático, en el que todas las decisiones son adoptadas tras haberlas aprobado el órgano consultivo correspondiente. Pero en el régimen democrático ateniense la responsabilidad no recaía en los que integraban el órgano legislativo que las aprobaba, en este caso en la asamblea, *ekklesia* (de ahí la irresponsabilidad personal de quienes votaban), sino en el cargo político que proponía esas decisiones⁴⁰. En este punto (el ser el cargo político que aparece como responsable de las decisiones que se adoptan), coinciden ciertamente el rey Creonte y el *strategós autokrátor* Pericles.

b) Antígona, modelo universal de un nuevo heroísmo en palabras de Luis Gil, representa, como ha sido dicho en otros estudios anteriores, el ámbito religioso, familiar y tradicional, mas también la firmeza moral de una conciencia personal que se rige por leyes eternas y universales, y no por los decretos o leyes que los hombres aprueban por la inmediatez de las circunstancias y cuya validez es siempre transitoria. En este punto, el ejemplo de Antígona vale no sólo para Tebas en el mito, sino también para la realidad histórica de Atenas: no se puede legislar para unos cuantos, sean la mayoría o la minoría; la ley tiene que servir para todos y ha de ser justa con todos.

³⁹ *Ant.* 745: [Hemón]: οὐ γὰρ σέβεις, τιμᾶς γε τὰς θεῶν πατῶν: *no la respetas [a tu autoridad], pisoteando precisamente los honores de los dioses.*

⁴⁰ Véase en Luis Gil, 2009: 57-90, “La irresponsabilidad del demos”, especialmente pp. 70-71.



Mas esta universalidad de Antígona incluye una característica esencial: ella es mujer y su repercusión adquiere mayor significado como germen, como germinadora, como madre de una nueva conciencia del hombre, de una nueva moral, pues significa que la conducta humana se ha de regir por leyes de siempre y para siempre, no por leyes efímeras que responden sólo a intereses parciales.

Su trascendencia en quienes asistieron a la representación no ha sido suficientemente explicada o entendida; a lo más se ha dicho que Sófocles fue premiado con la *strategía* al año siguiente, lo cual se ha puesto también en duda. Tal vez haya que poner en relación el espíritu universalista, panhelénico que vivía Atenas en aquellos años, con este nuevo concepto moral del hombre, a quien debe caracterizar una conducta universalista, y no la conducta limitadamente “ciudadana”, “racista”, discriminatoria en definitiva, como era la que se había impuesto en Atenas unos años antes.

29. Mujer, otra cuestión igualmente suscitadora de múltiples interpretaciones. La mujer carecía de derechos públicos en el mito que dramatiza Sófocles y también en la realidad histórica ateniense, aunque tuviese la condición de ciudadana libre en los dos ámbitos: el mítico y el histórico. Una contradicción que ha necesitado veinticinco siglos para que la sociedad occidental la resuelva.

¿Con quién se podría identificar un espectador de esta tragedia? ¿Con una mujer rebelde? ¿Con el tirano? ¿Con los ancianos del coro? ¿Con el pueblo tebano que murmura a espaldas del rey? Su *cátharsis* a través de qué víctima se produciría?

Cuesta trabajo imaginar que tras la figura humana de la mítica Antígona pudiera estar la voz de una parte de la ciudadanía ateniense, una voz que pudiera enfrentarse a un poder autoritario ejercido por el máximo jefe de una *polis*. Pero en la historia de Atenas y en aquellos años, el enfrentamiento con el poder, que, en efecto, se produjo, no fue el de una joven mujer, sino el de un ciudadano varón y político, Tucídides de Alopeces, cuya resistencia frente a Pericles le costó la máxima pena a la que entonces se le podía condenar (el ostracismo por diez años, precisamente unos meses antes de la representación trágica de *Antígona*), y con quien Sófocles podría haber tenido una amistad bastante estrecha desde que pudieron compartir una magistratura juntos entre los años 450 y 444 a.C., la de estratego. Que esa semejanza simbólica se pudo haber dado no es descartable.

30. Desde una perspectiva actual, debemos recordar que la democracia “radical” ateniense tenía aún muchas lagunas: la cuarta clase de ciudadanos, los $\theta\eta\tau\epsilon\varsigma$, no podían acceder a todos los cargos; carecían de derecho de ciudadanía los metecos y esclavos; y todas las mujeres (fueran libres o no) ni votaban, ni elegían ni eran elegidas; no existía una separación clara de los poderes legislativo, judicial y ejecutivo, no existía un tribunal independiente que garantizase los derechos básicos, etc.

31. Las diferencias existentes entre el régimen político que ofrece el mito y el que vive la Atenas del año 442 a.C. son obvias: el rey es nombrado en el plano mítico de acuerdo con unas normas hereditarias, mientras que en la historia de Atenas el

jefe de la ciudad es nombrado tras ser elegido por los ciudadanos varones libres. Los órganos judiciales, las magistraturas, etc. eran elegidos en Atenas por votación o por sorteo, no así en la mítica Tebas, aunque no se aluda a ello en la tragedia.

32. Ésta es la cuestión latente en *Antígona* y el motivo histórico que vive Atenas: la tensión por un lado, entre las leyes adoptadas por los hombres, representadas por Creonte, y, por otro, las leyes de los dioses, denominadas también leyes no escritas, leyes de siempre o tradición, representadas por Antígona, con las trágicas consecuencias de tomar decisiones que, aunque sean acordadas por el órgano preceptivo, incluso por la mayoría del pueblo, pueden ser injustas en sí mismas. La cuestión mítica de la tragedia sofoclea cabría plantearla en los términos siguientes y trasladarla a la realidad histórica de cada momento (de aquel momento de Atenas también), para ver si hay en ellas alguna que pueda guardar al menos cierta semejanza⁴¹:

a) ¿Dejar insepulto el cadáver de un ciudadano, por muy traidor que haya sido, es legítimo o no, aunque su insepultura haya sido aprobada por el órgano político competente?

b) ¿Es legítimo condenar a muerte a quien desobedece un decreto de la ciudad, cuando el delito es haber enterrado a un familiar por un deber superior de orden religioso? ¿Es esto realmente un delito tan grave que merezca la pena de muerte, o no?

c) ¿Es aceptable que un rey detenga (u ordene detener), juzgue, condene y ejecute la sentencia de muerte de un reo (la condenada Antígona), sin que éste (ésta) disponga del derecho a una asistencia de su defensa por un experto? ¿Es suficiente sólo el testimonio de la detenida ante el centinela y el rey-juez para decidir y ejecutar una condena a muerte?

33. Por otra parte, la cuestión histórica de Atenas cabría plantearla con estos otros términos:

a) ¿Usar el dinero correspondiente al templo de la diosa Atenea para fines distintos del establecido es legítimo o no? ¿Es una impiedad o no?

⁴¹ Lejos de nuestra intención está interpretar que la representación trágica es un reflejo directo del acontecer histórico que vive Sófocles. Sí se pueden aceptar interpretaciones derivadas del texto dramático teniendo en cuenta la situación histórica en la que se compone y representa. Así ha operado Víctor Ehrenberg, entre otros. Por su parte, Gilberte Ronnet (1969), sin que compartamos sus conclusiones, a pesar de su agudo análisis, interpreta que la obra *Antígona* tiene un sentido peculiar: [p. 190] “Colocando en el centro de su tragedia a la víctima y no al culpable, Sófocles hace destacar la insuficiencia de esta concepción de la justicia (humana y divina), que no tiene en cuenta los méritos y que golpea colectivamente. [...] El desenlace surge exclusivamente de las pasiones humanas, y la justicia que se cumple es la que se denomina precisamente inmanente. Los dioses, como lo sugiere Whitman (1951), no sirven para nada, excepto para revelar que Antígona tenía razón”. [...] e insiste en p. 200]: “Esta justicia inmanente supone que el mal ha sido cumplido, que las víctimas han perecido. Sófocles tomando por héroes no a los culpables, sino a las víctimas, hace resaltar no la justicia, sino la crueldad de la vida”.

b) ¿Es legítimo utilizar demagógicamente la habilidad oratoria ante la asamblea para condenar al destierro a un rival político por el simple hecho de oponerse dialécticamente a las propuestas políticas del que manda, o no?

c) ¿Utilizar la fuerza militar para impedir la libertad de los pueblos que se habían aliado con ocasión del peligro de un enemigo común, es legítimo o no, si ese peligro ha desaparecido totalmente?

d) ¿Es legítimo tratar como súbditos a unos aliados que se comprometieron a colaborar en una alianza como iguales y autónomos, o no?

e) ¿Es legítimo que dirija una Liga de ciudades e islas autónomas el jefe de una de ellas, cuando ya no actúa como “*primus inter pares*” elegido anualmente, sino como *Hegemón* o *Strategós Autokrátor*, o no?

f) ¿Es legítimo que no se consulten las decisiones que conciernen a la Liga Marítima, porque se traen ya adoptadas y votadas por la *ekklesia* de Atenas, que simplemente las comunica e impone autoritariamente a todos los aliados, o no?

g) ¿Aplicó Pericles en alguna de sus expediciones militares anteriores a la representación de *Antígona* la medida de dejar insepultos los cadáveres de los sublevados y rebeldes a la Liga, o esta medida sólo fue aplicada al año siguiente según la información de Duris de Samos?

34. Está claro que Sófocles no podía representar directamente en el escenario ateniense su posición política en relación con estos hechos históricos; no era el lugar ni el momento ni el objetivo de su creación dramática. Lo que sí podía hacer es ofrecer un leve reflejo o una alusión indirecta de fenómenos de su realidad histórica en esa representación, y esto sí parece que se da en la *Antígona*. Precisamente lo que se salva de la tragedia es que Antígona tenía razón, es decir, su conducta religiosa, piadosa, fraterna, amorosa, es la que Sófocles hace prevalecer, frente a la norma circunstancial que dicta o aprueba el jefe político de turno. Una norma circunstancial que en el caso de Creonte se rectificaría cuando ya era demasiado tarde, mientras que en la realidad histórica de Atenas no es que se diera en aquellos momentos o que se hubiese dado anteriormente, es que Sófocles podría estar insinuando que se podría dar esa necesidad de rectificación⁴², como en algún caso la historia demostraría unos doce años después de la representación. Recuérdese cómo la ley de ciudadanía del año 451 a.C., por ejemplo, perjudicaba a muchos atenienses que tenían a uno de sus padres de otra nacionalidad y les impedía acceder a los derechos ciudadanos; cuando fallecieron los dos primeros hijos de Pericles y su tercer hijo, habido con Aspasia de Mileto, carecía de la ciudadanía ateniense, ya cercano a su muerte, el *Primer Varón* de Atenas removió cuanto hizo falta para

⁴² Lasso de la Vega (1981: 79), insiste en que en toda tragedia griega está presente el sentido religioso, porque ese teatro se origina por razones precisamente religiosas.

derogar su propia ley y permitir que este hijo superviviente adquiriese la ciudadanía. Se calcula, según cuenta Plutarco en el pasaje citado (*Vida de Pericles* 37), que aquella ley restrictiva perjudicó en el momento de aplicarse a más de cinco mil atenienses.

35. Como decía Ión de Quiós, Sófocles tenía la astucia e ironía suficientes como para expresar con palabras claras lo que quería decir sin que los afectados se sintiesen incómodos; era un estratega hábil en lo militar, aunque Pericles dijera lo contrario⁴³, y en lo amoroso; diríamos que también en lo literario y en lo político.

36. La tragedia *Antígona* no es solamente un enfrentamiento de dos posturas opuestas que terminan trágicamente. Esta tragedia presenta, además, una tercera postura, decisiva en la argumentación trágica de la obra, cual es la del arrepentimiento del jefe de una ciudad, Creonte en su condición de rey o de regente⁴⁴, que había tomado unas medidas conforme al derecho vigente, pero después las radicalizó. De sus gravísimas consecuencias se da cuenta demasiado tarde; y sólo cuando ya es demasiado tarde ese rey reconoce⁴⁵ que sus medidas drásticas eran unas medidas erróneas y las anuló sin consultar a nadie!

37. ¿Estaría Sófocles dirigiendo a Pericles el mensaje de que sus medidas de uso abusivo del dinero de la Liga, del trato como súbditos de los aliados y del ostracismo para el rival Tucídides de Alopeces, entre otras, desbordaban los límites de lo aceptable y que las consecuencias de ello podrían ser graves, aunque hubiesen sido aprobadas por la mayoría de los que votaban las propuestas?

38. Parece claro que Sófocles pretendía decir algo más con esta tragedia que el simple entretenimiento espectacular de dramatizar un mito trágico. Sófocles seguramente pretendía transmitir su pensamiento personal, es calificado por María Zambrano en su “Prólogo” citado como el más filósofo de los autores trágicos conservados; y ese

⁴³ Lasso de la Vega (1981: 18): [Sófocles]: “Amigos, me ejercito en la estrategia. Pericles dice que yo entiendo algo de poesía y nada de arte bélico...” (Ión de Quiós, fr. 8; Ateneo, XIII, 603e-604d).

⁴⁴ La denominación de Creonte varía a lo largo de la obra: στρατηγός (9); δεσπότης (1208, 1219); τύραννος (60, 1056, cf. τυραννίς 506); βασιλεύς (155, cf. 382); ἀναξ (223, 278, 388, 563, 724, 766, 1091, 1103, 1150, 1257); μοναρχίαν εὔθυσε (1163).

⁴⁵ Es la *anagnórisis* del protagonista masculino (*Ant.* 1095-9): [Creonte]: ἔγνωκα καὶ τὸς καὶ ταράσσομαι φρένας· / τό τ' εἰκαθεῖν γὰρ δεινόν, ἀντιστάντα δὲ / ἄτη πατάξει θυμὸν ἐν δεινῷ πάρα. / [Corifeo]: εὐβουλίας δεῖ, παῖ Μενοικέως, λαβεῖν. / [Creonte]: τί δῆτα χρὴ δρᾶν; φράζε· πείσομαι δ' ἐγώ. [Creonte]: *También yo me he dado cuenta y estoy turbado en mi corazón; ceder es ciertamente terrible, pero también lo es herir mi alma con una desgracia por oponerme con ceguera.* [Corifeo]: *¡Hijo de Menecio, se debe ser prudente!* [Creonte]: *¿Qué debo hacer? Dime, yo te obedeceré.*

pensamiento personal se concretaba en su disconformidad con la actitud intransigente y avasalladora del Πρῶτος ἀνὴρ Pericles, quien acudía a toda clase de argucias para que la ἐκκλησία, la asamblea ciudadana convertida en máximo órgano de decisión en el gobierno de Atenas, votase mayoritariamente una vez tras otra todas sus proposiciones de ley.

39. Sófocles y Pericles, cada uno en sus respectivos ámbitos, deseaban para su ciudad de Atenas lo mejor. Los hechos circunstanciales de Atenas en los años anteriores a la representación de *Antígona*, el desarrollo de un racionalismo humanista favorecido por la presencia de los sofistas y la práctica de una política atenta fundamentalmente a las condiciones de cada momento, permiten comprender mejor las diversas propuestas de interpretación que esta tragedia de Sófocles ha suscitado entre los analistas.

40. Hasta aquí una síntesis de lo que puede ser un intento de interpretación de la *Antígona* de Sófocles en relación con algunas circunstancias históricas de su tiempo. Dada la riqueza y complejidad de esta tragedia, este estudio ha pretendido ser una renovada reflexión, modesta e incompleta, que evidencia cómo esta tragedia de Sófocles sigue suscitando interés de nuevas lecturas y planteando nuevas preguntas no fáciles de resolver.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CANFORA, L. (1996): "Sofocle tra Pericle ed Alcibiade", *Storia della letteratura greca*, Roma-Bari, pp. 148-171.
- DEGANI, E. (1979): "Democrazia ateniese e sviluppo del dramma attico. La tragedia. Sofocle", en *Storia e civiltà dei Greci. La Grecia nell'età di Pericle. Storia, letteratura, filosofia*, Milán, pp. 280-292.
- EHRENBERG, V. (2001): *Sofocle e Pericle*, traducción de MANZONI, G. E., Brescia.
- FERNÁNDEZ URIEL, P. (1993): *Introducción a la Historia Antigua. II. El Mundo Griego. I*, UNED, Madrid.
- FLASHAR, H. (2000): *Sophokles. Dichter in demokratischen Athen*, Munich.
- GIL FERNÁNDEZ, L. (2009): *Sobre la democracia ateniense*, Clásicos Dykinson, Madrid.
- JOUANNA, J. (2007): *Sophocle*, Fayard, París.
- KARAVITES, P. (1985): "Enduring Problems of the Samian Revolt", *Rhein. Mus.* 128: 40-56.
- KINDER, H. - HILGEMANN, W. (1971): *Atlas histórico mundial, I: de los orígenes a la revolución francesa*, Istmo, Madrid.
- LASSO DE LA VEGA Y SÁNCHEZ, J. (1981): *Sófocles. Tragedias*, introducción y traducción, Biblioteca Clásica Gredos nº 40, Madrid.
- MERRITT, B. D., - WADE-GERY, H. T. - MCGREGOR, M. F. (1949): *The Athenian Tribute Lists*, vol. II, Princeton.
- PINO CAMPOS, L. M. (2007): "Antígona: rebeldía o sacrificio. Apuntes en torno a la historia sacrificial. IV", en FÉLIX RÍOS (ed.), *Interculturalidad, Insularidad, Globalización. Actas del XI Congreso Internacional de la A. I. de Semiótica*, Universidad de La Laguna, pp. 549-568.

- PLUTARCO (1996): *Vidas paralelas, II*, Biblioteca Clásica Gredos nº 215, Madrid.
- RADT, S. (1977): *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. 4, *Sophocles*, Gotinga, con nueva edición corregida y aumentada en 1999.
- REINHARDT, K. (1991): *Sófocles*, Barcelona (cf. nota 2).
- RONNET, G. (1969): *Sophocle poète tragique*, Éditions E. De Boccard, París.
- SCHACHERMEYR, F. (1966): “Sophokles und die Perikleische Politik”, *Wiener Studien* LXXIX: 45-63.
- SÓFOCLES (1981): *Tragedias*, traducción de ALAMILLO SANZ, A., Madrid.
- STRUVE, V. V. (1976): *Historia de la antigua Grecia*, ed. Akal, Madrid.
- TOVAR, A. - RUIPÉREZ, M. (1968): *Historia de Grecia*, Montaner y Simón, Barcelona.
- UGOLINI, E. (2000): *Sofocle e Atene. Vita politica e attività teatrale nella Grecia Classica*, Roma.
- WHITMAN, C. H. (1951): *Sophocles. A study of heroic humanism*, Cambridge, Mass.
- ZAMBRANO, M^a. (1948): “Delirio de Antígona”, *Orígenes* 18: 14-21, La Habana.
- (1967): *La Tumba de Antígona*, editorial Siglo XXI, Méjico.



USO Y ABUSO SATÍRICO DE LA TRADICIÓN CLÁSICA EN LA *CARAJICOMEDIA**

Vicente M. Ramón Palerm
Universidad de Zaragoza

RESUMEN

En el seno del *Cancionero de obras de burlas provocantes a risa* (Valencia, 1519), la tradición literaria ha integrado la versión de un poema singular, atractivo y esencialmente paródico mediante una causticidad procaz sin parangón en las letras hispanas: se trata de la *Carajicomedia*, obra felicísima que somete a desuello crítico la realidad sociopolítica, las costumbres morales, los cánones de la literatura seria, el legado de la tradición grecolatina. Así las cosas, presentamos un inventario de pasajes que ilustren sobre la realidad antedicha, con particular incidencia en la consideración —y desconsideración— intencional que el autor de la *Carajicomedia* imprime al tratamiento de los temas clásicos.

PALABRAS CLAVE: *Carajicomedia*. Crítica literaria. Parodia. Tradición Clásica.

ABSTRACT

«Satirical use and abuse of the classical tradition in the *Carajicomedia*». Within the *Cancionero de obras de burlas provocantes a risa* (Valencia, 1519), literary tradition has included the version of a unique, attractive and essentially parodic poem by means of a lewd causticity unparalleled in Spanish literature: the *Carajicomedia*, an outstanding work that subjects the socio-political reality, the mores, the canons of serious literature and the legacy of the Greco-Roman tradition to critical appraisal. To accompany this account, we present an inventory of passages that shed light on the above reality, stressing the intentional regard —and disregard— with which the author of the *Carajicomedia* treats classical themes.

KEY WORDS: *Carajicomedia*. Literary Criticism. Parody. Classical Tradition.

Como viene siendo recordado en los manuales más beneméritos sobre la Historia de la Literatura Española (por ejemplo, *cf.* Jones, 1985: 59 y ss.), los años últimos del siglo XV y los primeros del siglo XVI observaron una tendencia al uso (y aun abuso) de poemas moralizadores, religiosos y alegóricos. Esta simbiosis de inercia recibió la compilación en *Cancioneros* de nota, como el de Juan del Encina (de 1496, posteriormente reimpresso en numerosas ocasiones). Mayor repercusión tuvo, no obstante, el *Cancionero general* que armonizó Hernán del Castillo, quien recabó un inventario colosal sobre poesía de toda suerte compuesta en el siglo XV. De este *Cancionero general* emanaron colecciones de temática distinguida, frecuentemente amorosa con ribetes de solemnidad cortés. En suma, se trataba de *Cancioneros*

tediosos y pudibundos, henchidos por lo común de poemas mediocres, pacatos e inelegantes. Por ello, emerge como una excepción singular y feliz el *Cancionero de obras de burlas provocantes a risa* (Valencia, 1519) cuyo núcleo, como rareza tamaña, procede efectivamente del *Cancionero general*. Pues bien, a este *Cancionero de obras de burlas provocantes a risa* se añadió un poema cuya procacidad destaca sobremanera, sin parangón alguno, en la Historia de la Literatura Española: nos referimos a la famosa *Carajicomedia*, poema de perspicacia y tino sobresalientes, donde el contraste entre la pericia compositiva del autor y la impudicia abierta que el tema destila proporciona un hito culminante en el proceso intermitente de la literatura provocativa, obscena y subversiva para el solar hispano.

Recientemente, los críticos han defendido el carácter unitario del *Cancionero de obras de burlas provocantes a risa*, donde los poemas aledaños se pretenden paratexto sexual, preludeo satírico y misógino de la *Carajicomedia* (Arbizu-Sabater, 2008). Sin perjuicio de esta línea metodológica, resulta incontrovertible que la *Carajicomedia* puede, debe estudiarse como poema autónomo en el que la crítica social y, particularmente, la parodia literaria constituyen un jalón único, excéntrico de nuestra literatura. Y, digámoslo desde el principio, ello afecta asimismo a la perspectiva intrínseca de nuestro cometido: la acción del legado clásico se antoja inversión jocunda de la gravedad seria, una gravedad inherente a ciertos modelos previos de la literatura española. En efecto, la tradición clásica, su omisión deliberada y su consciente distorsión con afán crítico-burlesco serán divisa fundamental —por cierto, no explorada hasta la fecha— que caracteriza al poema y al autor. Es más, la irrisión paródica del legado clásico es, en el *Cancionero de obras de burlas provocantes a risa*, sello privativo de la *Carajicomedia*, lo cual redundará en el estudio parcelado y distinguido de este poema. Vayamos, pues, con el análisis de la obra a los efectos oportunos.

La *Carajicomedia* constituye, en ciento diecisiete coplas y como su nombre indica, una comedia burlesca, donde el autor (virtualmente anónimo, con probabilidad un hombre de iglesia, experto en letras y razonablemente versado en la tradición clásica) relata el auge y declive del carajo —alzado antaño y cabizbajo hogaño— perteneciente al noble caballero Diego Fajardo, “por cuyo fin sus lastimados cojones” (dice sin recato el autor) “fueron llevados y trasladados en la romana ciudad”. Esta declaración inicial, los pasajes sobre clerecía que menudean en el poema y la impostura literaria de la creación genuina a propósito de la obra nos orientan a una crítica jocosidad del clero en la época (autocrítica acaso, entre burlas y veras); y es que el autor blasona de haber leído el carajil manuscrito entre los legajos de Fray Bugeo Montesino, nombre que encubre —de manera verosímil— la figura de Fray Ambrosio Montesino (*cf.* Domínguez, 1978: 26-27), predicador

* El presente artículo se ha beneficiado de la Acción Complementaria FFI2010-10150-E, auspiciada por el MICIIN. Asimismo, se inserta en el Proyecto de Investigación H 52 del Grupo Byblion (DGA).

dilecto de la reina Isabel y persona de erudición proverbial y solemnidad devota, el cual ensayó algunas coplillas de tono religioso con poca fortuna. Tal parodia satírica de intención programática, que se corresponde mejor con la figura de un Sancho Panza (tentado está uno de escribir *Sancho Chanza*) que de un Quijote sanchificado, debe hacerse seguramente extensiva a una censura de índole sociopolítica, la cual no parece ajena al impulso fuertemente erótico que el autor predica del mundo femenino (lo que influye en los derroteros infelices que arrostra el carajo de Diego Fajardo). Esta pulsión sexual de lujuria, aquí sustancialmente femenina y desplegada en un inventario generoso de muy variadas putas, podría quedar simbolizada políticamente en el poder de Estado que se atribuía a la reina Isabel. De hecho, cierto modelo explicativo pretende que la reina Isabel se hallaría presente en la *Carajicomedia*, de manera alegórica, como prostituta canónica, “madre de todas las putas” cuyo autoritarismo político cobraría su reflejo literario en la amenaza pertinaz del sexo femenino hacia el sexo masculino. De esta guisa, Diego Fajardo representaría la impotencia despavorida del varón ante la pujanza inexorable de la femineidad (cf. Arbizu-Sabater, 2008: 44).

En cualquier circunstancia, interpretaciones de índole anticlerical o sociopolítico al margen, nuestra contribución hoy quiere centrarse en lo que, desde nuestra perspectiva, es patrimonio que atesora la *Carajicomedia*, a saber, una perspicaz y demoledora parodia literaria que expulsa al arroyo del arte la obra pretendidamente fatua, pedante, solemne y plena de recursos mítico-clásicos en su técnica compositiva. Como es lógico, ello repercutirá en un escarnio acerado que zahiere el abuso de los temas clásicos para ciertas composiciones precedentes, afamadas en la tradición patria. No obstante, el autor del poema, cultivado en letras y temas clásicos, dejará vestigios de su preparación cultural y, en manera oscilante o coyuntural, inserta expresiones e indicaciones que avalan la naturaleza de sus conocimientos sobre la tradición clásica.

Pues bien, de parodia literaria hemos hablado. Y así es, ya que la *Carajicomedia* se revela como una parodia constante, divertida, desternillante y voraz del *Laberinto de la Fortuna* de Juan de Mena (poema donde la fortuna no es sino recurso de estilo para, en realidad, deslizar una intención moral y política). Efectivamente, un número muy significativo de las coplas que transmite el poeta cordobés son inteligentemente deformadas, con una comicidad intensa, en el poema que nos ocupa. A decir verdad, el estilo latinizante, efectista, retórico y arcaico de Mena propiciaba un marco de *inventio* temática, delicioso, para la factura paródica. De manera representativa, sirvan las tres primeras coplas de Mena para la versión que observamos en la *Carajicomedia* (me atengo, respectivamente, a las ediciones de Kerkhof, 1997, y Bellón - Jauralde, 1974).

Al muy prepotente don Juan el Segundo
 aquél que con Júpiter tuvo gran zelo
 que tanta de parte le fizo del mundo
 quanta a sí mesmo se fizo del cielo;
 al gran rey d’España, al Çesar novelo,
 al que con Fortuna es bien fortunado,

Al muy impotente carajo profundo
 de Diego Fajardo, de todos ahuelo,
 que tanta de parte se ha dado del mundo
 que ha cuarenta años que no mira al cielo;
 aquel que con coños tuvo tal zelo
 cuanto ellos de él tienen agora desgrado,

aqué en quien caben virtud e reinado,
a él, la rodilla fincada por suelo.

Tus casos fallaçes, Fortuna, cantamos,
estados de gentes que giras e trocas,
tus grandes discordias, tus firmezas pocas,
y los qu'en tu rueda quexosos fallamos.
Fasta que el tiempo de agora vengamos,
de fechos pasados cobdicia mi pluma
y de presentes fazer breve suma;
dé fin Apolo, pues nos començamos.

Tú, Caliope, me sey favorable
dándome alas de don virtuoso,
por que discurra por donde no oso;
conbida mi lengua con algo que fable,
levante la Fama su boz ineffable,
porque los fechos que son al presente
vayan de gentes sabidos en gente,
olvido non prive lo que es memorable.

aquel que está siempre cabeça abaxado
que nunca levanta su ojo del suelo.

Tus casos falaces, carajo, cantamos,
tus ferocidades, bravezas no pocas.
Dizes que sueles romper por las rocas
que júntanse y dizen: “No le creamos,
y de esto mil coños quexosos hallamos
pues que le vemos más floxo que espuma;
de más de esto tiene tan blanca la pluma
que sólo de verlo descuido tomamos”.

O tu, luxuria, me sey favorable,
dándome alas de ser muy furioso:
y tú no consentas tal caso injurioso
en éste tan tuyo y tan amigable,
que estoy tan perdido, tan irrecuperable
que ya no se espera de mí más simiente;
soy aborrecido de toda la gente
que no ay en el mundo coño que me hable.

De entrada, creemos que estas tres coplas primeras, conveniente y sardónicamente alteradas, son en justicia ilustrativas del estro poético que caracteriza al autor de la *Carajicomedia*. Se apreciará en la composición un estudio cuidadoso del original cotejado, del cual se respetan los versos en arte mayor, dodecasílabos que presentan una rima ABBA/ACCA en el poema todo, con una excepción notable: precisamente la copla de *incipit*, en la cual detectamos la rima (respetada también en la parodia satírica) ABAB/BCCB. Por lo demás, hay que precisar una contingencia de importancia: el autor de la *Carajicomedia* debió de ajustarse, contra toda duda, a la edición glosada de Mena que efectuó en 1499 Hernán Núñez, ya que son frecuentes en nuestro poema de escarnio comentarios jocundos sobre las respectivas coplas, paráfrasis donde el autor se recrea con fruición en notas y chascarrillos sobre la vida cotidiana, sin usura de indicaciones clásicas y expresiones en latín deparadas risiblemente (a menudo *sensu obscaeno*) para la ocasión. De este modo, y para aternos ceñidamente a la realidad de los hechos, digamos que el *modus operandi* de nuestro anónimo poeta, con arreglo a la posición que adopta sobre la tradición clásica, es doble y complementariamente mordaz. En primer lugar, cuando el autor se atiene con celo a las coplas de Mena y las altera cómicamente, una de dos, o desprecia de soslayo el legado clásico que presenta el poeta cordobés, o subvierte la realidad antigua para dotarla de un contenido añadidamente paródico (de hecho, las tres coplas de ilustración que hemos ofrecido redundan en esta interpretación). En segundo lugar, cuando el autor *carajicómico* glosa con lujo de pormenores algunas deformaciones risibles de las coplas, entonces presenta locuciones latinas en un tono seriocómico, se explaya en distorsiones con que opera en las coplas e introduce, de forma incidental, anotaciones sobre autores y hechos clásicos *iocandi causa o per risum*. Así las cosas, vamos a ofrecer de manera circunstancialmente combinada una selección



de pasajes paradigmáticos, los cuales nos aleccionen sobre estas dos líneas maestras que, a nuestro parecer, testimonia el autor —de espíritu burlón y de cuerpo inquieto— en relación con el legado clásico que observa la *Carajicomedia*.

Como queda dicho, es harto probable que la autoría de nuestro poema pertenezca a un hombre eclesiástico, quien habría escrito esta chanza jocosera para disfrute y contento de una minoría intelectual, política, y culturalmente dominante. De hecho, la utilización paródica del latín (procedente a menudo de oficios divinos) para sorna y saña del mundo clerical es perfectamente apreciable en expresiones que comparecen por doquier: así, en el proemio de la obrita, conocemos que la semblanza de Diego Fajardo puede leerse en el volumen “Putas patrum”; y, en las glosas a la copla XXVIII, se cita a Sant Ilario, cuya biografía aparece documentada en el “Tripas patrum”. Mas, como puede fácilmente apreciarse, la crítica sobre el menester de clerecía se extiende a la deformación cómica de las coplas de Mena. He aquí un ejemplo significativo que conjuga la mención al clero y el desdén caricaturesco de la tradición clásica (coplas XLVI en Juan de Mena y en la *Carajicomedia*):

La grande Tesalia nos fue demostrada
y el Olimpo monte que en ella resede,
el cual en altura las nuves excede,
Arcadia, Corintio teniendo abraçada;
e desde los Alpes vi ser levantada
fasta las lindes del grand Oçeano
Italia, la qual del pueblo romano
Saturnia fue dicha en la era dorada.

La menor Fonseca me fue demostrada
y ell’olimp fraile que en ella resede,
la cual en hoder las nuves ecede,
por do la Merced ya está desolada;
maguer muy hermosa, está sovajada
del cabez mordido nefando tirano,
que ruego yo a Dios me venga a la mano,
porque mi alma de él sea vengada.

Procedamos, acto seguido, con el censo (aquí seleccionado en manera representativa) de ciertos pasajes que ilustran paladinamente la consideración o desconsideración burlesca del legado clásico que exhibe el autor de la *Carajicomedia*.

1. JUAN DE MENA. COPLA VI — *CARAJICOMEDIA*. COPLA V

Ya, pues, derrama de tus nuevas fuentes
pñerio subsidio, inmortal Apolo;
aspira en mi boca porque pueda sólo
virtudes e viçios narrar de potentes.
A estos mis dichos mostradvos presentes,
¡o fijas de Tespis!, con vuestro thesoro,
y con armonía de aquel dulce choro
suplid cobdiciando mis inconvenientes.

Ya, pues, derrama de tus caldas fuentes
de tantos ardores a mí uno solo
y haz mi carajo más tieso que bolo,
que pueda hacer mintrosas las gentes.
A esto que pido mostradvos presentes,
dos mil putas viejas passadas, que lloro
con armonía del dulce tesoro
con que gozádaves los inocentes.

La utilización de las notas clásicas en Mena es de inspiración ovidiana: ahí están las fuentes al pie del Helicón, la cita de Apolo y la alusión de las Musas como “fijas de Tespis”. Es notable la irrisión que de todo ello efectúa la *Carajicomedia*, donde se esquivo desdeñosamente cualquier indicación solemne en beneficio del tono paródico (la petición del autor se dirige claramente a la lujuria personificada, como ya vimos en la copla tercera).

2. JUAN DE MENA. COPLA XI — *CARAJICOMEDIA*. COPLA XI

Es frecuente en la *Carajicomedia* la ridiculización de la poesía atildada y seria de Mena, independientemente de que asistamos en mayor o menor medida a indicaciones de sello grecolatino. A mi criterio, resultaría especulación improductiva sugerir, para ese modo de operar, el modelo estructural de la comedia aristofánica. Es verdad que el conocimiento del comediógrafo resulta incipiente y sabido en la época (López Férez, 1998), pero ya existen antecedentes notables (como *La Celestina*, sin ir más lejos) que invitan a cierto escepticismo de interpretación sobre la hipótesis antedicha. En fin, confrontemos las coplas.

Como los nautas que van en poniente
fallan en Calis la mar sin repunta,
Europa por pocas con Libia que junta,
quando Boreas se muestra valiente,
pero si el Austro conmueve al tridente,
corren en contra de como vinieron
las aguas, que nunca ternán nin tuvieron
allí, donde digo, reposito patente;

Como carajo que va en el poniente
si halla algún coño que no sufre punta,
se dobla, se buelve, porque barrunta
su fuerça allí no ser suficiente,
empero el carajo del barviponiente,
si sus cojones el culo sintieron,
nunca descansan hasta que vieron
el coño rompió, que está paciente.

3. JUAN DE MENA. COPLA XLV — *CARAJICOMEDIA*. COPLA XLV

Del Mediterraneo fasta la grand mar,
de parte del Austro, vimos toda Greçia,
Cahonia, Molosia, Eladia, Boeçia,
Epiro e su fuente muy singular,
en la qual, si fachas queriendo quemar
muertas metieren, se ençienden de fuego,
si bivas las meten, amátanse luego,
ca puede dar fuegos e fuegos robar.

En Medina del Campo ganando vi estar
a essa Narbáez, que ya encaneçia,
cachonda, lendrosa, y en la mancebía,
vi [a] Ana de Medina, la muy singular,
en cuyo coño se pruevan llegar
carajos elados se encienden de fuego
y arrechos, calientes, ahóganse luego,
que puede dar fuegos por pixas robar.

A partir de las coplas XXXIV y siguientes, Juan de Mena efectúa una revisión viajera del mundo conocido y sus regiones. En tal sentido, el poeta cordobés se prodiga en noticias y alardes de hechuras clásicas, noticias que esquivo sin pudor el autor de la *Carajicomedia* y, cuando así no ocurre, distorsiona sin mengua de palabras soeces en un marco de procacidad evidente. Aparte el hecho cómico-paródico, repararemos en un asunto nada baladí: y es que buena parte del *Cancionero de obras de burlas provocantes a risa* (naturalmente, también el *corpus* global de nuestra *Carajicomedia*) presenta un lenguaje intencionalmente obsceno, que en la época medieval y en el Renacimiento (el *Quijote* constituye una muestra paradigmática de cuanto indicamos) se identificaba —sabido es— con el decir del cristiano viejo, propenso este al verbo de grosería deslenguada frente al carácter más contenido en la expresión de judíos y conversos. De tal manera, el uso lingüístico, la insolencia verbal, transluce asimismo las posiciones religiosas e ideológicas del momento entre las distintas



capas sociales. Tampoco debemos obviar aquí un factor quizás relevante sobre el carácter patriótico o la cautela de pragmatismo inherente al autor del poema (a quien vendría pintiparada la sentencia de Baltasar Gracián: *si no eres casto, sé cauto*); sucede que, en el curso de las descripciones etnogeográficas, la *Carajicomedia* esquiva de intento una parodia sobre la copla XLVIII, referida a las provincias de España desde oriente a poniente. De hecho, más adelante, las coplas de Mena que inciden en la gloria de España (LXXV, LXXVI y LXVII) quedan obviadas, en términos absolutos, por el autor de la *Carajicomedia* quien, sin embargo, opera en sentido totalmente inverso cuando de islas griegas se trata. La ridiculización es de una procacidad manifiesta, no exenta de censura sociopolítica. Veámoslo de inmediato.

4. JUAN DE MENA. COPLA LI — *CARAJICOMEDIA*. COPLA I

El mar es mesmo se nos representa
con todas las islas en él descubiertas,
tan bien en las aguas bivas como muertas,
e donde bonança non teme tormenta.
Las Estegades vi nueve por cuenta,
Rodas e Creta la centipolea,
Cicladas, las quales qualquier que las vea
seis verá menos para ver sesenta.

La corte es mismo se nos representa
con todas sus putas muy descubiertas:
Bitoria y Osorio y otras tan ciertas
que no es menester ponerlas en cuenta;
y porque contarlas sería gran afrenta,
baste que siempre qualquier que las vea,
si bien las mirare, por ciego que sea,
verá más millares de ciento y cincuenta.

5. JUAN DE MENA. COPLA LXIII — *CARAJICOMEDIA*. COPLA LVIII

La importancia cotejada de estas coplas es representativa, por su condición e hilaridad, de un quehacer coyuntural en el autor de la *Carajicomedia*. En efecto, la copla de Mena, impregnada de referencias al mundo clásico, merece la distorsión cómica en nuestro poema. Pues bien, la copla paródica cobra el valor añadido de ciertas glosas carentes del menor desperdicio: en ellas, el biógrafo y ensayista Plutarco (cuya relevancia de erudición moral es ya notable a finales del siglo XV y durante el siglo XVI en España) recibe el sobrenombre de Putarco, al cual se atribuye —en honor de su parlante nombre— *la crónica de las ilustrísimas bagassas*, con todo lujo de detalles sobre las meretrices en la copla citadas y, de modo general, sobre la nómina putañera y el ambiente prostibulario de nuestro país.

Pues vimos al fijo de aquel que sobró
por arte mañosa más que por estinto,
los muchos reveses del grand Laberinto
y al Minotauro a la fin acabó.
La buen Ipermestra nos apareció
con vulto más puro que toda la Greçia,
e, sobre todas, la casta Lucreçia
con esse cuchillo que se disculpó.

Pues vi Mariflores, la que sufríó
por arte forçosa más que por estinto
un fuerte botín de veinte y un quinto
y a vista de todos con grita huyó
María de Eredia nos apareció
con vulto no pío, como el de Lucrecia;
y en baxo de todas, Ortega, la necia,
con otro botín que la escarmentó.

6. JUAN DE MENA. COPLA LXXXIV — *CARAJICOMEDIA*. COPLA LXVIII

La copla de la *Carajicomedia* se antoja aquí parodia especialmente feliz por su carácter antitético respecto de las muy pacatas observaciones que Mena establece en torno a la abstinencia sexual y a la castidad como categorías de relieve en un hombre virtuoso que se acoraza frente a las asechanzas de Venus. La deformación burlesca en la *Carajicomedia* cobra unos tonos de obscenidad superlativa.

Es abstinencia de vil llegamiento
la tal castedat, después ya de quando
se va la noticia del vicio dexando
remoto, por obras e mal pensamiento;
e non solamente por casto yo cuento
quien contra las flechas de Venus se escuda,
mas el que de vicio qualquier se desnuda
e ha virtudes novel vestimento.

Es impotencia un decaimiento
de pixa y cojones después de ya cuando
la barva del ombre está blanqueando
remoto por obras y por pensamiento:
no solamente por viejo yo cuento
quien barba y cabello en blanco trasmuda,
mas el que de floxa hodiendo trasuda
y da cojonazos a prisa sin tiento.

7. JUAN DE MENA. COPLA CIV — *CARAJICOMEDIA*. COPLA LXXII

Prosiguiendo con el desdén incisivo que la *Carajicomedia* aplica al tratamiento del motivo clásico, he aquí las coplas, oportunamente colacionadas, que nuestros autores exhiben. La propuesta sería de Mena en relación con los Centauros, Juno y Pasífae, de intención declaradamente moral, es alterada con evidente tosqueza temática en la parodia correspondiente: nótese, en particular, el trueque de los Centauros por las Vejaranas, acreditadas prostitutas —entre otras aquí citadas— según refiere el poeta en la glosa pertinente. Es también apreciable la crítica sarcónica de índole religiosa, al implicar a “los agustinos y órdenes todas” en oficios menos divinos que de burdel.

De los Centauros el padre gigante
allí lo fallamos con muy poca gracia,
al que fizo Juno con la su falacia
en forma mintrosa cumplir su talante;
e vimos, movidos un poco adelante,
plañir a Pasiphe sus actos indignos,
la cual antepuso el toro a ti, Minos,
non fizo Sila troque semejante.

De las Vejaranas la madre gigante
allí la hallamos, que toda se alacia,
terciando su hija con mucha falacia;
y luego Pedrosa estava delante
con el dessainado Moreno, su amante,
llorando sus tristes autos indinos;
y vi a Beatrizica con los agustinos
y órdenes todas cumplir su talante.

La glosa subsiguiente aclara: “Vejaranas son madre e hija, que cumplen bien el proverbio *si puta la madre, etc...* Pedrosa reside en Salamanca, es mujer gruesa y nalguda...”.

8. JUAN DE MENA. COPLA CXXI — *CARAJICOMEDIA*. COPLA LXXXI

Vayamos ya concluyendo con la exposición sobre este catálogo selectivo de ejemplos relevantes. Para ello, se antoja pertinente la deliciosa versión de cierta

copla en Mena, quien testimonia la presencia de las Sibilas, nombre que la *Carajicomedia* modifica cómicamente en las diez Sebilas Valencianas, las cuales, según leemos en la paráfrasis del autor, “son la flor de las putas valencianas, aunque ay otras muchas”.

La compañía virgínea perfecta,
vimos en alto, de vidas tranquilas,
el décimo número de las Sibilas,
que cada qual pudo llamarse profeta:
estava la Pérsica con la Dimeta
e la Babilónica, grand Eritea,
e la Frigiana, llamada Albunea,
vimos estar con la Delfigineta.

La compañía bermeja e inserta
en décimo número como Sebilas
vimos en auto de putas tranquilas,
que cada cual de ellas es maestra perfeta:
estava Quiteria, con la Ciscareta;
la Monja Sese, que durmiendo se mea;
Ursola melosa, de Carajinea;
y en medio de todas, Iborá Beteta.

9. JUAN DE MENA. COPLA CCXCVIII — *CARAJICOMEDIA*. COPLA XC

En resolución, sirva la primera de las tres estrofas finales de Mena para concluir, también aquí, nuestra sucinta contribución. En su copla, el poeta cordobés (que, recordémoslo, había fiado en Calíope el devenir de su poesía al inicio de la composición) advierte el límite de su obra a propuesta de las nueve Musas. Pues bien, la parodia subversiva en la *Carajicomedia* armoniza también con el comienzo del poema burlesco, desprovisto de Musas y pleno de lujuria, pasiones ruinosas.

La flaca barquilla de mis pensamientos,
veyendo mudança de tiempos oscuros,
cansada ya toma los puertos seguros,
temiendo discordia de los elementos.
Tremen las ondas e luchan los vientos,
cansa mi mano con el governalle,
las nueve Musas me mandan que calle,
fin demandan mis largos comentarios.

La flaca barquilla de mis pensamientos,
viendo mis hechos tornados oscuros,
los tristes cojones de estar muy maduros,
temen la fuerza de los elementos;
el rezió carajo, que inflava los vientos,
está tan caído que no puede alçalle;
temiendo no quiebre no oso tocalle:
fin me demandan mis largos tormentos.

Para sintetizar, con estas notas ajustadas, solo he pretendido ofrecer un catálogo sumario de pasajes que, convenientemente confrontados, nos aleccionen sobre esa literatura hispana tildada de menor en los manuales al uso y aun orillada en las doctrinas severas de la crítica oficial, gravemente adusta. Sin embargo, el desenfado y la parodia escarnecedora que exhibe la *Carajicomedia* proporcionan un documento exquisito que transluce el perfil de esa otra literatura —no exenta de estructura formal sumamente atractiva—, la cual ilustra bien sobre un quehacer poético extraordinario donde la subversión política socio-cultural y literaria es timbre de una literatura mayúscula. En fin, todo ello —que afecta asimismo a la consideración de los temas clásicos— justifica, creemos, la atención requerida y renovada a una obra singularmente meritoria en el curso de las letras hispanas: particularmente desde una óptica interdisciplinar donde los estudios de los hispanistas y de los clasicistas merecen fructificar en una simbiosis feliz de análisis combinados.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

EDICIONES

- BELLÓN, J. A. - JAURALDE, P. (eds.) (1974): *Cancionero de obras de burlas provocantes a risa*, Madrid.
- DOMÍNGUEZ, F. (ed.) (1978): *Cancionero de obras de burlas provocantes a risa*, Valencia.
- DOMÍNGUEZ REY, A. (1981): *Antología de la poesía medieval española. Siglo XV*, Madrid.
- KERKHOFF, M. (ed.) (1997): *Juan de Mena. Laberinto de Fortuna*, Madrid.

ESTUDIOS

- ALZIEU, P. - JAMMES, R. - LISSORGUES, Y. (1984): *Poesía erótica del Siglo de Oro*, Barcelona.
- ARBIZU-SABATER, V. (2008): "Paratexto sexual y sátira misógina en la *Carajicomedia*", *Scriptura* 19/20: 37-56.
- DÍEZ FERNÁNDEZ, J. I. (2003): *La poesía erótica de los Siglos de Oro*, Madrid.
- JONES, R. O. (1985): *Historia de la literatura española, 2. Siglo de Oro: prosa y poesía*, Barcelona (9ª).
- LÓPEZ FÉREZ, J. A. (1998): "Estudio sobre la influencia de la comedia griega en la literatura española", LÓPEZ FÉREZ, J. A. (ed.): *La comedia griega y su influencia en la literatura española*, Madrid, pp. 387-455.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A. (1990): "Plutarco y el humanismo español del renacimiento", PÉREZ JIMÉNEZ, A. - DEL CERRO CALDERÓN, G. (eds.): *Estudios sobre Plutarco: obra y tradición. Actas del I Symposium Español sobre Plutarco*, Málaga, pp. 229-247.
- RIVERA, V. (2009): "The Savage Imperium: Masculinity, Subversion and Violence in *Carajicomedia*", *Romance Notes* 49, 1.

RECENSIONES

FRANCISCO CORTÉS GABAUDÁN - JULIÁN VÍCTOR MÉNDEZ DOSUNA (eds.), *Dic mihi, musa, uirum. Homenaje al profesor Antonio López Eire*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, 726 pp.

La presente obra es un Homenaje al profesor Antonio López Eire, tributado con motivo de su prematura pérdida por sus compañeros de Departamento de la Universidad de Salamanca, sus colegas helenistas y sus discípulos de la Universidad de Salamanca y de otras universidades españolas y extranjeras.

En el libro se recogen 84 trabajos, debidos a especialistas españoles y extranjeros de reconocido prestigio. La relación completa de los estudios incluidos en el libro es la siguiente:

Ana Agud, «Lo absoluto, el sueño, la sílaba “om” y dos poemas crepusculares: una reflexión intercultural» (31-38).

Tomás Albaladejo Mayordomo, «Los géneros retóricos y el análisis interdiscursivo» (39-46).

María Luisa del Barrio Vega, «Observaciones lingüísticas sobre el “Polyandrión” de Ambracia» (47-54).

Vicente Bécares Botas, «“Retórica y poética”» (55-60).

Claude Brixhe, «Quelle koiné en Macédoine au début de notre ère? Le test de Leukopétra» (61-68).

José Antonio Caballero López, «En torno al decreto de Cremónides» (69-76).

Inés María Calero Secall, «Terminología jurídica cretense en materia de familia y propiedad: del uso en la lengua común a tecnicismo» (77-85).

Alberto Cantera, «El verbo “baw-” y el papel del optativo en la generación de e en las desinencias del persa medio» (87-96).

Josefa Cantó Llorca, «Una cita de Cinna en Isidoro, “Etym. 6.12”» (97-112).

Amelia Castresana, «La palabra como “Ars Iuris”» (105-112).

Stephen Colvin, «The instantaneous aorist: the syntax of the agora and the syntax of Parnassus» (113-122).

Francisco Cortés Gabaudán, «La logografía fuera del ámbito judicial» (123-130).

Rosario Cortés Tovar, «Los profesores de Retórica en Juvenal 7.150-214» (131-138).

Emilio Crespo, «El proceso de configuración y fijación de la koiné en el siglo IV (139-146).

Salvador Crespo Matellán, «La descripción en Bernal Díaz del Castillo» (147-154).

Ugo Criscuolo, «La “atimía” di Agamemnone» (155-162).

Mike Edwards, «Rhetoric and the law in Classical Athens: the case(s) of Isaeus» (163-170).

José Carlos Fernández Corte, «Retórica, literatura y “eloquentia”» (171-178).

José Antonio Fernández Delgado, Francisca Pordomingo Pardo, «PCair. 65445.140-154 a la luz del nuevo Papiro de Posidipo» (179-190).

Emiliano Fernández Vallina, «En torno a los textos litúrgicos para las fiestas de Santo Tomás de Aquino de un códice de Toledo» (191-200).

Maria do Céu Fialho, «Caminhos trágicos da existência no Teatro de Sófocles» (201-208).

José Manuel Floristán Imízcoz, «La morfología del comparativo y superlativo en los léxicos y gramáticos aticistas» (209-216).

Juan Luis García Alonso, «Eire y los griegos» (217-224).

José Luis García López, «Sobre métrica, rítmica y música en la poesía griega antigua» (225-232).

José L. García Ramón, «Una fórmula supradialectal en decretos honoríficos de época helenística: nuevos datos y el caso de Tesalia» (233-242).

Fernando García Romero, «Lo que hay entre Corinto y Sición» (Aristófanes, “Aves” 968) (243-250).

Manuel García Teijeiro, «El poder de la palabra mágica» (251-258).

Luis Gil Fernández, «Notas a Aristófanes, “Avispas” 526-45, 1509» (259-266).

María Isabel Gómez Santamaría, «Grecia y los griegos en el panegírico latino de época imperial en prosa» (267-274).

Susana González Marín, «Cicerón, “Brutus” 210-212: la importancia de pertenecer a una familia» (275-284).

Luis Arturo Guichard, «Acerca del tratado “Peri griphon” de Clearco de Solos» (285-292).

José Antonio Hernández Guerrero, «El contenido psicológico y el fundamento ético de la Retórica» (293-302).

Felipe-G. Hernández Muñoz, «“Notulae” a las “Cartas” atribuidas a Esquines y edición crítica de la “Epístola” XII» (303-310).

Gregorio Hinojo Andrés, «Quintiliano y la formación de palabras en latín» (311-320).

Jesús Javier de Hoz Bravo, «Zeus Soberano en el extremo occidente» (321-328).

María Paz de Hoz, «Posible divorcio de dos orientales en la Valentía tardoantigua» (329-336).

Juan Carlos Iglesias Zoido, «Viriato como líder militar en la historiografía griega» (337-344).

Rafael Jiménez Zamudio, «Un arameísmo en Marcos 4.41» (345-354).

Anastasio Kanaris de Juan, «Apuntes para la historia de la recepción de la literatura neohelénica en España» (355-362).

David Konstan, «“Storge” in Greek amatory epigrams» (363-370).

Mikel Labiano Llundain, «Ar. Fr.*322K.-A.: parodia de lenguaje médico» (371-378).

Delfim F. Leao, «Sólon e a experiência da viagem e do exílio: motivações políticas, económicas e legais» (379-388).

Antonio Lillo, «Sobre construcciones temporales en jonio y en ático» (389-396).

Luis Alfonso Llera Fueyo, «Sobre el texto del “De Natura Animalium” de Claudio Eliano» (397-404).

Juan Antonio López Férrez, «“Autómatos” y su familia léxica en el “Corpus Hippocraticum”» (405-412).

Angel Martínez Fernández, «Una inscripción votiva inédita de Áptera» (413-418).

Teresa Martínez Manzano, «Avatares de un “Temistio”» (419-430).

José Luis Melena Jiménez, «De leonas y ralladores de queso (Aristófanes, Lisístrata 231)» (431-440).

Antonio Melero Bellido, «El cisne y el sapo como imágenes musicales de Pratinas (F 3)» (441-448).

Julián Víctor Méndez Dosuna, «Aristófanes, “Tesmoforiantes” 1054-1055: ¿un raudo viaje al Hades o una abigarrada danza macabra?» (449-458).

Carlos Molina Valero, «Las glosas licias en fuentes griegas» (459-464).

María Teresa Molinos Tejada, «Algunas observaciones sobre el dorio literario» (465-472).

Juan José Moralejo Álvarez, «Documentación medieval galaica: topónimos en -bre» (473-480).

Isabel Moreno Ferrero, «De nuevo el “malentendido tenaz”: la influencia de Herodiano en las “Res Gestae” de Amiano» (481-488).

Purificación Nieto Hernández, «Casarse con una diosa: Helena y Calipso en la “Odisea”» (489-496).

Jesús-María Nieto Ibáñez, «El libro X de la “Terapéutica” de Teodoreto de Ciro, “excerpta” de Eusebio de Cesarea en la crítica antiocular» (497-504).

S. Douglas Olson, «Death and the staging of Euripides’ “Alcesteis”» (505-512).

Federico Panchón Cabañeros, «Valor del morfema “uti” en latín arcaico y clásico» (513-522).

Miguel Emilio Pérez Molina, «Hápax en la obra médica de Areteo de Capadocia» (523-532).

Blanca María Prósper, «Toponimia celta en la inscripción de Fuentes de Ropel: Seguisona y sus correlatos europeos» (533-540).

José David Pujante Sánchez, «La importancia del pensamiento religioso de los retóricos paganos en las vidas de filósofos y sofistas de Eunapio» (541-550).

Gerardo Ramírez Vidal, «Notas sobre el “Peri ómonoiás” de Antífonte» (551-558).

Agustín Ramos Guerreira, «Preverbios en verbos de expresión latinos: apuntes sobre lexicalización e historia de las palabras» (559-568).

Jordi Redondo, «Modernidad, sofisticada y talento creativo en la obra de Antifonte de Rammunte» (569-576).

Elena Redondo Moyano, «Religión, retórica y política: el discurso “Al rey Helios” de Juliano» (577-584).

Manuel Ignacio Rodríguez Alfageme, «La retórica de Praxágora (Ar. Ec. 171-240)» (585-594).

Livio Rossetti, «Zenone di Elea, maestro in comunicazione» (595-602).

Martín Ruipérez Sánchez, «Antonio López Eire en la Filología griega española» (603-604).

Consuelo Ruiz Montero, «“La vida de Esopo” (rec. G): niveles de lengua y aspectos de estilo» (605-612).

Marco Antonio Santamaría Álvarez, «Los misterios de Esquines y su madre según Demóstenes (Sobre la Corona 259-260)» (613-620).

Rosa-Araceli Santiago Álvarez, «“Sylan”: precisiones morfológicas y semánticas» (621-628).

Javier de Santiago Guervós, «Retórica y cortesía» (629-636).

Carlos Schrader, «Amor y homosexualidad masculina en la literatura y las fuentes documentales griegas» (637-644).

María de Fátima Silva, «Crimes no femininas “Histórias” de Heródoto» (645-652).

Alan H. Sommerstein, «An overlooked tragic fragment: PMG 960» (653-658).

Emilio Suárez de la Torre, «La diosa lleva al iniciado por la vida del Ser: conjetura a Parménides B 1.3 D.-K» (659-662).

Eusebia Tarrío Ruiz, «“Per fundum aut quantum”» (Catón, Agr. 52.1) (663-668).

Pascal Thiery, «Le syllogisme aristophanien» (669-676).

Carlos Varias García, «Retórica e ideología en los discursos de la “Anábasis” de Jenofonte: un caso particular (An. 5.8.13-26)» (677-684).

Ana Vegas Sansalvador, «El antropónimo Polideuces» (685-692).

María del Henar Velasco López, «“De dioses y héroes”. Historias de generación en Grecia e Irlanda» (693-700).

Francisco Villar, «El nombre de los vacceos» (701-708).

Ian Worthington, «Why we have Demosthenes’ symbolaic speeches: a note» (709-714).

Bernhard Zimmermann, «Derecho y retórica» (715-722).

En definitiva, expresamos nuestra felicitación a los editores, los profesores Francisco Cortés Gabaudán y Julián Víctor Méndez Dosuna, por esta excelente obra colectiva, que perdurará en las próximas décadas como una referencia obligada en la bibliografía de los estudios griegos y latinos.

Gloria GONZÁLEZ GALVÁN

SCOTT DE GREGORIO (ed.), *The Cambridge Companion to Bede*, Cambridge University Press, 2010, 272 pp.

Se ofrece en este excelente volumen colectivo una puesta al día sobre la vida, el contexto histórico, social y cultural, las obras y la pervivencia de quien no solo fue el más grande biblista de su tiempo, sino un autor prolífico y polifacético: crítico textual, lingüista, predicador, experto en liturgia, geógrafo, computista, educador, poeta, hagiógrafo, exegeta e historiador.

Tras una serie de contenidos preliminares (índice de los contenidos del libro, pp. v-vi; índice de mapas, vii; índice de ilustraciones, viii; informaciones sobre los autores, ix-xi; nota sobre las ediciones y traducciones, xii-xiii; prefacio, xv-xvii; tabla cronológica, xviii-xx, y mapas), el libro se articula en tres secciones: “Bede’s life and context”, “Bede’s writings” y “Reception and influence”. Las dos primeras constan de seis capítulos, y la tercera de cuatro. Cada capítulo se acompaña de unas notas muy sucintas colocadas al final del texto, lo que hace su consulta incómoda. Cierran el volumen sendos apartados sobre lecturas complementarias (pp. 243-245), bibliografía (pp. 246-264) y un utilísimo *index nominum* (pp. 265-272).

La primera parte comienza con tres capítulos que hacen las veces de introducción general. Michelle P. Brown (pp. 3-24) estudia la vida de Bede en su contexto: fuentes para su biografía, escritos, su vida en el monasterio, su relación con la cultura vernácula y la cultura material en los monasterios de Wearmouth-Jarrow (en adelante, W-J)...; James Campbell, los “Secular and political contexts” (pp. 25-39): el rango social de Bede, la historia de Northumbria y su relación con otros reinos, su organización interna, la sucesión real, el sistema de posesión de la tierra, las condiciones económicas y comerciales, la posición de los vencidos britanos bajo el dominio anglosajón... Rosalind Love, en fin (“The world of Latin learning”, pp. 40-53), pasa revista al papel central de la Biblia en la cultura de la época, las particularidades del saber insular y la biblioteca de Bede.

En el capítulo cuarto (“Church and monastery in Bede’s Northumbria”, pp. 54-68), Sarah Foot pasa revista a los tres elementos esenciales en la cristiandad northumbria: la conversión en dos

etapas, misioneros ‘romanos’ procedentes de Kent y misioneros irlandeses de Iona, dos modos distintos de evangelización, el uno basado en el asentamiento en sedes episcopales y el otro en la predicación itinerante; la conexión entre la actividad misionera y las casas reales de Deiria y Bernicia y la reorganización de la iglesia inglesa por obra del arzobispo Teodoro, que supondría el reestablecimiento de un tipo de obispado de orientación romana y la división posterior de la enorme diócesis de Northumbria en varios obispados más pequeños y manejables.

En el capítulo quinto Clare Stancliffe (“British and Irish contexts”, pp. 69-83), pasa revista al mosaico de pueblos con los que estaba en relación Northumbria y la visión que presenta Bede sobre cada uno de ellos. Si magnífica, quizás, el papel de los celtas en la evangelización de Northumbria, los britanos, en cambio, no resultan tratados imparcialmente, pues sus pecados, en opinión de Bede, atraen por dos veces el castigo divino (esta idea la tomó Bede precisamente de un britano, Gildas, para quien la llegada de los anglos fue un castigo divino por su propensión al pecado. Pero, mientras que Gildas desarrolla esta idea con la intención de apartar a su pueblo de las malas costumbres, en Bede se convierte en la justificación de la brutal invasión de los anglos), primero, al pedir imprudentemente el auxilio de los anglos, que acabarán dominando la isla, y después al negarse a abandonar sus prácticas erradas y a colaborar con Agustín de Canterbury en la evangelización de los anglos, que acabarán, de hecho, masacrándolos. En cambio, los celtas que re Cristianizaron Northumbria tras el fracaso de Paulino, y en particular Aidán, a cuya labor evangelizadora dedica Bede el libro tercero de su *Historia*, son mirados con enorme simpatía, si bien Bede se alinea con los partidarios de la ortodoxia romana triunfante en el sínodo de Witby. ¿Es Bede objetivo? Parece evidente que simplificó las cosas en contra de los britanos: silenció su tarea evangelizadora, que había cristianizado antaño a los propios irlandeses, y llevado misiones a tierras de pictos, y simplificó la aparente unificación religiosa tras Whitby, pues parece evidente que el triunfo completo de la ortodoxia romana que presenta Bede encubre, en realidad, la existencia de tres facciones: la céltica, en torno a Iona, la



intransigente del obispo Wilfrid, apoyado por el arzobispo Teodoro, y un término medio, que acepta la pascua canónica pero rehúsa renegar de todo lo irlandés (Cuthbert). Beda, en todo caso, reconoce que los irlandeses estaban equivocados, pero no son heréticos, y que sus errores deben perdonarse en consideración de sus merecimientos. Es posible también que en su antibritanismo influyan razones políticas: el peligro que suponía para Northumbria el poderoso reino britano de Strathclyde en su frontera noroeste y la existencia, quizás, en el reino de fuertes contingentes britanos no asimilados. La parte final del capítulo analiza la importante aportación irlandesa a la evangelización de Northumbria, cuya huella específica se aprecia en varios rasgos: importancia de la confesión individual, de diversas prácticas ascéticas y del eremitismo; alternancia de periodos de predicación y retiros espirituales; concepción de este mundo como un exilio, y valor simbólico de la peregrinación, renunciando a las comodidades de la propia tierra.

Ian Wood, en el capítulo sexto (“The Foundation of Bede’s Wearmouth-Jarrow”, pp. 84-96) analiza las circunstancias en que tuvo lugar la fundación de los monasterios hermanos de Wearmouth y Jarrow, en los que se desarrolla la vida de Beda, y las relaciones entre ambos. Wearmouth fue fundado, a instancias del rey Ecfriðh, por Benedict Biscop, mientras que Jarrow se fundó siete años después, también por iniciativa real, pero con una finalidad más específica: rezar y velar por la salvación del alma del soberano. Biscop puso al frente a Ceolfriðh, al que asignó una quincena larga de monjes de Wearmouth, a los que se añadió probablemente otro contingente de un monasterio que se había convertido en cenobio femenino. ¿Qué circunstancias llevaron a que, siendo dos monasterios inicialmente distintos, llegaran a estar luego tan unidos? Por una parte, el que la mayoría de los monjes de Jarrow provenía de Wearmouth; por otra, las relaciones estrechas entre Biscop y Ceolfriðh; en tercer lugar, la muerte de Ecfriðh un año después de la consagración del templo, pues su heredero Alfridht se desentendió probablemente de la finalidad inicial del nuevo monasterio, y, en fin, la muerte de Biscop, que convirtió a Ceolfriðh en abad de los dos monasterios.

La segunda parte, como dijimos, se dedica a la obra de Beda. Calvin B. Kendal (“Bede and education”, pp. 99-112), estudia cómo, tras la desaparición del sistema educativo romano en Galia y Britania, los monasterios tenderán un puente hasta el advenimiento del renacimiento carolingio. En Britania se formaba a los novicios mediante la memorización y el dictado en tablillas de cera, y se les enseñaba solo el latín necesario para el oficio litúrgico. La llegada del arzobispo Teodoro supondrá el establecimiento de una escuela episcopal de alto nivel, regida los dos primeros años por Biscop, que trasladará a Northumbria este nuevo modelo educativo, del que pudo beneficiarse Beda, que adquirirá en Jarrow un latín de corrección y resonancias clásicas, muy alejado de los manierismos del latín irlandés y de los solecismos del latín continental de un Gregorio de Tours. Además de la lengua, aprende versificación latina, matemáticas y astronomía, ciencias auxiliares necesarias para el cómputo, cuya finalidad última era la fijación exacta de la Pascua. En lo que se refiere a sus maestros, es probable que el principal fuera Ceolfriðh. En todo caso, hubo de beneficiarse del ingente acopio de manuscritos de Biscop y Ceolfriðh, que hicieron de W-J los monasterios más surtidos de Europa Occidental. Se analiza a continuación el papel destacado de Beda como educador en el monasterio doble. En los diez años que van desde su diaconado hasta su entrada en el sacerdocio a los 30 compone una serie de manualitos pensados para la enseñanza: elementos de latín, versificación y cómputo. Quizás su llegada al sacerdocio marque su consagración como “maestro” dedicado a la exégesis y a obras de más calado. En lo que se refiere a las instalaciones, es probable que los novicios residieran en un edificio aparte, donde también recibían sus lecciones, pero parece improbable que el aula de clase fuera también el *scriptorium* del monasterio, a no ser que tuviera dos pisos; los copistas, por lo demás, trabajaban a destajo (en la confección del *codex Amittinus*, por ejemplo, trabajaron nueve escribas), lo que implica que probablemente Beda tuvo que hacer muchas veces de copista de sus propias obras. Se analiza, en fin, el impacto de Beda sobre la cultura occidental: fama inmediata, demanda de sus obras en el Continente, consideración, incluso,

como el quinto padre de la Iglesia... Aunque su popularidad declina algo en el siglo XII, sus obras siguieron copiándose profusamente hasta la invención de la imprenta.

En el capítulo octavo ("Bede and science", pp. 113-126) Faith Wallis pasa revista a los tratados científicos de Beda, cuyos temas principales son el *computus* y los problemas técnicos del cálculo de la Pascua. En *De natura rerum* parte de la obra homónima de Isidoro, de quien se aparta en tres sentidos: segrega la parte que dedica Isidoro al tiempo, que integra en su *De tempore*, corrige (y mejora) a su modelo sirviéndose de Plinio y pretende dar la idea de que la ciencia clásica y la comprensión cristiana de la creación son compatibles y forman un todo coherente. La obra termina con una crónica del mundo en la que se demuestra que, si la duración del mundo es de 6000 años, no podemos estar en su periodo final, porque Cristo no nació al principio de la sexta era, como solía decirse, sino en la cuarta. Esta postura levanta contra él acusaciones de herejía, que motivaron, en parte, la redacción de su siguiente obra, *De temporum ratione*, en la que el *computus* se tiñe de una componente teológica y da cabida a la presencia de temas exegéticos.

En el capítulo noveno ("Bede and the Old Testament", pp. 127-141), Scott DeGregorio recuerda cómo el prestigio de Beda como historiador se forjó en el siglo XII, mientras que su fama como exegeta se generó ya en vida. Para su excepcional formación en este ámbito se conjugaron dos circunstancias providenciales, una biblioteca bien dotada en pleno norte de Inglaterra y un joven monje despierto y deseoso de estudiarla. Sus comentarios exegéticos del Antiguo Testamento abarcan tanto los libros considerados canónicos como los deuterocanónicos. Unas veces son comentarios verso a verso de libros enteros, y otras veces comentarios de pasajes. Algunos lo consideran un mero compilador, pero en ocasiones trata asuntos para los que no había precedente patrístico alguno (proverbios de Salomón, Tobías, Nehemías...). Muestra una notable familiaridad con los métodos exegéticos de la patrística y se alinea más bien con la alegorismo de la escuela alejandrina que con la primacía del sentido histórico y literal de la antioquena, predominante en la escuela de Teodoro. Aunque es evidente el influjo de Orí-

genes en el reconocimiento de varios niveles de interpretación, no aplica de forma sistemática la idea de los cuatro sentidos, pues habitualmente toma en consideración solo dos, el literal y el espiritual.

En el capítulo décimo ("Bede and the New Testament", pp. 142-155), Arthur G. Holder estudia los siete comentarios de Beda al Nuevo Testamento. Interpreta el Apocalipsis no como una profecía referida al futuro, sino como un símbolo del periodo cíclico de lucha de la Iglesia contra las herejías y las persecuciones. En su comentario a los Hechos de los Apóstoles combina con maestría una gran variedad de fuentes para elaborar una síntesis coherente y legible, que más tarde matizó con una *Retractatio* en la que corrige una serie de errores gracias a su mejor conocimiento del griego y de la crítica textual. El comentario a las epístolas católicas tiene un fuerte influjo agustianiano y, frente a su tendencia habitual al comentario alegórico, resulta ser, en este caso, bastante literal. Es también compilador de unos *Excerpta* de las obras de Agustín sobre las epístolas paulinas, y autor de sendos comentarios a Lucas y Marcos, en los que inventa un sistema de notación para dejar claro qué toma de cada una de sus fuentes principales: Jerónimo, Ambrosio, Agustín y Gregorio. En lo que se refiere a su método exegético, no vacila, siguiendo a Agustín, en ofrecer a veces más de una explicación para un mismo pasaje, siempre que se encuentre apoyo para ello en la Escritura. Se apropia, de forma ecléctica, de todas las técnicas de interpretación de la patrística: etimología de los nombres, simbolismo numérico, interpretación a partir de imágenes tomadas de la naturaleza y la historia, principio de concordancia con otros pasajes de la Escritura... Con un sentido bastante moderno (¿o posmoderno?), no le interesa tanto el sentido literal, ni aún menos los problemas de crítica textual, como lo que podría significar para los lectores contemporáneos, prefiriendo, por tanto, un proceso de apropiación del texto a, simplemente, un análisis crítico. Sus temas favoritos son la Iglesia primitiva, en la que ve un modelo para la comunidad monacal de su época; lo que debe exigirse a los pastores de la Iglesia, estudiar la Escritura antes de enseñarla, practicar lo que predicar y proclamar el Evangelio sin esperar

por ello ganancias materiales; los milagros, en cuya historicidad creía a pies juntillas; la importancia, en fin, de no separar la vida activa y la contemplativa, que simbolizan para él los dos mandamientos generales del Decálogo.

El capítulo undécimo, elaborado por Lawrence T. Martin (“Bede and preaching”, pp. 156-169) se dedica a la predicación. Aunque Beda no escribe ningún libro específico sobre predicación, su idea de ella, que se sustancia en dos aspectos básicos, convertir al que no cree y velar porque quien ya cree no incurra en errores doctrinales, aparece en sus comentarios bíblicos, que pueden considerarse manuales propedéuticos para la predicación. En su opinión, las dos cualidades que debe tener un predicador son una buena formación, en la que valoraba también el dominio de la retórica, y la santidad de carácter. Un buen predicador, como Aidan, es, además, un hombre discreto, que sabe no ponerse por encima de sus oyentes y no ser demasiado duro ni intransigente con quienes están entrando en contacto con la fe. Sus 50 homilías sobre los Evangelios constituyen una aportación capital al género homilético. Su estructura suele ser la siguiente: breve introducción, comentario versículo a versículo, explicación de personajes, escenario, detalles narrativos y valor simbólico, y conclusión, muchas veces una serie de *let us* para los oyentes. El influjo del Beda homilético no se limitó a su público más inmediato, pues, un siglo después de su muerte, al componer Paulo Diácono un amplio florilegio para la lectura nocturna del oficio divino benedictino, las homilías y comentarios de Beda ocupan el mayor número de *excerpta*.

Cierra esta segunda parte del volumen el capítulo de Alan Thacker (“Bede and history”, pp. 170-189), que subraya el interés innato de Beda por la historia, aunque subordinado a su “militancia” cristiana. Aunque sus obras puramente historiográficas son las vidas de santos, la historia de los abades y la *Historia Ecclesiastica* (en adelante, HE), lo cierto que la historia permea también las obras no historiográficas: el *De temporum ratione*, por ejemplo, termina con una crónica general y los comentarios bíblicos están saturados de la historia del antiguo Israel. Thacker pasa revista a las características de la historiografía clásica y a la eclosión de una nueva histo-

riografía con la consolidación del cristianismo, con dos hitos destacados, la *Historia ecclesiastica* de Eusebio, centrada ahora en el pueblo de Dios, y la *Vida de san Antonio* de Atanasio, que marca la conversión de la biografía en hagiografía, obras que leyó Beda en las traducciones latinas de Rufino de Aquileia y Evagro de Antioquía. El influjo de Eusebio en el plan general de la HE es evidente en la disposición cronológica general, con su presentación ordenada de la sucesión de obispados o herejías, aunque también se mantienen rasgos propios de la historiografía clásica, como la inserción de obituarios o discursos en estilo directo. Si algunas de las ideas de Beda, como su providencialismo, nos resultan hoy ingenuas, lo más moderno en su obra historiográfica es su interés por la reproducción de documentos de archivo y la selección entre sus fuentes de testigos que considera fiables. Entrando ya en los apartados específicos para cada una de sus obras historiográficas mayores, en la HE Thacker destaca la habilidad de Beda en la estructuración general de la obra y en el manejo de sus fuentes. La *Historia Abbatum* ofrece una historia, en dos libros, de los monasterios de W-J, que deja claro que los dos monasterios son fundaciones reales, y que la abacía, por consiguiente, no es un derecho hereditario de los familiares del fundador, así como también la necesidad de unidad entre las dos comunidades monacales. Las *Vitae Cuthberti*, en fin, constituyen la más destacada obra hagiográfica de Beda. Su fuente es una monumental *Vita* en cuatro libros, compuesta por un monje anónimo de Lindisfarne hacia 698. Beda la siguió en su versión en verso escrita hacia 705, eliminando algunos milagros, añadiendo incidentes de sus últimos días y sustituyendo la división en cuatro libros por otra en 46 capítulos. Debe leerse en paralelo con la versión en prosa, dirigida a un público más amplio, que supone un apartamiento más radical de la vida anónima, en cuanto que insiste sobre todo en la labor pastoral, eremita y abacial de Cutberto, a quien se equipara con el modelo de Antonio en Atanasio. Las dos versiones conforman un modelo acabado de *opus geminatum*, popular en Inglaterra en esa época, en el que las versiones en verso estaban destinadas a la privacidad de la propia celda y las prosísticas a una lectura pública en común.



La tercera parte del libro, dedicada a la recepción e influencia, se abre con un capítulo de David Rollason sobre el culto de Beda (pp. 193-200). Comienza investigando dónde, cuándo y en qué medida fue Beda —nunca en rigor canonizado, aunque se le concediera el título de Padre de la Iglesia en 1899— considerado un santo. Los tres pasos para el establecimiento de una “santidad” eran la composición de escritos dedicados a su vida y milagros, la aparición de un culto en iglesias con las que se relacionó en vida y el culto a las reliquias. La carta de Cuthbert, que narra los últimos días de nuestro erudito, es un primer indicio de la eclosión de escritos hagiográficos dedicados a su figura y hay evidencias de que a finales del siglo VIII existía ya un culto litúrgico de Beda en W-J y en diversas iglesias carolingias. En lo que se refiere a sus reliquias, ya en el siglo VIII empieza un cierto culto, si bien nunca alcanzaron el nivel de devoción de las de otros santos norteños, como Oswald o Cuthbert.

Joshua A. Westgard, por su parte, estudia la influencia de Beda en el Continente a partir de la época carolingia (pp. 201-215). Pocas generaciones después de su muerte su obra se había extendido por toda Britania e Irlanda y por el Continente, convirtiéndose en un pilar del sistema educativo carolingio, lo que permitió su difusión y la preservación mediante copias de su legado. Esta tarea carolingia está en la base de su popularidad en el siglo XII, momento en que alcanza su punto más alto. En los siglos XIII y XIV sus obras científicas pasan de moda, pero las exegéticas y la HE siguieron copiándose hasta la aparición de la imprenta. En lo que se refiere al sistema de difusión, Beda recurre al envío de copias *ad transcribendum*, que el receptor debía copiar y devolver, para que pudieran ser enviadas a su vez a otras personas. Beda esperaba además, obviamente, que esas copias realizadas generaran nuevas copias. Tras la muerte de Beda, la demanda era tal que el *scriptorium* de W-J tuvo que recurrir a un tipo de letra rápida, la llamada minúscula insular. Una vez que una copia llegaba al Continente, era ella la que poblaba con sus descendientes un nuevo territorio. Sorprende el extraordinario interés que despertó la HE no sólo en Inglaterra, sino en el Continente; de los fragmentos seleccionados en las numerosas coleccio-

nes de *excerpta*, y las anotaciones en los márgenes de los manuscritos, se deduce cuáles eran los aspectos más apreciados de su obra magna: las vidas de santos, los milagros y las narraciones de ultratumba. Su primer traductor inglés, significativamente, eliminó mucho material, pero conserva la información sobre milagros y santos. Parece que también a muchos lectores les atrajeron los documentos insertados por Beda, y en particular el *Libellus responsionis*.

Sharon M. Rowley (“Bede in later Anglo-Saxon England”, pp. 216-228) examina la traducción de sus obras, especialmente la HE, al inglés. Se tradujo anónimamente entre 883 y 930, probablemente como parte del programa educativo de Alfredo. La existencia de cinco manuscritos dispersos por toda Inglaterra muestra que la obra fue popular y muy leída. El contenido se reduce en casi un tercio, pues se eliminan la introducción geográfica y casi toda la sinopsis de la historia romana, buena parte de la controversia sobre la pascua y todo lo que se cuenta sobre la herejía pelagiana, los detalles tomados de Adomnán sobre los santos lugares y la mayor parte de los poemas y epítafios; se omiten, además, o se resumen drásticamente, 13 de las 14 cartas papales insertadas. Mientras que los libros I y V sufren severos cortes, los libros III-IV, donde se habla de reyes y santos ingleses, permanecen, significativamente, casi enteros.

El testigo de los trabajos de traducción tras Alfredo lo tomarán Aethelwold, obispo de Winchester, y su discípulo Aelfric, profundamente influido por Beda, a quien cita continuamente, aunque combinándolo con otras fuentes y dándole un sentido nuevo, autor de un tratado sobre las estaciones del año inspirado en *De temporum ratione*, en que adapta los estudios sobre el *computus* de Beda a una nueva audiencia con otras necesidades y otro grado de conocimiento del latín. También es Beda una de las fuentes básicas del comentario bilingüe o *Enchiridion* que escribe Byrhtferth para sus estudiantes de Ramsey, básicamente otro tratado sobre *computus*.

Allen J. Frantzen (“The Englishness of Bede, from then to now”, pp. 229-242), por último, el estudia el papel de Beda en la cultura inglesa desde la época anglo-normanda hasta la era moderna. Durante los siglos XI y XII su nombre es invocado

por todos los cronistas, pero su obra histórica es solo una faceta de su popularidad, pues se le considera también un consumado exegeta, en lo que influye su presencia en la *Glossa ordinaria*, donde aparece equiparado a Agustín o Gregorio. Para los normandos Beda era un representante de una época gloriosa de Inglaterra que había decaído, y que los normandos estaban ahora en condiciones de restaurar, y lo utilizan, por supuesto, para sus propios fines. Lanfranc, primer arzobispo normando de Canterbury, lo usa para defender la primacía de su sede, y Malmesbury retoma la idea que Beda tomó a su vez de Gildas de la invasión por un pueblo extranjero como castigo divino: lo que habían sido los anglos para los britanos son ahora los normandos para los anglos. Beda influye además, poderosamente, en la *Historia Ecclesiastica* de Orderic Vitalis, en la *Historia Anglorum* de Henry de Huntingdon, y en la *Historia Regum Britanniae* de Geoffrey of Monmouth, pero, mientras que Beda se había centrado en los anglosajones, cuya conversión se sentía ahora como una especie de Edad de Oro, Monmouth lo hace en los britanos ubicados en la parte más occidental de la isla, en torno a los cuales crea otra Edad de Oro anterior a la de Beda, la de Arturo. Mientras que el prestigio de Beda como historiador se vio nublado por la popularidad de las supercherías de Monmouth, su popularidad como traductor creció al final de la Edad Media, y llegó a tal extremo que llegó a pensarse que había traducido la Biblia al vernáculo. En los siglos XV y XVI, la HE pasa a considerarse una obra teológica, y como tal es mirada con sospecha. Quizás por eso no se imprime en Inglaterra, sino en Estrasburgo (1475-82). Diversas personalidades de la época leyeron a Beda y tenían incluso copias, como el propio Ben

Jonson, pero se le conocía ya poco, de modo que su figura pudo ser utilizada apologeticamente tanto por católicos como por protestantes. Thomas Stapleton, por ejemplo, en su traducción al inglés dedicada a la reina, intenta hacer ver las diferencias entre la auténtica Iglesia inglesa, descrita por Beda, y la que propugnan los protestantes, pero John Bale se apoya también en Beda para su teoría de las dos iglesias, una corrompida, con sede en Roma, y otra auténtica, que se mantiene en lugares aislados, como la que pinta Beda en los orígenes de la conversión anglosajona. Ya en la era moderna, hay que hacer referencia a la edición de John Smith en 1722, que establece una sólida versión del texto latino que permanecerá vigente hasta la edición de Plummer. Concluye, en fin, el capítulo, con una reflexión sobre la imagen de Beda en el siglo XIX, en el que, como a otros tantos grandes autores, se le atribuyen obras que no son suyas. Eruditos como Plummer se hicieron eco de su orgullosa insularidad y la admiración que le profesaba Wordsworth es perceptible incluso en el “contrato de intertextualidad” que establece en sus *Ecclesiastical Sonets*, que se hacen eco de los orígenes y desarrollo de la cristiandad en Inglaterra, y en los que se anhela un tipo de vida retirada y eremítica, sobre la que planea en todo momento la sombra de Beda, descuidado también, quizás de la actividad pública, pero activo en sus tareas intelectuales hasta el día de su muerte.

El amplio resumen que, abusando de la benevolencia de los editores, presentamos en estas páginas, es solo una muestra insignificante de lo que ofrece este libro, que ningún estudioso de Beda debería dejar de leer.

Antonio María MARTÍN RODRÍGUEZ

SOPHIA ANEZIRI (ed.), *Αιθολόγιο: επιγραφές και πάπυροι της μετακλασικής αρχαιότητας: κείμενα, μετάφραση, σχολιασμός*, National and Kapodistrian University of Athens, Athens, 2009, 381 pp.

En esta excelente obra Sophia Aneziri, editora y coordinadora de la misma, recoge los textos de 24 inscripciones griegas y latinas y 10 papiros griegos, de épocas helenística y romana, que son correctamente editados y detalladamente estudiados por diferentes especialistas en el campo de la epigrafía griega y latina y de la papirología griega. Sophia Aneziri es profesora de Historia Antigua y una reconocida epigrafista de la National and Kapodistrian University of Athens. Entre los colaboradores del libro baste señalar, entre otros, a A. Chaniotis, catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Oxford y uno de los editores del *SEG*, y a K. Bourazelis, prestigioso profesor de Historia Antigua de la National and Kapodistrian University of Athens. La coordinadora de la obra en su antología no recoge textos históricos en su sentido más estricto, sino que recoge las principales clases de textos de carácter público y privado que, al mismo tiempo, se refieren a los temas básicos de la política, la sociedad, la economía y la religión de las épocas helenística e imperial. De todos los textos seleccionados, inscripciones y papiros, solamente cuatro inscripciones están en latín (Inscripciones n.º 17, 19, 23 y 24), mientras que el resto de los textos están en griego.

El estudio de cada texto se estructura en las partes siguientes: a) Tema y clase de texto; b) Edición y restitución del texto; c) Bibliografía de la inscripción o del papiro que es objeto de estudio; d) Texto original, griego o, en menor medida, latino; e) Notas críticas sobre el texto; f) Traducción al griego moderno; g) Informaciones sobre el texto y su soporte; h) Datación; y, por último, i) Comentario, que generalmente es bastante extenso.

La obra se presenta en dos partes, una dedicada a las Inscripciones y otra para los papiros. En cada una de estas partes se ofrecen una serie de apartados.

En el primer apartado de las Inscripciones, titulado «I. Decretos», se incluyen los textos siguientes: Inscr. 1, Decreto de la Anfictiónía Déléfica sobre la concesión de privilegios a los artistas teatrales de Atenas, a cargo de Sophia Aneziri

(pp. 11-21); Inscr. 2, Decreto de Cremónides (268 a.C.), por Sophia Aneziri (pp. 22-33); Inscr. 3, Decreto honorífico de Iasos en Caria de Asia Menor a Teleutias de Cos, del 150-100 a.C., a cargo de S. Galanaki (pp. 34-43); Inscr. 4, Decreto de la ciudad de Fanagoria sobre la concesión de privilegios a los mercenarios, del 87 a.C., a cargo de D. Papamarkos (pp. 44-54); Inscr. 5, Decreto honorífico de la ciudad de Tyana en Asia Menor sobre los primeros amigos del rey Ariovarzanes III, del 52-42 a.C., por A. Sophou (pp. 55-59); Inscr. 6, Decreto honorífico de Mesene sobre Publio Cornelio Escipión, del 2-1 a.C. al 2-3 d.C., a cargo de M. Kanterea (pp. 60-68).

En el segundo apartado de las Inscripciones, titulado «II. Tratados», se recoge el texto siguiente: Inscr. 7, Tratado de alianza entre las ciudades cretenses de Hierapitna y Prianso, de finales del s. III a.C., a cargo de A. Chaniotis (pp. 70-85).

En el tercer apartado de las Inscripciones, titulado «III. Cartas reales e imperiales, y edictos», se recogen los textos siguientes: Inscr. 8, Cartaedicto real sobre el culto de la reina Laodice, esposa de Antíoco III, del 193 a.C., a cargo de Cl. Zoumboulakis (pp. 87-96); Inscr. 9, Carta del procónsul Quinto Favio Máximo a Dime (Acaya), del 145-143 a.C. o del 115 a.C., por Sophia Aneziri (pp. 97-109); Inscr. 10, Carta de Augusto a Knido, una ciudad de Asia Menor situada en la antigua región de Caria, del 6 a.C., por N. Giannakopoulos (pp. 110-121).

En el cuarto apartado de las Inscripciones, «IV. Inscripciones arquitecturales», se recoge el texto siguiente: Inscr. 11, Contratos e instrucciones referentes al levantamiento de estelas grabadas y al empedrado del templo de Zeus en Levidia de Beocia, del 220 o 195 a.C., a cargo de Sophia Aneziri (pp. 123-133).

En el quinto apartado de Inscripciones, «V. Inscripciones de manumisión», se incluye: Inscr. 12, Manumisión de esclavos en Delfos mediante una venta ficticia a Apolo, por Sophia Aneziri (pp. 135-143).

En el sexto apartado de Inscripciones, «VI. Ofrendas honoríficas, adoraciones, inscripciones honoríficas», se recogen: Inscr. 13, Ofrenda de los atenienses en Delos de una estatua de la reina Estratonice a la tríada de Delos Ártemis, Leto y Apolo en honor de la reina, del 167-166 a.C. aproximadamente, por A. Sophou (pp. 146-149);

Inscr. 14, Ofrenda en un gimnasio de Tyana de un catálogo de gimnasiarcas a Hermes y Heracles por el rey Ariarates VI Epifanes Filopátor, rey de Capadocia, de 130 a 116 a. C. o 110 a.C., por A. Sophou (pp. 150-154); Inscr. 15, Adoración a la diosa Isis en honor de Ptolomeo XII Neo Dioniso Auletes (80 a. C.-58 a. C.), del 14 de mayo del 62 a.C., por Sophia Aneziri (pp. 155-160); Inscr. 16, Inscripción honorífica a tres benefactores en Mitilene, de 44-36 a.C., por M. Kanterea (pp. 161-169); Inscr. 17, Inscripción honorífica en Corinto a Cayo Julio Spartiaco, importante aristócrata local de la Grecia romana en la época de Nerón, del 54-55 d.C., por K. Bourazelis (pp. 170-172); Inscr. 18, Levantamiento de una estatua honorífica del emperador Caracalla en la ciudad de Pafos, antigua capital de la isla de Chipre, del 211-212 d.C., por M. Kanterea (pp. 173-178).

En el séptimo apartado de Inscripciones, «VII. Inscripciones funerarias», se incluyen: Inscr. 19, inscripción funeraria latina de Cayo Julio Filopapou en Atenas en su monumento funerario en la colina de las Musas, del 114-116 d.C., por M. Kanterea (pp. 180-185); Inscr. 20, Epigrama funerario de Tesalia por la prematura muerte de una joven mujer que falleció en el parto de su primer hijo junto con su bebé, del s. II-III d.C., a cargo de A. Chaniotis (pp. 186-191).

En el apartado siguiente de Inscripciones, «VIII. Inscripciones propiciatorias», se incluye: Inscr. 21, Inscripción propiciatoria de Tatia, de junio/julio del 156-157 d.C., a cargo de A. Chaniotis (pp. 193-197). Se trata aquí de la narración de la falta de Tatia, que se supone que envenenó o hizo magia a su yerno.

En el apartado siguiente de Inscripciones, «IX. Defixiones», se recoge Inscr. 22, Defixion del antiguo Ágora de Atenas, de mediados del s. III d.C., por Sophia Aneziri (pp. 199-204).

En el último apartado de Inscripciones, «X. Miliarios y calzadas romanas», se incluyen: Inscr. 23, Miliario de la calzada Egnatía, del 112 o 107 d.C., a cargo de N. Giannakopoulos (pp. 206-214); Inscr. 24, Reparación imperial de una calzada, del 164-165 d.C., por K. Bourazelis (pp. 215-216).

En el segundo apartado del libro, dedicado a los papiros se presentan tres apartados. En el primer apartado, «I. Contratos», se recogen: Papiro 1,

Contrato de boda, del 17 de Julio-15 de Agosto del 310 a.C., a cargo se M. Stephanou (pp. 218-229); Papiro 2, Contrato de préstamo, del 23 de Agosto del 38 d.C., por M. Malounta (pp. 230-236).

En el segundo apartado de los papiros, «II. Cartas y edictos», se ofrecen: Papiro 3, Carta de un funcionario sobre la aplicación de un edicto de Ptolomeo II Filadelfo sobre monedas, del 23 de Octubre del 258 a.C., a cargo de M. Stephanou (pp. 238-248); Papiro 4, Edicto real de Cleopatra VII Philopator (70-30 a.C) sobre la concesión de privilegios, del 23 de Febrero del 33 a.C., a cargo de M. Stephanou (pp. 249-257); Papiro 5, Carta referente a la entrega y recogida de un féretro, del 23 de Mayo del 267-274 d.C. aproximadamente, a cargo de M. Malounta (pp. 258-263).

En el tercer apartado de los papiros, «III. Informes y registros», se presentan: Papiro 6, Informe de la protesta sobre una disputa tribal, del 19 de Noviembre del 163 a.C., por M. Stephanou (pp. 265-274); Papiro 7, Solicitud sobre el establecimiento de una propiedad, del 142 a.C., M. Stephanou (pp. 275-281); Papiro 8, Censo de una familia, del 10 de Mayo del 91 d.C., por M. Malounta (pp. 282-288); Papiro 9, Registro de nacimiento, del 150-151 d.C., por M. Malounta (pp. 289-293); Papiro 10, Registro de ofrenda de sacrificios a los dioses, del 17 de Junio del 250 d.C., por M. Malounta (pp. 294-299).

La obra finaliza con un capítulo de Abreviaturas (pp. 301-306), una extensa y seleccionada Bibliografía (pp. 307-346) y los Índices (pp. 347-381).

En definitiva, nos encontramos ante una muy meritoria obra en la que se ofrece una selección de textos de inscripciones griegas y latinas y de papiros de la Antigüedad griega del Mediterráneo Oriental de las épocas helenística e imperial, desde finales del s. IV a.C. hasta el s. III d.C. Esta obra es muy útil para la enseñanza de la historia antigua griega de época postclásica y de la epigrafía y papirología griegas, al presentar una amplia y representativa antología de textos, editados con acierto y detalladamente estudiados. Expresamos por ello nuestra felicitación a la coordinadora de la obra, la profesora S. Aneziri, por su indudable acierto.

Ángel MARTÍNEZ FERNÁNDEZ

IOANNA KRALLI (ed.), *Θέατρο και κοινωνία στη διαδρομή της ελληνικής ιστορίας. Μελέτης από μια ημερίδα προς τιμήν της Άννας Ραμού - Χαϊριάδη*, Ediciones Kardamitsa, Athens, 2009, 230 pp.

Este excelente libro, escrito en griego moderno, recoge los interesantes trabajos que se presentaron en unas Jornadas en honor de la profesora Anna Ramou-Chapsiadi, prestigiosa Catedrática, y desde 2007 Profesora Emérita, del Departamento de Historia y de Arqueología de la Universidad de Atenas.

La obra comienza con las palabras de saludo en las Jornadas de los profesores de la mencionada Universidad, K. Bourazelis, Decano de la Facultad de Historia y Arqueología, K. Mentzou-Meimari, Directora del Departamento de Historia, E. Politou-Marmarinoú, Decana de la Facultad de Filología, y la Réplica de la prof. Anna Ramou-Chapsiadi. A continuación aparece una breve biografía de la profesora que es objeto del Homenaje. En el resto del libro siguen los 12 trabajos que se presentaron en las Jornadas, un capítulo de «Resumen-Conclusiones» a cargo de Anna-Ramou-Chapsiadi (pp. 219-222) y, por último, el Índice del libro (pp. 223-226).

Las colaboraciones incluidas en el libro son las siguientes: de Nicos Birgalias, «Comedia y propaganda política: el caso de Esparta» (pp. 21-32); de Costas Bourazelis, «Personas difíciles y tiempos difíciles. Comedia de Menandro y temprana época helenística» (pp. 33-49); de Sofía Aneziri, «Viajando por el mundo - Creando el mundo: Los espectáculos griegos, los juegos y sus profesionales en la época imperial» (pp. 51-70); a cargo de Polimnia Azanasiadi, «Del teatro al anfiteatro: uso y abuso del mito por una cultura de violencia» (pp. 71-81); de Panos Valavanis, «Breve introducción sobre la investigación acerca del teatro dionisiaco» (pp. 83-109); de Anna A. Laimou, «Áyax el Telamónio en la tragedia de Sófocles y en la iconografía de la Antigüedad clásica» (pp. 111-132); de Caterina Caraplí, «El elemento teatral en la vida del ejército bizantino» (pp. 133-142); de Nicoleta Giantsí, «Nuevas tendencias en la vida cultural de la Edad Media: el teatro.» (pp. 143-166); de Anastasia Papadía-Lala, «Espacio, tiempo e his-

toricidad en las obras del Teatro Cretense» (pp. 167-183); de María Euthymíou, «El teatro en el período de la turcocracia» (pp. 185-190); de Dimitrios N. Pantelodemos, «El drama antiguo y el teatro de la Ilustración europea» (pp. 191-200); y de Vasilikí Caragianni-Evanthis Jatzivasilíou, «La lucha chipriota, teatro y diáspora: los casos de Doros Alastos y Alexis Parnis, 1956-1960» (pp. 201-217).

Los seis primeros trabajos de esta obra se ocupan de diferentes aspectos del teatro en la Antigüedad clásica griega y corren a cargo de eminentes especialistas griegos en el campo de la Antigüedad griega. Baste señalar algunos breves datos, a modo de presentación para los lectores de habla hispana, sobre los autores de los mencionados trabajos citados por el orden en el que aparecen en el libro.

Nicos Birgalias es autor, entre otros importantes libros, del reciente *Από την κοινωνική στην πολιτική πλειοψηφία: Το στάδιο της ισονομίας. Μελέτες για τις πολιτειακές μεταβολές ιδιαίτερα στον εκτός Αθηνάς αρχαίο ελληνικό κόσμο μεταξύ 550 και 479 π.Χ.*, Athens 2009.

Sofía Aneziri es profesora de Historia Antigua de la Universidad de Atenas y una reconocida especialista en los temas de epigrafía griega, sociedad, economía y religión de las épocas helenística e imperial. Baste recordar, entre sus publicaciones más significativas, su libro *Die Vereine der Dionysischen Techniten im Kontext der hellenistischen Gesellschaft. Untersuchungen zur Geschichte, Organisation und Wirkung der hellenistischen Technitenvereine*, Historia Einzelschriften 163, Stuttgart, 2003; su participación en *Indices du Bulletin épigraphique des années 1987-1994*, 3 vols., *Meletemata* 43, Athens, 2005.

Costas Bourazelis, Catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Atenas y especialista en la historia griega helenística y romana, cuenta, entre sus publicaciones, con las significativas obras *Das hellenistische Makedonien und die Agais*, München, 1982; *Θεία δωρεά. Μελέτες πάνω στην πολιτική της δυναστείας των Σεβήρων και την Constitutio Antoniniana*, Athens, 1989; *Kos between Hellenism and Rome*, Philadelphia, 2000.

Polimnia Azanasiadi es Catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Atenas y su investigación se centra en la historia espiritual de la Antigüedad helenística y tardía. Entre sus publicaciones más relevantes, conviene mencionar sus libros *Julian and Hellenism. An intellectual biography*, Oxford University Press, 1981, 1992; *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif: de Numénius à Damascius*, Les Belles Lettres, 2006; en colaboración con Michael Frede, *Pagan monotheism in Late Antiquity*, Oxford University Press, 1999.

Panos Valavanis es Catedrático de Arqueología Clásica de la Universidad de Atenas. Entre sus libros más importantes se pueden señalar *Παναθηναϊκοί αμφορείς από την Ερέτρια*, 1991; *Αγγεία του πότου*, en colaboración con D. Korkoumelis, 1996; *Hysplex. The Starting Mechanism in ancient Stadia. A contribution to ancient Greek Technology*, California University Press, 1999; *Ιερά και Αγώνες στην Αρχαία Ελλάδα*, 2004; *Οδηγός του Ιστορικού και Ναυτικού Μουσείου του Γαλαξιδιού*, en colaboración con R. Stazaki, 2006; *Μεγάλες στιγμές της Ελληνικής Αρχαιολογίας* (ed.), 2007.

Anna A. Laimou es Catedrático de Arqueología Clásica de la Universidad de Atenas y una reconocida especialista en Antigua Arqueología y

Arte Griegos. Entre sus obras más conocidas baste recordar sus libros *Chian Figure Decorated Pottery of the Archaic Period*, Oxford, 1984; *Archaic Pottery of Chios. The Decorated Styles*, OUCA, Monograph 30, Oxford, 1991; *Corpus Vasorum Antiquorum. Greece 10. Rhodes, Archaeological Museum. Attic Black Figure*, Ακαδημία Αθηνών, Athens, 2007.

Sobre algunos aspectos del teatro en la época bizantina y en la Edad Media se ocupan Caterina Carapli y Nicoleta Giantsi, respectivamente. Al Teatro Cretense se refiere el estudio de Anastasia Papadia-Lala. Sobre el teatro en la época de la turcocracia se ocupa Maria Euthymiou. A la influencia del drama antiguo en el teatro de la Ilustración europea se refiere el trabajo de Dimitrios N. Pantelodemos. Por último, el estudio de Vasiliki Caragianni-Evanthis Jatzivasiliou se ocupa sobre las obras teatrales de la literatura griega que se relacionan con la lucha chipriota de 1955-1959.

Los interesantes estudios incluidos en esta obra suponen una valiosa contribución al teatro griego desde la Antigüedad hasta los tiempos modernos. El libro que comentamos es una obra de referencia obligada en los estudios sobre el teatro griego antiguo y moderno.

Ángel MARTÍNEZ FERNÁNDEZ

MARIA LAGOIANNI-GEORGAKARAKOS - KOSTAS BOURASELIS (eds.), *Athenian Democracy speaking through its inscriptions. Exhibition of Inscriptions from the Epigraphic Museum. Catalogue*, Athens, 2009, 156 pp.

La Hellenic Foundation for Culture en colaboración del the Epigraphic Museum de Atenas y la Athens University organizaron en Melbourne, Australia, una exposición titulada «Athenian Democracy speaking through its inscriptions», la cual estuvo abierta desde el 26 de Febrero hasta el 26 de Mayo de 2009. Esta Exposición estaba asociada con el comienzo de las actividades de la Hellenic Foundation for Culture en Australia y, en particular, con la inauguración de su Centro en Melbourne. Con la mencionada Exposición, que fue la primera de su clase en Australia, la Hellenic Foundation for Culture abrió sus puertas en el Hellenic Museum de Melbourne. Esta Exposición ya se había presentado en Atenas, en el Parlamento de Grecia, del 25 de Febrero de 2008 hasta el 30 de Abril de 2008, organizada por Epigraphical Museum de Atenas y el Hellenic Parliament Foundation for Parliamentarism and Democracy en colaboración con la University of Athens. De la exposición celebrada en Atenas se había publicado el catálogo de la misma en griego moderno: M. Lagogianni-Georgakarakou, K. Bourazeles (ed.), *Ἐδοξεῖν τῆ βουλῆ καὶ τοῦ δήμου. Ἡ ἀθηναϊκὴ δημοκρατία μιλάει μετὰ τῶν ἐπιγραφῶν τῆς (Edoxen tei boulei kai toi demoi: H athenaïke demokratia milaei me tis epigraphes tes)*, Athens, Ministry of Culture, 2007, pp. 151. ISBN 9789608986213. Ahora se presenta esta obra en su edición inglesa, con motivo de la Exposición en Australia. El libro es, pues, el catálogo de la exposición de Melbourne. La traducción inglesa se debe a Dimitris Saltabassis y Sylvania Chrysakopoulou.

Junto con los editores de la obra, M. Lagogianni-Georgakarakou, Directora del Epigraphical Museum, y K. Bouraselis, Catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Atenas, un grupo de prestigiosos epigrafistas del Epigraphical Museum y de la Universidad de Atenas se encargan del estudio de las inscripciones incluidas en la obra (S. Aneziri, P. Grigoriadou, E. Zavvou, A. A. Themou, N. Birgalias, A. Ramou-Chapsiadi, Ir.-L. Choremí).

El Catálogo trata de casi todos los aspectos de la Democracia ateniense y para ello ofrece numerosas inscripciones que ayudan a comprender su funcionamiento diario.

En la primera parte del Catálogo, titulada «El nacimiento de la democracia y de los decretos», se recoge una introducción general y un Decreto para los clerucos en Salamina (510-500 a.C.), ambos a cargo de Anna Ramou-Chapsiadi.

En la segunda parte del Catálogo, titulada «Aspectos de la estructura y del funcionamiento de la desarrollada democracia ateniense», se incluyen cinco apartados.

En el primero, titulado «Organización y competencias de los magistrados del Estado ateniense hasta el final de la época clásica», se recoge una introducción general sobre el mencionado tema y una inscripción de Kleroterion (162-161 a.C.), de los que es autor Nikos Birgalias. En el segundo apartado se incluyen a su vez dos partes: a) «La edición y promulgación de decretos», a cargo de Pavlina Grigoriadou, y b) «Breve descripción de la evolución de las fórmulas de los decretos», donde se recoge una introducción general y Decretos honoríficos para Zopiro, el padre de una canéfora, y los epimeletas de la procesión dionisiaca (ca. 186-185 a.C.), a cargo de Irini-Loukia Choremí. El tercer apartado de la segunda parte, titulado «Ramas de la organización pública y de las actividades: legislación, trabajos públicos, culto», se debe a Eleni Zavvou. En este apartado se recogen una Introducción general y cuatro inscripciones, a saber: Republicación de la ley de Draco sobre el homicidio (409-408 a.C.); El decreto de la fuente (432-431 aproximadamente); Decretos referentes al templo de Atenea Nike, Cara A: 427-424 a.C.; Cara B: 424-423 a.C.; Decreto referente al santuario de Afrodita Pandemos (283-282 a.C.). En el cuarto apartado de la segunda parte del Catálogo, titulado «Democracia ateniense y política exterior (Hegemonía ateniense, tratados y alianzas, defensa, operaciones militares, fundación de colonias y cleruquías)», se presenta una Introducción general a cargo de Anna Ramou-Chapsiadi y siete inscripciones: Decreto de Clinias (448-447 a.C.), Decretos de los Metoneos (430-429 a.C. - 424-423 a.C.), y Alianza entre los Atenienses y los Leontinos (433-432 a.C.), por Anna Ramou-Chapsiadi;

Decreto referente a la fundación de la segunda confederación ateniense (378-377 a.C.), por Nikos Birgalias; Decreto de Temístocles, 481-480 a.C. (decreto) Primera mitad del s. III a.C. (inscripción), por Sofía Aneziri; Decretos referentes a la expedición siciliana (415 a.C.), por Nikos Birgalias; y Decreto referente a la fundación de la colonia en Brea (445 a.C. aproximadamente), por Sofía Aneziri. En el quinto apartado de la segunda parte del Catálogo, titulado «Decretos honoríficos aprobados por la Democracia ateniense para ciudadanos y extranjeros», a cargo de Athanasios A. Themis, se presentan una Introducción general, y tres inscripciones: Honores concedidos por el pueblo ateniense a Leónidas de Halicarnaso (440-427 a.C.), El pueblo ateniense honra a Protágoras, sacerdote de Asclepio (165-164 a.C. aproximadamente), y Ciudadanía para Telesias de Trecén (149-139 a.C.).

En la tercera parte del Catálogo, titulada «Las vicisitudes de la democracia ateniense en el s. V a.C. Períodos en los que la democracia ateniense estaba sometida a limitaciones. Castigos para los que disolvieron la democracia y honores para los que la apoyaron», se recogen una Introducción general debida a María Lagogianni-Georgakarakos, y dos inscripciones analizadas por Paulina Gregoriadou. Estas dos inscripciones son las siguientes: Atenas al día siguiente de la oligarquía de los cuatrocientos: Decreto honorífico para Trasíbulo y otros siete (410-409 a.C.) y Decretos honoríficos para Eucles y Filocles (402-399 a.C. y poco antes de mediados del s. IV a.C.).

En la cuarta parte del Catálogo, titulada «Luchas, restricciones y adaptación de la democracia ateniense, desde la confrontación con el rey macedonio hasta la época romana», se incluyen una Introducción general debida a Kostas Boura-

selis y seis inscripciones. Estas inscripciones son las siguientes: Honores para los metecos Nican-dros hijo de Antífanes de Ilión y Polizelos hijo de Apolofanes de Éfeso (302-301 a.C.), y El pueblo ateniense honra a Posidipo hijo de Baquio del demos Cotocides, por Athanasios A. Themis; Alianza entre los atenienses y los espartanos (Decreto de Cremónides), entre el 268-267 a.C. y el 265-264 a.C. , por Sofía Aneziri; Decreto honorífico para Heráclito hijo de Asclepiades del demos Azmonon (255-250 a.C.), Decreto referente a los trabajos de restauración en el templo de Asclepio (52-51 a.C.), y Decreto para la correcta conducción de la procesión de los Misterios Eleusinos (220 d.C. aproximadamente), a cargo de Kostas Bouraselis.

La obra finaliza con un Apéndice, la Bibliografía general y los Índices. En el Apéndice se presentan cinco inscripciones de gran interés que no aparecen en la edición griega: fichas públicas de arcilla (450-425 a.C.); clepsidra o reloj de agua (finales del s. V a.C. o principios del s. IV a.C.); disco de bronce con un eje central para expresar su voto los miembros del jurado (s. IV a.C.); *pinakion* o cédula personal de bronce de juez (mediados del s. IV a.C.); y pedacitos de loza u *ostraka* para expresar los votos en el proceso de ostracismo (s. V a.C.); a cargo de Nikoletta Saraga.

En definitiva, nos encontramos ante un libro colectivo de inscripciones lujosamente editado de gran formato en el que aparecen fotografías excelentes de las inscripciones que son objeto de estudio. Se trata de un libro imprescindible en los estudios de la epigrafía griega y, particularmente, de la epigrafía e historia de la antigua Atenas.

Ángel MARTÍNEZ FERNÁNDEZ

EUGENIO PADORNO - GERMÁN SANTANA HENRÍQUEZ (eds.), *Omnia vincit Amor: consideraciones sobre el amor en la literatura universal*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2009, 315 pp.

En este libro editado por Eugenio Padorno y Germán Santana Henríquez se recogen los nueve trabajos que se expusieron en el Seminario del mismo título que tuvo lugar del 10 al 14 de noviembre de 2008 en la ciudad de Arucas (Gran Canaria). El libro ha sido publicado por la prestigiosa Editorial de Ediciones Clásicas con la colaboración del Excmo. Ayuntamiento de Arucas y la Fundación Canaria Mapfre Guanarteme. Como título de esta obra se ha utilizado muy acertadamente la conocida frase «El amor todo lo vence» (*Omnia vincit Amor*), que apareció originalmente en la *Bucólica* x de las *Bucólicas* de Virgilio y que expresa el poder omnipresente del amor en sus diferentes manifestaciones artísticas en el curso del tiempo.

Los nueve títulos de la obra que comentamos, se corresponden con las intervenciones orales que sus autores, destacados especialistas en diferentes campos de la lengua y la literatura, presentaron en las sesiones de dicho Seminario, siguiendo el orden del programa. Los trabajos incluidos en la obra, todos ellos de un notable interés, son los siguientes: de Ramón Trujillo Carreño, «El amor en *El Quijote*» (pp. 11-50); a cargo de Marcial Morera, «El amor visto desde el idioma» (pp. 51-112); de Jorge Rodríguez Padrón, «Algunas cosas sobre el querer» (pp. 113-131); de Eugenio Padorno Navarro, «Nueva lectura de la «Égloga» de Dácil y el Capitán Castillo» (pp. 133-152); de Antonio María Martín Rodríguez, «Todo lo puede el amor: Harry Potter y los clásicos» (pp. 153-182); de Juan Jesús Páez Martín, «Visiones del amor en los poetas de la generación del 27» (pp. 183-216); de Juan Jesús Armas Marcelo, «Erotismo y mestizaje en *La Guaracha del Macho Camacho*» (pp. 217-237); de Germán Santana Henríquez, «Amor, sexo y parodia en el teatro griego antiguo: el caso de Aristófanes» (pp. 239-272); y a cargo de Marcos Martínez Hernández, «Amor y erotismo en *Casi todas las mujeres* de J. J. Armas Marcelo» (pp. 273-315).

En el extenso y excelente estudio del profesor Ramón Trujillo Carreño «El amor en *El Quijote*», se señala que la novela de Cervantes se

desarrolla en dos planos simultáneos, la del yo individual y la del yo social, y se concluye que «don Quijote sólo llegó a la perfección de amor en el sosiego que le dio aquella madurez espiritual que ya no tendría otro referente que la Dulcinea creada en su mente y en su espíritu» (p. 50).

El profesor Marcial Morera en su extenso e interesante estudio titulado «El amor visto desde el idioma», analiza semánticamente todas las palabras españolas que presentan la raíz léxica *am-* (*amar, amado, amable, amante, amor, amoroso, enamorar, amorío, amigo, amistad, amistoso, amiguismo, amigar, amigable*, etc.) y sus usos más habituales en la realidad concreta del hablar, y establece que cada una de estas voces presenta un campo heterogéneo de usos, que son arbitrarias orientaciones de sentido de su particular forma semántico-lingüística.

Jorge Rodríguez Padrón en su artículo «Algunas cosas sobre el querer», se basa en un capítulo de la escritora María Zambrano titulado *El querer* y dedicado a «los problemas de la voluntad, del querer español, donde tanto enigma anida». El autor se pregunta si el amor lo vence realmente todo y señala que el hecho de quedarnos en las meras apariencias, o en la verdad literaria, de esta conocida frase, convertida dolosamente en una idealización extrema, es siempre peligroso. Y añade Rodríguez Padrón de un modo sugerente estas palabras con las que finaliza su trabajo: «ha originado tantas lecturas erradas que, a pesar de serlo, se han perpetuado como canónicas. Es la razón de haber preferido yo el intrusismo de mi propuesta a una lectura más de las tantas que se hacen aplicando la consabida y gastada perspectiva de que el amor cura al individuo y de la simpleza y la rudeza, hace discretos y sutiles a los torpes, da razones dulces y concertadas a quien se muestra corto en el decir, hace a los ignaros sabios. O ésa otra que, en opuesto sentido, nos acerca al amor como cárcel y tormento y padecimiento, mas para acabar siempre —como tras un tiempo de purgatorio— en la más radiante y feliz contemplación. No es así, sin la menor duda. Y su complejidad nos obligará a volver, una vez más y siempre, sobre lo que quiera que el amor sea. Que aún, y con todo, yo no lo sé» (p. 131).

Eugenio Padorno Navarro en su trabajo «Nueva lectura de la «Égloga» de Dácil y el Capitán Castillo», se basa en los versos que rela-



tan el idilio de la princesa aborigen Dácil y el capitán Castillo o de la denominada «Égloga» del Canto v del poema de Viana, tema que recreó Lope de Vega en su comedia *Los guanches de Tenerife*. El trabajo de Eugenio Padorno finaliza con la reproducción en un Apéndice del Fragmento de la «Égloga» (versos 121-301 del Canto v).

Antonio María Martín Rodríguez en su trabajo «Todo lo puede el amor: Harry Potter y los clásicos», llega a la conclusión de que está inspirada en la mitología clásica la fuente de dónde sacó probablemente Rowling en la serie del niño mago, consciente o inconscientemente, la idea de que sólo el amor es un arma poderosa para vencer al mal y de que sólo estando uno dispuesto a morir por los seres amados puede efectivamente protegerlos. Martín Rodríguez concluye (pp. 181-182) a este respecto: «Una fuente, después de todo, mitológica, pero no tomada de las historias canónicas de la mitología clásica, sino de una versión moderna muy libre de una figura mitológica emblemática, deformada y difundida por el más conspicuo de los canales de la cultura popular: el llamado séptimo arte».

Juan Jesús Páez Martín en su estudio «Visiones del amor en los poetas de la generación del 27», trata del tema del amor en la generación del 27, en la que incluye una tríada de poetas que el autor considera que debe figurar con todo derecho en la nómina oficial del grupo del 27 y que

son frecuente e injustamente olvidados, cuales son Manuel Altolaguirre, Emilio Prados y Juan José Domenchina.

Juan Jesús Armas Marcelo en su trabajo «Erotismo y mestizaje en *La Guaracha del Macho Camacho*», analiza la novela de Luis Rafael Sánchez titulada *La Guaracha del Macho Camacho* (1976) y, especialmente, la caracterización de la isla mestiza de Puerto Rico a través de la novela.

Germán Santana Henríquez en su detallado y fundamentado estudio «Amor, sexo y parodia en el teatro griego antiguo: el caso de Aristófanes», analiza los puntos de unión entre el amor y el humor en el teatro griego antiguo, sobre todo en las comedias de Aristófanes.

Marcos Martínez Hernández en su estudio «Amor y erotismo en *Casi todas las mujeres* de J. J. Armas Marcelo», se ocupa con un gran rigor filológico del tema del amor en la mencionada novela de J. J. Armas Marcelo.

Felicitemos a los editores de esta obra por el acierto del tema elegido y por haber sabido reunir en dicha obra un grupo de prestigiosos especialistas en diferentes lenguas y literaturas antiguas y modernas, lo que la convierte en una referencia aconsejable en la bibliografía de los estudios sobre el amor en las literaturas clásicas y modernas.

Ángel MARTÍNEZ FERNÁNDEZ

MAURILIO PÉREZ (dir.), *Lexicon Latinitatis Medii Aevi Regni Legionis (S. VIII-1230) Imperfectum. Léxico latinorromance del reino de León (s. VIII-1230)*, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, Brepols Publishers, Turnhout, 2010, LXXXVII + 805 pp.

Este léxico inacabado se esperaba en los círculos de medievalistas con gran impaciencia. El director del trabajo presenta una introducción en español (hasta XLII), en inglés (hasta LXIX) y en francés (hasta LXXXVII), en donde describe la evolución del proyecto inicial de elaborar el *Lexicon Latinitatis Medii Aevi Regni Legionis (s. VIII-1230)* desde el año 1982: aplicación informática, recopilación y limpieza de colecciones diplomáticas publicadas hasta el año 2001 incluido (prescindiendo de la documentación gallega), elaboración de trabajos científicos.

A continuación ofrece el planteamiento metodológico y los objetivos: se ha procedido a elaborar el diccionario por campos léxicos de mayor o menor amplitud como la familia, la cultura, los tributos, la judicatura, etc. de los textos asturleonés historiográficos y diplomáticos. El diccionario trata de facilitar la lectura y comprensión de los textos medievales latinos o latinorromances, no solucionar los problemas lingüísticos o históricos.

Las características generales de este *Lexicon* son las siguientes: espacialmente ocupa el reino leonés histórico con excepción de lo denominado Galicia en la actualidad; temporalmente comprende desde el siglo VIII hasta el año 1230 en que se unen definitivamente los reinos de Castilla y León en la figura del gran rey Fernando III; el *corpus* se forma con textos historiográficos y diplomáticos, pero no incluye la epigrafía; se ha trabajado sobre todos los ejemplos existentes de cada palabra; cada investigador firma los vocablos que redacta.

En cuanto a las características lingüísticas destaca la calificación de *latin medieval diplomático*, salpicado por aspectos propios de las lenguas romances. Desde el punto de vista (gráfico) fonético se observa la pugna entre el latín y el romance. Es común en el latín medieval diplomático la presencia de palabras fantasmas o falsas palabras o palabras aparentes causadas por lecturas o transcripciones erróneas y la dificultad de distinguir

entre apelativos, pretopónimos y topónimos, especialmente menores.

A continuación describe las características externas y el modelo de redacción (entrada léxica, variantes formales, etimología, definición, ejemplos con indicación exacta de su procedencia, autoría y notas).

Los autores del *Lexicon imperfectum* leonés son diez, muchos menos de los que participaron en los proyectos. Son algo más de 3000 voces que han sido elaboradas en un 63% por Maurilio Pérez González, un 20% por Estrella Pérez Rodríguez, un 7% por Pilar Álvarez Maurín y el resto por otros autores.

Ha contado también con asesores como José Manuel Díaz de Bustamante (Universidad de Santiago) o Dieter Kremer (Universidad de Trier, Alemania), etc.

Las obras historiográficas utilizadas son ocho, de las que la mayor es la *Chronica Adefonsi Imperatoris*. Las colecciones diplomáticas asturianas y leonesas son cuarenta y cinco, con unos 9350 diplomas. Se citan con dos siglas para diferenciarlas en el futuro de las castellanas. Las colecciones más importantes son la de la Catedral de León, la de Sahagún y San Vicente de Oviedo.

Es una obra muy valiosa que tiene vocación de ser un instrumento muy útil para todos.

Aunque cada lector, desde su campo de trabajo, podría echar en falta tal o cual variante o sentido de una voz. Así, al haberse prescindido de la epigrafía, por ejemplo, entre las variantes de *CLUSA* (p. 175), se encuentra “*XOUSA*”, variante con una sola ocurrencia que, sin embargo, se encuentra también en una inscripción latino-leonesa (cf. R. Martínez Ortega, (2004), “Testimonios olvidados de la lexicografía y la dialectología hispánica medieval”, *Actas del IV Congreso Intern. de la SEHL II*, p. 1103). También se puede encontrar otro sentido a *ARBOR* (p. 66) que parece significar “mojón, lindero” como en el *Liber Testamentorum* (“*usque in illo arbore de Quadros*”) o en el ejemplo aportado “*et per arbore combo*” (cf. R. Martínez Ortega, (1998), “La *Chronica Nailerensis*”, *Habis* 29: 315-316). En la voz *BOS* (p. 103) no se recoge la variante que yo he encontrado con frecuencia “*bois, boys*”. También creo que hay una interpretación errónea bajo la voz *LACVS*, en la p. 413, en la acepción 3.1 de “cárcel, prisión” y con el ejemplo “*et non in laco peni-*

tuerit, gladio anathematis feriatur”, ya que me parece haber demostrado que el sintagma “*in loco*” corresponde, en realidad, al adverbio *illico, ilico, inlico* (R. Martínez Ortega, (2008), “Documentación latina de la reina doña Urraca”, *Iacobus* 23-24: 39).

En conclusión, esta obra lexicográfica es una gran aportación que permitirá poder conocer mucho mejor la cultura de España.

Ricardo MARTÍNEZ ORTEGA



ENRIQUE ÁNGEL RAMOS JURADO (ed.), *Cuatro estudios sobre exégesis mítica, mitografía y novela griegas*, Libros Pórtico, Zaragoza, 2009, 248 pp.

El título anuncia cuatro amplios estudios de los profesores Ramos Jurado, Ritoré Ponce, Villarrubia Medina y Brioso Sánchez que pertenecen al grupo de investigación de la Universidad de Sevilla HUM 124. Los cuatro se ocupan de los mitos griegos desde perspectivas distintas y plantean un análisis minucioso de sus respectivos temas con conclusiones de interés.

Ramos Jurado ha analizado la cuestión del uso alegórico de los mitos con carácter exegético antes y después de Platón, anunciando desde el principio que el filósofo ateniense es un «autor confeso que proclama su antialegorismo». Para ello señala el grupo de poetas y textos que eran tomados como «sagrados», entre los que se encontrarían Homero, Hesíodo, Orfeo y los *Oráculos Caldeos*, ya en época imperial. Éstos fueron considerados por predecesores y sucesores de Platón los más fiables para poder interpretar en cada mito o aventura mítica un significado verdadero acomodado en cada ocasión concreta a lo que uno necesitase. Pero el mito, el mito heredado, exige para creerlo una fe ingenua que el filósofo le niega, hasta el punto de que cuando esa actitud incrédula afecta a la divinidad y a la tradición, algunos filósofos o racionalistas habrán de huir de la persecución o habrán de pagar con el destierro o la vida su insumisión a las creencias mítico-tradicionales, como fueron los casos de Anaxágoras y de Sócrates (pp. 10 y 46). «El mito heredado —recoge Ramos Jurado— es un discurso verificable, no argumentativo, aunque portador de una eficacia persuasiva a nivel comunitario indudable, pero inferior al discurso filosófico». Mas la actitud de Platón ha suscitado siempre la cuestión de cómo superar la contradicción de condenar a los poetas por componer mitos, o como dice Ramos Jurado, de condenar la alegoría mítica por la ambigüedad del lenguaje, cuando el mismo Platón no sólo usa los mitos heredados sino que él mismo inventa mitos. Ramos Jurados entiende que el mito en Platón se pone al servicio de la dialéctica, porque lo usa transponiendo sus elementos y someténdolos a su criba, de tal manera que es el mito el que se ha de acomodar a su *lógos* filosófico. Así,

cuando encuentra elementos míticos que perjudican su visión filosófica los silencia o los critica, hasta forjar una interpretación acomodada a su filosofía. Y es que el lenguaje de la filosofía debe ser apropiado a su fin, encontrar la verdad, y ello exige un lenguaje concreto y especializado que no se pueda confundir con el lenguaje poético. A lo largo del estudio Ramos Jurado analiza el uso de la alegoría mítica en las obras filosóficas de Jenófanes, Heráclito, el pitagorismo, Parménides, Empédocles, Anaxágoras, Metrodoro, Estesímbrotos de Tasos, Glaucón, Diógenes de Apolonia, Demócrito, de algunos sofistas como Pródico de Ceos, Critias y Protágoras, del trágico Eurípides, para saltar luego a Aristóteles y mencionar a filósofos de las escuelas como Polemón, Crantor, Heráclides Póntico, Zenón, Cleantes, Crisipo y Proclo. En medio ha quedado el exhaustivo análisis de Platón, del que entresacamos la idea de que Platón a cambio de renunciar a la alegoría mítica tradicional definió los principios de una teología nueva conforme a la verdad y a los intereses superiores del Estado, principios que deberían estar plasmados en los mitos (p. 40).

Ritoré Ponce, Profesor Titular de Filología Griega en la Universidad de Cádiz, se ha ocupado de Heracles, curiosamente la figura mítica que representa la fundación de la citada ciudad y ocupa el centro de su escudo oficial, y lo inicia con la recreación que «Picander» (Fr. Chr. Henrici) hizo en el siglo XVIII con su cantata *Hercules auf dem Scheidewege*, BWV 213, que recordaba el mito desarrollado por Pródico de Ceos en su *Hércules en la encrucijada*, en la segunda mitad del siglo V a.C., que Jenofonte transmitió en sus *Recuerdos de Sócrates*. Ritoré Ponce hace una breve recorrido por la bibliografía de este mito para centrarse a continuación en el análisis del texto de Jenofonte y los discursos de *Κακία* y de *Ἄρετή* ante el joven Heracles. Coincide con los estudios primero y tercero del libro en el hecho de acudir a la alegoría como recurso literario y a los discursos, habituales en un sofista; por otro lado, destaca las fuentes para el uso de algunos modelos de juicios decisivos y de encrucijadas de caminos con una finalidad moral. Continúa su análisis con la influencia que la obra de Pródico de Ceos tuvo en los siglos siguientes como fueron los casos de Antístenes, Diógenes de Sínope, Cleantes quienes

usaron al nuevo Heracles como modelo de sabio por su esfuerzo, disciplina y autarquía capaz de rechazar los valores ajenos a la naturaleza. Continuará el recorrido por las influencias y modificaciones de este mito entre otros casos en Luciano, Máximo de Tiro, Dión de Prusa, Cicerón, Filóstrato, la *Tabla de Cebes*, y Filón de Alejandría, quien introduce algunas novedades en el mito como la sustitución del héroe por ΝΟΥΣ; las categorías morales del estoicismo y del cinismo serán las que prevalezcan en estas recreaciones. En el ámbito latino y cristiano el mito se recreará en numerosos autores como Ovidio, Silio Itálico, Justino y Clemente de Alejandría, y más tardíamente se podrá ver en Juliano, Basilio de Cesarea y Temistio. En resumen, un recorrido por la imagen más reciente del Heracles en la encrucijada de caminos que será la que más se conozca en la Edad Moderna, frente a aquella otra imagen anterior del Heracles rudo y primitivo que transmitió la épica y la tragedia.

Villarrubia Medina se ha ocupado de los tratados mitográficos fundamentales y ha analizado las obras de Paléfato de Paros, Eratóstenes de Cirene, Partenio de Nicea, Conón de Capadocia, Apolodoro el Mitógrafo, Ptolomeo de Alejandría, Heráclito el Mitógrafo y Antonino Liberal. Tras referir los primeros registros de los términos «μυθογραφία» en Estrabón y μυθόγραφος en Polibio y sus precedentes en los siglos V y IV a.C. La mitografía como tal especialización tuvo sus precedentes en escritos de los genealogistas que se centraban en las stirpes, familias, fundaciones de ciudades, vidas y hazañas de héroes así como en los primitivos historiadores locales, en todos ellos estaba presente la concepción mitológica y la descripción cronológica de los sucesos; junto a ellos aparecieron los logógrafos que trataban de mantenerse más apegados a la realidad. Una de las tendencias interpretativas de la mitografía será la alegórica, que trataba de aclarar la intencionalidad oculta en los relatos maravillosos, en la que tuvieron parte destacada los racionalistas de los siglos VI y V a.C., entre los que cabe citar a Hecateo de Mileto, Acusilao de Argos, etc. Las dos líneas que la mitografía desarrolló en sus orígenes fueron la explicación sin pretensiones de calidad de los mitos abordados por poetas y dramaturgos y la

creación artística y erudita que constituyó de por sí un nuevo género literario. En el primer grupo se encuadrarían algunas colecciones de escolios homéricos, el *Ciclo histórico* de Dionisio de Samos, la *Crestomatía* de Proclo de Constantinopla y las *Representaciones trágicas* de Asclepiades de Trágilo, a los que habría que añadir nombres como los de Filócoro de Atenas, Dicearco de Mesina, Aristarco de Samotracia, etc. El profesor Villarrubia analiza con detalle la obra de algunos de los principales mitógrafos como los citados Apolodoro, Conón, Paléfato, Eratóstenes.

El cuarto estudio corresponde al profesor Brioso Sánchez que se ha ocupado de aplicar a la novela griega antigua una parte de lo que hoy se entiende por narratología, en concreto los tres niveles que corresponden al autor y al lector: en el primero se distinguen autor real, autor imaginable (o implícito) y narrador, en el segundo, lector real, lector imaginario (o virtual) y narratorio, en perfecta simetría teórica pero que no corresponde al análisis práctico y a la comprensión de las obras, según Brioso Sánchez (p. 153). De hecho, adelanta desde el principio que hay que señalar varias reservas en esa distribución en lo que a la novela griega se refiere. Lógicamente Brioso Sánchez se ocupa de la problemática conceptual de la terminología indicada en esos niveles y de sus posibles alternativas, a lo que se añade la de los prólogos y concluye en una primera parte que la narratología ha operado con excesiva abstracción —diríamos apriorismo— y con una rigidez que no responde a las realidades literarias; de ahí que aclare unos límites necesarios en el uso de la terminología para poder comprender el análisis que inicia a continuación de la novela griega que es esencialmente didáctica y su doctrina se fundamenta en el idealismo y el moralismo. El análisis del papel del autor y del lector en sus distintos niveles en cada una de las novelas conservadas completa este exhaustivo estudio.

En su conjunto el libro ofrece cuatro estudios de mitos y de novela griega que ponen al día al interesado en las parcelas de la filosofía, mitología y literatura griegas.

Luis Miguel PINO CAMPOS

ENRIQUE ÁNGEL RAMOS JURADO - ANTONIO SANCHO ROYO, *Léxico de terminología retórica griega: figuras y tropos*, edición, traducción y notas, Libros Pórtico, Zaragoza, 2009, 455 pp.

Dentro del proyecto de investigación HUM2006-00649, los profesores de Filología Griega de la Universidad de Sevilla Ramos Jurado y Sancho Royo publican este *Léxico* que recoge la terminología específica de la retórica clásica griega con traducción al castellano y con notas que son muy útiles dada la dificultad de comprensión de algunas voces. La edición ha partido de las obras de Johann Christian Gottlieb Ernesti (*Lexicon Technologiae Graecorum Rhetoricae*, Hildesheim, 1962, 1983r, Olms, 400 pp. [Leipzig 1795]) y de Heinrich Lausberg (*Manual de Retórica Literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura*, Madrid, 1969, Gredos, 3 vols.; original alemán de Munich, Max Hueber corp., 1960), las cuales, a pesar de su amplio catálogo de voces, no ha sido suficiente para cubrir las necesidades específicas de la retórica griega antigua.

A pesar del gran esfuerzo de los autores, reconocen que este manual es una «primera aproximación» sobre figuras y tropos, en la que se han tenido en cuenta los textos conservados de los rétores griegos y se han traducido al castellano. Las ediciones utilizadas para elaborar este léxico han sido las de Leonard Spengel (*Rhetores Graeci*, Frankfurt, 1966, Minerva [= Leipzig, 1853-1856, Teubner], vol. III) y de Christian Walz (*Rhetores Graeci*, Osnabrück, 1968 [= Stuttgart, 1832-1836], vol. VIII). Han añadido voces de Demetrio (*De elocutione*) y del Pseudo-Plutarco (*De Homero*; [= *De vita et poesi Homeri*], II, 15-73, por la edición

de Bernardakis, *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, Leipzig, 1896). Han seguido la edición de J. P. Migne, *Patrologia Graecae* (París, 1857-1886), para S. Juan Crisóstomo, Gregorio de Nazianzo y Gregorio de Nisa y para Hermógenes la de Hugo Rabe, *Hermogenis Opera*, Leipzig, 1913 [Stuttgart, 1969, Teubner].

Para las abreviaturas han seguido el sistema del *Diccionario Griego-Español* (Madrid, 1980). El orden de exposición seguido en las voces es lógicamente el del alfabeto griego, y dentro de éste, se ordena cada apartado con números romanos y dentro de cada apartado se repite la numeración romana y se ordena cada subapartado con números árabes. Antes del primer apartado y bajo la voz griega aparece la transcripción castellana cuando la palabra existe, o la transcripción latina si no existe en castellano; una nota a pie de página explica alguna peculiaridad de la voz o de la transcripción. El apartado I de cada voz incluye las definiciones dadas por los rétores ordenadas con números árabes, se indica el pasaje exacto y la edición; sigue la traducción castellana a la que se incorporan notas a pie de página en su caso. El apartado II, en su caso, reúne las distintas clases que puede tener la voz griega definida.

El léxico ha reunido un total de doscientas cuarenta voces, que unidas a las mil setecientas treinta y seis notas a pie de página dan buena cuenta del esfuerzo y meticulosidad aplicados en este estudio. Sin duda, este libro es un manual necesario y esperado por la filología griega hispana y será igualmente de gran utilidad para filólogos de otras lenguas.

Luis Miguel PINO CAMPOS

MINERVA ALGANZA ROLDÁN (ed.), *Metamorfosis de Narciso en la cultura occidental*, Universidad de Granada, 2010, 315 pp. [16 pp. ilustraciones].

La publicación en forma de libro de las actas de congresos o de las conferencias que forman parte de un ciclo o de un curso sobre un tema más o menos específico, es una práctica relativamente reciente apoyada en razones en parte de mercadotecnia y en parte de corte curricular por todos conocidas. La legitimidad de tal procedimiento está fuera de toda duda —máxime cuando se declara abiertamente en la presentación o prólogo el origen de los textos—, pero el afán frecuentísimo de hacerlo pasar por un libro temáticamente homogéneo, cuando la realidad es distinta, crea algunos equívocos.

En el caso que nos ocupa, el título del libro —aun aceptando que es una visión subjetiva de quien esto escribe— promete una cohesión y una extensión que niega su contenido. Se trata de un título muy bien escogido e incluso de calidad literaria, pero abre muchas más puertas de las que el libro está en condiciones de cerrar.

Es cierto que cualquier especialista, e incluso cualquier persona culta, comprenderá que el tratamiento de un mito como el de Narciso, que recorre toda la cultura occidental en sus más diversas manifestaciones, no puede ser analizado en profundidad y extensión dentro de las páginas de un solo libro. Son tantos los enfoques que puede ofrecer el tema, que cualquier estudioso ha de empezar por delimitar el terreno en el que va a desarrollar su estudio y exposición. Y serían, pues, muchos los especialistas que se necesitarían para dar una sólida visión de conjunto, suponiendo una tarea titánica.

Los organizadores del curso *Mitos griegos y Cultura occidental. 1: el tema de Narciso*, que tuvo lugar en 2007 en la Universidad de Granada —título que prometía futuros cursos—, parece que eran sin duda conscientes de la dificultad de la empresa. A la vista está que jugaron el afán de abarcar el mayor número de aspectos posibles con la modestia de saber que, en cualquier caso, se trataría siempre de una aproximación. El resultado, con los matices que iremos señalando, es más que satisfactorio.

El libro, editado por la profesora de Filología Griega de la Universidad de Granada Minerva Alganza, está constituido por catorce estudios, la mayor parte de ellos sobre aspectos literarios del tema o de tradición literaria, y otros sobre semiótica, iconografía, psicoanálisis o incluso cinematografía.

No existe, a nuestro parecer, un hilván ni siquiera un rastro de continuidad entre los estudios —con la excepción de una cierto propósito cronológico— pese a que en la presentación se afirme que “el volumen está concebido como un conjunto orgánico, por lo que cada estudio de alguna manera recoge el testigo del anterior” (p. 10). Pero es que consideramos que tampoco lo necesita, pues entendemos que los especialistas reunidos durante el curso aportan su conocimiento en el campo que dominan y llenan de verdadero valor el contenido del libro. No puede existir una línea de modulación entre un autor que trata los valores semióticos del mito con otra que habla de la incidencia de Narciso en una obra concreta o con otro más que analiza el tema en toda una literatura como, por ejemplo, la inglesa.

Pasando a una valoración más pormenorizada de los contenidos, el libro se abre con “Análisis del mito y semiótica del relato”, a cargo de Ezio Pellizer, un cuidadísimo estudio semiótico de la historia de Narciso, partiendo de la versión griega de Conón. A continuación, Leonor Pérez, con “La modalización “ser” vs. “aparecer” en el mito de Narciso y la Poética de Ovidio”, navega con claridad entre los aspectos literarios, antropológicos y hasta filosóficos del tema del contraste entre la esencia y la apariencia como una dualidad básica del texto ovidiano de Narciso. Antonio Calvo hace un breve pero compacto recorrido por las diversas representaciones artísticas de la historia en “El mito de Narciso, narración literaria y figuración artística”. María Dolores Valencia, tras la sobria apariencia de una exposición del tema entre la Edad Media y el Barroco en Italia, presenta una muy interesante reflexión sobre el *specchiamento* como tema poético en “Narciso en el Barroco literario italiano”. En “La tradición de Narciso en la literatura hispánica (siglos XIII-XVIII)” es digno de reseñar la ajustada y sencilla exposición que hace del tema en la literatura hispánica la editora

Minerva Alganza. Narciso como ejemplo de sincretismo cultural y literario en “El sincretismo latinoamericano en *El Divino Narciso* de Sor Juana Inés de la Cruz” es la aportación de María Izquierdo, con valiosas conclusiones sobre el tema en general. Un trabajo sorprendente nos resulta el de José Manuel Rodríguez, —“*Speculum animi*: la autoimagen del artista”— un análisis, por momentos exhaustivo, de los tipos de autorretratos a lo largo de la historia del arte y las distintas valoraciones como reflejo del artista con mayor o menor índice de “narcisismo”, con temas tan estimulantes como el de la máscara o el disfraz como elementos centrales. Capacidad de resumen sin escatimar lo esencial y claridad expositiva nos muestra Juan Antonio Díaz siguiendo el rastro de “Narciso en la literatura inglesa”. La importancia de Narciso como ejemplo de que “el mundo de las apariencias no es más que el símbolo de una realidad profunda” y su valor para el movimiento simbolista francés queda perfectamente expuesta en el trabajo de Mercedes Montoro “Érase una vez... Narciso: evocaciones narcisistas en la estética simbolista francesa”. Minerva Alganza vuelve con otro estudio para exponer el lugar que ocupa el mito de Narciso en la literatura española en torno al Modernismo y el '98 como preparación de generaciones posteriores en “El espejo de Narciso: la poesía española en el umbral del '27”. Un artículo flexible y esclarecedor. Josefa Alganza —“Apuntes sobre *Narcisismo* en psicoanálisis. La psicopatología del narcisismo”— hace un recorrido cronológico y conceptual del término desde la óptica puramente científica, psicoanalítica y psicopatológica, con una claridad digna de una buena divulgación, y que se adapta perfectamente al marco humanísti-

co y no clínico de la publicación que nos ocupa. Siguen dos estudios sobre el siglo XX italiano: el de Victoriano Peña —“Narcisismo y literatura en la Italia del siglo XX”— sobre tres hitos de la poesía italiana: Ungaretti, Saba y Pasolini, y el de Francisco Salvador sobre Federico Fellini y su narcisismo creativo, centrada en su obra más personal y transgresora, *Ocho y medio*. El último capítulo es una reflexión sobre la obra de la poeta granadina Elena Martín Vivaldi, su intimismo naturalista y sus ideas en torno a la reivindicación de lo femenino y el papel que en ello desempeñan personajes como Eco, la ninfa, el elemento secundario que aparece en la historia de Narciso y que sirve de telón, y en cierto modo contrapunto, a todos los demás estudios.

El libro se completa con un apartado de referencias bibliográficas en el que se reúnen todas las obras citadas en los estudios previos, y dos apéndices: el primero, con los pasajes grecolatinos (en castellano) sobre Narciso y veinte poemas y un caligrama referentes al personaje, de distintos autores y épocas; y el segundo, compuesto por imágenes pictóricas y escultóricas del tema de Narciso que ilustran algunos de los aspectos estudiados previamente.

Se trata, en fin, de una publicación con aportaciones importantes aunque heterogéneas. Algunos artículos constituyen estudios precisos y particulares, mientras que otros están más cercanos a prontuarios de consulta, y aun otros a aspectos divulgativos. Todos ellos alcanzan su valor en alguno de los apartados señalados transmitiendo información y conocimiento que den pie a posteriores estudios.

Miguel Ángel RÁBADE NAVARRO

REVISORES

Casilda ÁLVAREZ SIVERIO
Isabel GARCÍA GÁLVEZ
José Antonio GONZÁLEZ MARRERO
María del Pilar LOJENDIO QUINTERO
Ricardo MARTÍNEZ ORTEGA
Luis Miguel PINO CAMPOS
Francisca del Mar PLAZA PICÓN

EVALUADORES

José Luis CALVO MARTÍNEZ (Universidad de Granada)
Manuel GARCÍA TEJEIRO (Universidad de Valladolid)
Juan Antonio LÓPEZ FÉREZ (Universidad Nacional de Educación a Distancia)
Emilio MOLINA LÓPEZ (Universidad de Granada)
Enrique MONTERO CARTELLE (Universidad de Valladolid)
Jesús PELÁEZ DEL ROSAL (Universidad de Córdoba)
Antonio PIÑERO SÁENZ (Universidad Complutense de Madrid)
Andrés POCIÑA PÉREZ (Universidad de Granada)
Miguel RODRÍGUEZ-PANTOJA MÁRQUEZ (Universidad de Córdoba)
Vitalino VALCÁRCEL MARTÍNEZ (Universidad del País Vasco)
Jesús DE LA VILLA POLO (Universidad Autónoma de Madrid)



ULL | Universidad
de La Laguna