

ARGOS

años XIII-XIV

nº 13-14



Revista de la Asociación Argentina de Estudios
Clásicos

Buenos Aires
1989-1990

ARGOS

Revista de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos (AADEC)

DIRECTOR

Prof. Dr. Rodolfo P. Buzón
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad Católica Argentina, Universidad de Buenos Aires)

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Prof. Amalia S. Nocito
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad de Buenos Aires)

PROSECRETARÍA DE REDACCIÓN

Prof. María Mercedes Riani
(Universidad de Buenos Aires)
Prof. Dr. Pablo A. Cavallero
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad de Buenos Aires)

SECRETARÍA ADMINISTRATIVA Y DE RELACIONES PÚBLICAS

Prof. Ana María Pendás
(Universidad de Buenos Aires)

PROSECRETARÍA ADMINISTRATIVA Y DE RELACIONES PÚBLICAS

Prof. Rosalía Vofchuk
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad de Buenos Aires)
Prof. Lucía A. Liñares
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad de Buenos Aires)

COMITÉ ASESOR

Prof. María Luisa Acuña (Universidad Nacional del Nordeste), Prof. Delia A. Deli (Universidad de Buenos Aires), Paolo Fedeli (Universidad de Bari), Wolfgang Kullmann (Universidad de Friburgo), Prof. Francisco J. Olivieri (Universidad de Buenos Aires), Prof. Dr. Gerardo Pagés (Universidad de Buenos Aires), Olivier Réverdin (Fondation Hardt), Prof. Carlos A. Ronchi March (CONICET, Universidad de Buenos Aires).

DIRECCIÓN POSTAL

Beruti 3199 - 4º "A" - 1425 - Buenos Aires - Argentina

ISSN 0325-4194

Este volumen fue editado con el concurso del
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Queda hecho el depósito que prevé la ley 11.723

Copyright by Asociación Argentina de Estudios Clásicos

ÍCARO, LOS DOMINIOS DEL AIRE

JORGE M. BEDOYA - ANA M. SCHMIDT

La mítica figura de Ícaro ha inspirado, a través del tiempo, a creadores de diferentes latitudes. Distintos artistas argentinos la han tomado como punto de partida para sus obras pero, en este escrito, se analizarán los trabajos de tres escultores que la han vinculado al homenaje rendido a dos pioneros de la aviación.

En el ámbito cultural griego, Ícaro se inserta en el relato que tiene como protagonista a su padre Dédalo. Éste, cuyo nombre indica a quien trabaja con arte, debe huir o, según otras versiones, es desterrado de Atenas por el Areópago porque ha matado, temeroso de ser superado por él, a su sobrino Talos, cuya alma, en el momento de morir, voló en forma de perdiz. Este asesinato produjo el suicidio de la madre del joven, convertida como lo indican algunos relatos, en la misma ave. El homicida en su fuga se refugió primero en un demos del Ática y luego en Creta, cuyo rey se sintió muy feliz al recibir a tan importante artífice.

Su presencia en la isla se enlaza con la historia de Minos, llegado al trono después de luchar con sus hermanos poseedores de similares derechos, y de su mujer Pasífae. El rey había solicitado a Poseidón una señal que convalidara su poder y el dios hizo surgir de las aguas a un toro blanco para ser sacrificado pero Minos, admirado por la hermosura y el vigor del animal, se resistió al mandato divino. Ante este incumplimiento, el animal se convirtió, por acción del dios o de Afrodita, en el objeto del amor de su mujer. Dédalo, creador de muñecos animados para diversión de la reina y de su hija Ariadna, recibió el pedido para construir una vaca, es decir un simulacro que le permitiera a Pasífae atraer al toro y satisfacer sus deseos. El resultado de esta unión antinatural fue el Minotauro y la posterior construcción del Laberinto para ocultarlo. Cuando el rey se enteró de la participación de Dédalo en la aventura

de Pasífae lo encerró junto con su hijo, nacido de una esclava cretense llamada Naucrates o acompañante desde Atenas según otras explicaciones, en su laberíntica creación.

La reina los liberó de su prisión pero la isla constituía una cárcel difícil de superar puesto que Minos controlaba, férreamente, los puertos y, además, había ofrecido una importante recompensa para quien los delatara. El ingenio y la astucia de Dédalo le sugirieron una solución no pensada por el monarca: el aire. Este, para los griegos, constituía el dominio de los dioses olímpicos y de las aves mientras que el hombre tenía como ámbito la tierra y no podía tampoco acceder a los mundos subterráneos. Sólo el auxilio divino permitía el ingreso a estos reinos prohibidos. Para lograr su objetivo, Dédalo construyó, con plumas de diversas longitudes, hilos de lino y cera, alas, inspiradas en las que llevan las águilas, para él y su hijo¹. Después de enseñarle a ícaro su uso, le pidió que no volara demasiado bajo porque el mar las humedecería o excesivamente alto para que el sol no derritiera la cera que unía las plumas de los extremos². Mientras se alejaban volando, algunos pastores, agricultores y pescadores que los observaron los creyeron dioses ya que no podían pensar en que el hombre hubiera invadido el dominio del aire³. En un momento del viaje, ícaro, olvidándose de los consejos paternos, se lanza, embriagado por su libertad, a conquistar las alturas tratando de llegar al sol. El calor solar al derretir la cera provoca la caída y la muerte de quien pretendió llegar a las moradas superiores. El padre enterró al muerto en una isla, llamada desde entonces Icaria, mientras una perdiz, el alma de la hermana de Dédalo, se regocijaba y se sentía vengada.

Existen otras vertientes de la leyenda que indican que la huida se realizó por barco y que Dédalo inventó velas que le permitieron a su nave avanzar más ligero que aquellas que lo perseguían. La muerte de ícaro se produce en estos casos por descuidos en sus actitudes.

Luego de esta muerte las aventuras de Dédalo continuaron. Ellas aparecen vinculadas a la obstinada persecución de

¹ Ovide, *L'art d'aimer*, Paris, 1929, II, pp. 45-48.

² *Ibidem*, II, pp. 60-65

³ Ovide, *Les Métamorphoses*, Paris, 1928, VIII, pp. 182-235.

Minos, quien morirá por obra del inventor, y al desarrollo de su ingenio. Las vicisitudes de Dédalo y su hijo deben ser entendidas, según señalan ciertos estudiosos, en el contexto del mito de Dédalo y Talos, vinculado a movimientos de poblaciones y a los cambios que ellos produjeron en las formas de organización social, sin olvidar la importancia de los cultos lunar y solar y su relación con los ciclos de la naturaleza y del manejo de los metales. Los nombres de los participantes, sus oficios y la geografía recorrida señalarían estas circunstancias ⁴.

Icaro, quien para una interpretación tradicional constituye el ejemplo, al igual que Faetón, del hijo desobediente y presuntuoso, se ha convertido, con el paso del tiempo, en el representante del aventurero osado, que trata de subir cada vez más alto venciendo todas las dificultades. Esta idea es la que ha llevado a relacionarlo con los aviadores no distinguiéndose, quizás, su papel de actor distinto al de inventor, que el mito griego expresa en Dédalo ⁵.

Los escultores Hernán Cullén Ayerza y Pablo Curatella Manes han creado, el primero, la tumba de Jorge Newbery, ubicada en el Cementerio de La Chacarita, y, el segundo, una escultura, proyecto para un monumento nunca realizado ⁶, dedicado al aviador argentino. Jorge Newbery (1875-1914) se convirtió en un héroe, admirado por todos los sectores sociales, porque en él se amalgamaban sus pasiones deportivas con su "savoir faire" y su situación social. Su muerte, ocurrida al intentar un raid aéreo sobre la Cordillera de los Andes, cubrió con una sombría aureola romántica la admiración que habían despertado sus hazañas aeronáuticas ⁷. Otro hombre respetado por su actividad como piloto fue el aviador francés Jean

⁴ Véase R. Graves, *Los mitos griegos*, Buenos Aires, 1993. El autor reúne y analiza las diferentes versiones del mito.

⁵ Véase J. Lacarrière, *L'envol d'Icare, suivi du Traité des chutes*, Paris, 1993. El autor se detiene en los aspectos técnicos de las invenciones de Dédalo. Además propone diferentes claves para la interpretación de este mito (*naturaliste, onirique, symbolique, psychoanaliste, ritualiste, alchimique, utopique, lexicale*).

⁶ J. López Anaya, *Curatella Manes*. Buenos Aires, 1981, p. 5.

⁷ Véase E. M. Mayochi, *Belgrano. Del pueblo al barrio*, Buenos Aires, 1992.

Mermoz (1901-1936), al cual, en la Avenida Costanera de Buenos Aires frente al río y de espaldas al aeroparque de la ciudad, se le erigió un monumento diseñado por Alberto Lagos.

Hernán Cullén Ayerza (1878-1936) obtuvo su título de abogado en la Universidad de Buenos Aires con su tesis "Socialismo Católico", un estudio sobre la encíclica *Rerum novarum* de León XIII. Incorporado a la carrera diplomática realizó estudios con el escultor italiano Ernesto Biondi. Su posterior actividad como artista y participante en empresas culturales fue amplia y reconocida por sus contemporáneos ⁸.

La tumba de Newbery presenta forma poligonal y se alza en el encuentro de tres calles ⁹. En ella se ubican, diagonalmente, los siguientes elementos escultóricos: Ícaro, unas rocas y cinco cóndores. El personaje mitológico ha sido representado desnudo con sus brazos transformados en alas. Su cuerpo muestra la desarticulación propia del impacto contra la tierra sobre la cual yace. Las alas, una quebrada y la otra todavía erguida, son su lecho y, por su concavidad, producen la impresión de un sudario próximo a envolverlo. El infortunado joven se encuentra al pie de unas rocas, expresión de la cordillera mendocina donde ocurrió la catástrofe, en cuyas cimas se apoyan ejemplares del ave representativa del país, el cóndor, que reemplaza al águila mítica y otorga carácter local. Este pájaro, asociado simbólicamente a José de San Martín, jefe del ejército que cruzó los Andes y libertó a tres países, fue utilizado, acompañando al dios Marte, por Gustav Eberlein al ampliar, en 1910, el monumento ecuestre del Libertador

⁸ Véase Omega, *Enciclopedia del arte en América*, Buenos Aires, 1968; J. L. Pagano, *El arte de los argentinos*, Buenos Aires, 1940; A. M. Schmidt, *La vida y la obra de Hernán Cullén Ayerza y Víctor Garino* (Seminario de Arte Argentino —Facultad de Filosofía y Letras— Universidad de Buenos Aires, 1971), inédito; M. del C. Magaz - M. B. Arévalo. *El monumento a Jorge Newbery en el Cementerio de La Chacarita*, Buenos Aires, 1992, inédito. Los autores agradecen a estas dos investigadoras haberles permitido consultar su trabajo.

⁹ Por Ordenanza municipal n° 5414 (28-12-1933) se destinó el lote designado con la letra L (Expte. 101.107, C. 1933), manzana 9, del tablón 16, sec. 1° del Cementerio del Oeste con una superficie de 23,45 m², para el mausoleo. La obra de piedra con figuras de bronce tiene una altura de 4,50 m; un ancho de 5,70 m; y 2,80 m de profundidad (M. del C. Magaz - M. B. Arévalo, *op. cit.*).

creado por Louis Daumas. En la escultura dedicada a Mariano Moreno, realizada por Miguel Balay, también se lo emplea para expresar que el pensamiento del tribuno se elevó más alto que el vuelo de estas aves, lo cual indicaba una hazaña intelectual sin precedentes¹⁰. En todos estos casos, el uso emblemático del cóndor se asocia a las ideas de libertad que convierten las acciones de determinados hombres, elevados a la categoría de héroes, en paradigmáticas.

En la obra de Cullén Ayerza, los abatidos cóndores se ubican en diferentes alturas y de ellos, cuatro se muestran inclinados sobre el cadáver mientras el restante aparece girado hacia la zona posterior de la composición. La agobiada cabeza del último es muy visible porque se encuentra en el lugar donde las rocas son más bajas e, incluso, una anfractuosidad en las mismas lleva la vista del espectador desde el rostro de ícaro hacia ella. Por otra parte, la ubicación del ave sirve de charnela para indicar la continuidad del monumento ya que, en su parte trasera, se encuentra la puerta que conduce a la cripta. Los cóndores, las alas del protagonista y las rocas han sido tratados de una manera más realista que el hombre, en el cual campea una cierta idealización. Algunos de sus bordes así como determinados aspectos de la anatomía humana han sido resaltados para que la luz solar los destaque e introduzca elementos, que señalan las direcciones más importantes de la composición. De esta manera, todos los elementos plásticos cuentan la historia de un héroe local cuya significación adquiere alcances más amplios a través del empleo de una significación universal.

La compleja formación artística de Pablo Curatella Manes (1891-1962) se inició estudiando con Arturo Dresco y Lucio Correa Morales en Buenos Aires para continuar, durante su primera estadía europea (1911-14), en Florencia, donde analizó la escultura renacentista y las propuestas del futurismo peninsular. Un recorrido por Europa, estudiando obras y artistas, interrumpido por la declaración de guerra, debe sumarse a estas experiencias. Regresó a París, durante 1917, interesado en las creaciones del posimpresionismo y por el estudio del

¹⁰ Véase C. Vigil, *Monumentos y lugares históricos de la Argentina*, Buenos Aires, 1968; J. M. Bedoya, "Tres esculturas de artistas españoles en el Buenos Aires del Centenario", en *Boletín del Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires, 1989, nº 13, pp. 33-54.

dibujo, la pintura y la escultura que, en la Academia Ranson, enseñaban Maurice Denis y Paul Serusier, entusiastas admiradores de Gauguin y Aristide Maillol. Entre 1918 y 1920 permaneció en Buenos Aires para luego volver a la capital francesa, donde concurrió al taller de Antoine Bourdelle, se relacionó con André Lhote y se vinculó con las experiencias cubistas. La relación con estas últimas lo confirmó en ciertas búsquedas iniciadas trabajando aisladamente¹¹. Comenzó entonces un largo derrotero plástico, signado siempre por experiencias personales, que lo condujo desde la figuración con tendencias geométricas a la abstracción. En 1924, un contemporáneo decía que las realizaciones de Curatella se inspiraban "en la verdadera tradición clásica, en el espíritu del clasicismo y no en su letra caduca" y que estas búsquedas lo conducían a superar las formas fugaces y blandas de la naturaleza para alcanzar "una casi abstracción de formas puras"¹².

La realización de *La ninfa recostada* (1923), *La caída de Icaro* (1923) y *Las tres Gracias* (1929) hace coincidir búsquedas formales y temáticas clásicas. Estas obras, a pesar de su cercanía temporal, se insertan en diferentes momentos de su recorrido escultórico. La primera, vinculada a *El guitarrista* y *El acordeonista*, ofrece, sin embargo, elementos que la apartan de la más cercana experimentación cubista; la segunda plantea el problema de una abstracción dinámica; y en la última se expresa la figura femenina por formas cóncavas con fuertes texturas direccionales. Luego del período manifestado por *Las tres Gracias*, Curatella Manes continuó sus búsquedas y ellas lo condujeron a la creación de la no figurativa *Estructura madre* (1941-45).

*La caída de Icaro*¹³ fue concebida en el mismo año que *Los Acróbatas* y, si bien, entre ambas pueden existir ciertas

¹¹ Véase J. López Anaya, *op. cit.*; Omega, *op. cit.*; J. L. Pagano, *op. cit.*; J. Romero Brest, *Curatella Manes*, Buenos Aires, 1967; O. Svanascini, *Curatella Manes*, Buenos Aires, 1963.

¹² A. Prebisch, "Pablo Curatella Manes", en *Martín Fierro*, Buenos Aires, Año I, nº 12, oct.-nov. 1924.

¹³ *La caída de Icaro* está catalogada, en el Museo Nacional de Bellas Artes donde se encuentra como *Icaro*, yeso, h. 0,78 m, donación del autor, 1965. Esta institución y el Museo del Banco de la Nación Argentina poseen copias, de no excelente calidad, tiradas en bronce de este yeso.

afinidades en el planteo, consistente en ubicar cuerpos humanos moviéndose alrededor de un eje vertical, el resultado final es absolutamente diferente. Así, los imbricados volúmenes, determinados por superficies curvas de los gimnastas, han sido reemplazados por cintas aplanadas, que ostentan variedad de texturas y que se constituyen en configuradoras del espacio. Por otra parte, la visión frontal, predominante en las obras anteriores y contemporáneas, ha dejado lugar a una multiplicidad de puntos de vista acorde, quizá, con la posible ubicación de esta creación en un espacio abierto.

El homenaje a Newbery se estructura a partir de ciertas líneas principales que envuelven al imaginario eje vertical. En la zona superior, muy sintéticamente indicado, se esboza un cuerpo humano que cae con los brazos abiertos. Una plana cinta curva, que avanza desde el fondo, lo envuelve a la altura de los hombros y continúa su desplazamiento hasta encontrarse con otra que, zigzagueando, se desplaza desde el primer plano, donde se ubica su superficie más angosta, hacia zonas posteriores en las cuales alcanza su máximo grosor. Una de sus curvas se apoya en otra línea, límite de un óvalo aplastado dividido en dos partes por un elemento que, acercándose a la vertical, se ubica sobre un montículo ligeramente cónico. expresión, tal vez, del plano terrestre opuesto a la libertad del vuelo y, a su vez, tumba para el osado viajero. Desde la visión frontal existe un predominio de las cintas cuyos bordes, al ser destacados por la luz, acentúan la presencia de los elementos dinámicos que se hunden en el espacio que envuelve y penetra en la escultura. Si se rodea la obra, surgen fluidas oquedades, las cuales, en ciertos casos, tienen como límite las mencionadas cintas y, en otros, se las señala virtualmente por sus prolongaciones ideales. Las texturas de las superficies vuelven, al ser resaltadas por la luz, más ambiguas estas relaciones y el observador puede percibir su variedad y advertir que la dinámica forma sustentante, oblicua respecto al plano de apoyo, mantiene su condición de elemento soporte. Así, la caída del hombre, que pretendió ser pájaro, se expresa en esta escultura por medio de una fascinante propuesta que, despojada de alusiones veristas, señala el tenaz combate entre libertad espiritual y servidumbre terrestre.

Alberto Lagos (1885-1960) nació en la ciudad de La Plata

en momentos en que su padre, de profesión ingeniero, cumplía tareas vinculadas al proyecto fundacional de Dardo Rocha. El futuro artista inició sus estudios superiores en la Facultad de Arquitectura de la Universidad de Buenos Aires en la cual su profesor de modelado, Torcuato Taso, lo orientó hacia la escultura. Alejado de las aulas se vinculó, en el estudio del arquitecto Alejandro Bustillo, con distintos artistas. En 1913, el gobierno de la provincia de Buenos Aires le otorgó una beca de estudios para Europa, en donde permaneció, hasta 1913, estudiando dibujo y modelado con Víctor Segoffin. La presentación en diferentes salones y las exposiciones en galerías se suceden y se alternan con otros viajes al Viejo Continente (1914, 1924, 1930), en alguno de los cuales trabaja junto al pintor Sorolla ¹⁴.

Entre la obra de Lagos se encuentran diferentes monumentos como los dedicados a *Ramón Falcón* (1918), a *Antonio F. Piñero* (1929), a *José E. Uriburu* (1949) y a *Jean Mermoz* ¹⁵.

La escultura dedicada al aviador francés muestra la figura de Ícaro con vida, en pleno vuelo, ubicada sobre un alto pedestal. El joven aparece modelado con vigor y representado con sus brazos abiertos, en amplio ademán; una de sus piernas extendida y la otra flexionada. Las grandes alas desplegadas construyen una forma triangular contra la cual se destacan el tórax, la cabeza y las extremidades superiores. El personaje es la manifestación del hombre-pájaro triunfante en el momento en que, gozosamente, se remonta hacia el sol. El artista, para conmemorar la muerte, ha elegido el fugaz instante del triunfo humano, es decir, la embriaguez de la vida. Un paño, que envuelve parte de las zonas inferiores de la figura, cae, por detrás de ella, y la conecta a un sector de formas

¹⁴ Véase R. Brughetti, *Historia del arte en Argentina*, México, 1965; C. Giménez, *Lagos*, Buenos Aires, 1981; M. del C. Magaz - M. B. Arévalo, *El escultor Alberto Lagos en el Barrio de La Recoleta*, Buenos Aires, 1991; M. Mujica Láinez, *Lagos*, Buenos Aires, 1963; Omega, *op. cit.*; J. L. Pagano, *op. cit.*; M. Zago, *Esculturas de Buenos Aires*, Buenos Aires, 1881.

¹⁵ *Monumento a Jean Mermoz*, mármol con figura de bronce, h. 10 m. Para su inauguración véase *La Nación*. Buenos Aires, 2-5-1958, p. 14; 3-5-1958, p. 4; 7-5-1958, p. 13.

triangulares que, actuando como sostén, asciende hacia la faja de tela. La fluidez de estos elementos, sintética expresión de las aguas atlánticas en las cuales se precipitaron Mermoz y sus acompañantes, contrasta con los bordes netos de la figura y contribuye a resaltar la diagonal integrada por la pierna en tensión, el brazo opuesto y el ala, expresión de la alegría del ascenso.

EGIPTO, RUTA ENTRE LA INDIA Y OCCIDENTE TESTIMONIOS PAPIROLÓGICOS Y EPIGRÁFICOS

ROSALÍA C. VOFCHUK - RODOLFO BUZÓN

Los textos de autores griegos y latinos como Heródoto, Megástenes, los cronistas de Alejandro Magno, Cicerón y Virgilio entre otros¹, han permitido constatar, por un lado, la existencia de un diálogo entre las culturas india y greco-latina, y por otro, el nivel de conocimientos que Occidente poseía acerca de la India. A partir de ellos se ha podido ver cómo empezaban a delinearse los rasgos básicos de lo que sería más tarde la "imagen occidental de la India": la lejanía, la riqueza, el exotismo, la sabiduría...².

El Egipto grecorromano no permaneció ajeno a la atracción que despertaba la India³. Si bien el número de testimo-

¹ Cf. R. C. Vofchuk, "Costumbres y creencias filosófico-religiosas de los indios según Ctesias de Cnido", *Papeles de la India* X-XI (1982), pp. 59-76; "Las costumbres y creencias filosófico-religiosas de la India según las informaciones de Nearco de Creta", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* XVIII (1982), pp. 277-293; "Las costumbres y creencias filosófico-religiosas de la India según Heródoto de Halicarnaso", *Argos* VI (1982), pp. 85-97; *Megasthenes y la religión de la India*. Buenos Aires, Centro de Investigaciones Filosóficas, Seminario de Indología, 1985; "Los informes de Onesicrito, cronista de Alejandro Magno sobre la India", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* XXII (1986), pp. 189-202; "The woman of India as pictured by Greek and Latin Authors", *Annals of the Bhandakar Oriental Research Institute* LXIX (1988), pp. 141-154; "La India en Cicerón y los líricos latinos". *Argos* IX-X (1985-1986), pp. 143-158; "Las doctrinas brahmánicas a través de las fuentes griegas y latinas" (Tesis de doctorado). Bs. As. F. F. y L., UBA, 1990; F. Tola, C. Dragonetti, "India and Greece before Alexander", *Annals of the Brandarkar Oriental Research Institute* LXVII (1986), pp. 169-194; "India and Greece. From Alexander to August", *Demetrios Calanos Commemoration Volume*, 1987.

² Cf. Monique Mund-Dopchie et Sylvie Vanbaelen, "L'Inde dans l'imaginaire grec", *Les études classiques* LVII (1989), pp. 209-226.

³ Cf. O. Stein, "Indien in den griechischen Papyri", *Indologica Pragensia* I (1929), pp. 34-57.

nios de esa atracción que se han conservado es pequeño, su valor reside en el carácter documental, y, por lo tanto, de textos inmediatos, directos y originales de la mayoría de ellos, y en los diversos lugares de proveniencia, lo que pone de manifiesto hasta qué punto el conocimiento de la India estaba difundido en Egipto. Más aún, si tenemos en cuenta que gran parte del tráfico comercial entre ambos mundos tenía lugar a través de las tierras del Nilo, se hace inexcusable incluir a Egipto en la red de relaciones entre la India y Occidente.

Tras la conquista y anexión del noroeste de la India y parte de la cuenca del Indo al Imperio Persa por Darío, se produce el contacto entre Occidente e India⁴: un servidor del Gran Rey, el navegante y geógrafo Escilax de Carianda, siguiendo sus órdenes, unió por mar la India con Egipto después de treinta meses de navegación (Hdt. IV 44). De este viaje inaugural escribió unas *Memorias*, de las que lamentablemente sólo quedan fragmentos reproducidos por Ateneo (II 7) y Filóstrato (*Vit. Apoll.* III 47)⁵.

Con la conquista del Imperio Persa por Alejandro Magno y con la fundación de varias ciudades, como Alejandría Bucéfala y Alejandría Nicea, verdaderos centros de cultura griega, se intensifican las relaciones entre Grecia e India. De ellas atestiguan los cronistas de Alejandro, Nearco, Aristóbulo, Cleitarco, Onesícrito y Jares⁶.

A la muerte de Alejandro, Seleuco I Nicator obtuvo la

⁴ Cf. J. Boardmann, *Los griegos en ultramar. Comercio y expansión colonial antes de la era clásica*, Madrid, Alianza, 1983; K. M. Munshi, *The History and Culture of the Indian People. The age of Imperial Unity*, Bombay, Bharatiya, 1960; W. Rawlinson, *Intercourse between India and the Western World. From the earliest times of the fall of Rome*, New York, Octagon Book, 1971; W. Tarn, *Hellenistic civilization*, London, Arnold, 1953.

⁵ De la obra de Escilax podrían haber sido extraídos los datos geográficos de Hecateo de Mileto. W. Reese, *Die griechischen Nachrichten über Indien bis zum Feldzuge Alexanders der Grossen*, Leipzig, Teubner, 1914, p. 3 y P. Lindeger, *Griechischen und römischen Quellen zum peripheren Tibet II. Überlieferungen von Herodot zu den Alexanderhistoriker*, Rikon-Zürich, 1982, pp. 95-96.

⁶ Las obras de estos autores se han perdido; las conocemos gracias a reproducciones de Diodoro de Sicilia, *Bibliotheca Historica*, Quinto Curcio, *De Alexandri Magni fortuna aut virtute*, Arriano, *Anabasis e Indica*, etc.

satrapía de Babilonia. Tras haberla perdido en las luchas entre los diadocos, la recuperó en el año 312 a. C. y anexó Media y Susiana. Pero la fundación del Imperio Maurya⁷ por parte de Chandragupta (en griego Σανδράκοττος, Σανδρόκοττος, Ἀνδρόκοττος) marca el inicio de una época de unificación y engrandecimiento de India, que posibilita así la sublevación contra el poder macedónico representado entonces por Seleuco I Nicator. Si bien no se conocen con precisión los detalles del conflicto bélico, a juzgar por el tratado de paz firmado entre Chandragupta y Seleuco (303 a. C.), el primero debe de haber resultado vencedor, pues logró grandes extensiones de tierra a cambio de quinientos elefantes de guerra. Quizás lo más valioso desde el punto de vista que nos interesa sea el reconocimiento del derecho de exogamia entre griegos e indios (Str. XV 29; App. Syr. 55) y el envío de Megástenes como embajador de Seleuco a la corte de Chandragupta, ya que luego de varios años de permanencia en ella escribió la obra más completa de su época sobre la India⁸.

Ashoka, nieto de Chandragupta, lleva el Imperio Maurya a su máximo esplendor durante los cuarenta años que dura su gobierno (272-232 a. C.)⁹. Luego de su conversión al budismo, se dedica a propagar la ética budista, para lo cual envía misioneros a diferentes regiones de su propio reino y de reinos vecinos y hace grabar sus edictos en el prácrito¹⁰ correspondiente a la región de la India en que eran publicados. Coherente con el criterio budista de expresarse en el idioma del pueblo

⁷ Cf. L. de la Vallée Poussin, *L'Inde aux temps de Mauryas*, Paris, Broccard, 1930; P. Jouget, *L'Imperialisme Macédonien et l'Hellenisation de l'Orient*, Paris, A. Michel, 1961; E. Will, C. Mossé, P. Goukowsky, *Le monde grec et l'Orient II*, Paris, Presses Universitaires de France, 1975; R. Mookerji, *Chandragupta-Maurya nad his times*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1966.

⁸ La obra de Megástenes se ha perdido; sus fragmentos, reproducidos por autores como Estrabón y Diodoro, han sido reunidos por E. A. Schwanbeck, *Megasthenes Indica*, Bonn, 1846, reed. Amsterdam, 1966.

⁹ Cf. L. de la Vallée Poussin, *op. cit.*; E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, Louvain, Bibliothèque du Muséon, 1958; R. Mookerji, *Asoka*, Delhi, 1972; W. Smith, *Asoka, the Buddhist Emperor of India*, Delhi, 1970.

¹⁰ Los prácritos son idiomas derivados del sánscrito, usados por la masa del pueblo indio de la época.

al cual se dirigía, dedica a los súbditos griegos del noroeste dos inscripciones en griego, que constituyen un valiosísimo documento del encuentro entre ambos mundos ¹¹.

Durante el gobierno de Ashoka, Egipto, gobernado por la dinastía macedónica de los Ptolomeos, se incorpora nuevamente al escenario de las relaciones indo-griegas, que cobran mayor intensidad. Así, Ptolomeo II Filadelfo envía a la corte de Ashoka un embajador, Dionisio, quien escribió —al igual que Megástenes— una obra sobre la India, hoy perdida (Plin. N. H. VI 58).

La exploración del mar Rojo llevó a los primeros Ptolomeos a fundar una serie de puertos sobre la costa. Uno de ellos, Myos Hormos, 180 millas al norte de Berenice, se convertiría en el más importante centro de intercambio comercial con la India. Según Estrabón (II 5, 12) este tráfico, no demasiado intenso en sus inicios, alcanzó gran magnitud durante la prefectura de Elio Galo, ya que 120 embarcaciones partían anualmente desde Myos Hormos hacia la India.

En la medida en que los contactos entre la India y Egipto aumentan, también lo hacen los conocimientos sobre ese lejano país. Es así como durante el reinado de Ptolomeo III Evérgetes (247-222 a. C.), el gran erudito Eratóstenes, director de la Biblioteca de Alejandría, presenta en su *Geografía* ¹² una descripción de la India muy confiable, según Estrabón, y de gran precisión científica, que ha servido luego de fuente a numerosos escritores.

El viaje de Eudoxo a la India constituye un jalón más en estos progresos, que culminaron con el descubrimiento de Hipparcos de cómo aprovechar los monzones. Según narra Posidonio (Str. II 3, 4), el único sobreviviente del naufragio de una embarcación procedente de la India hallado por unos guardacostas egipcios, guió a Eudoxo —designado a tal efecto por Evérgetes II— hasta la India, de donde regresó con especias y piedras preciosas. Volvió a repetir el mismo viaje tras la

¹¹ Cf. F. Tola-C. Dragonetti, "Las inscripciones griegas del emperador indio Ashoka", *Filosofía y Literatura de la India*, Buenos Aires, Kier, 1983.

¹² Str. XV 1, 10 y Arriano, *Ind.* III 1.

muerte de Evérgetes II, por orden de su viuda y se convirtió así en el primer griego que llevó a cabo dos veces la misma travesía, Egipto-India-Egipto. Tras él, viajeros, embajadores, misioneros, etc., movidos por sus diferentes objetivos (políticos, estratégicos, comerciales, científicos o religiosos), protagonizaron el encuentro de dos mundos y generaron nuevas posibilidades de conocimiento y comprensión mutuos.

Ya en el ocaso de la civilización alejandrina otros autores, como Plotino¹³, nos muestran la penetración en el helenismo de las ideas indo-iránias.

Los testimonios que de dicho encuentro conservamos son de dos tipos: papiros (documentales y literarios) e inscripciones. Estudiaremos en primer lugar los pertenecientes al período ptolemaico, para pasar luego al romano.

Período ptolemaico

1. *P. Cair. Zen.* IV 59532¹⁴.

Este papiro, del s. III a. C., encontrado en Filadelfia, en El Fayum, contiene dos epitafios para un perro de nombre Taurón. Su amo, Zenón, administrador de una finca que Apolonio (ministro de finanzas de Ptolomeo Filadelfo y de Ptolomeo Evérgetes) poseía en el nomo de Arsinoe, debe de haberlos encargado a un poeta alejandrino, un profesional que sin duda conocía la técnica epigramática. No se trata de un mero ejercicio literario. En efecto, en Grecia existía la costumbre de erigir tumbas a los animales domésticos, especialmente a los perros, muy queridos por sus dueños, y colocar en ellas lápidas con epitafios. Los dos epigramas, aunque no muy valiosos, muestran motivos literarios conocidos: la lucha entre el perro y el jabalí —característico de las épocas helenística y alejan-

¹³ René Grousset, "Préface" a Edwyn Bevan, *Histoire des Lagides: 323-30 av. J.-C.* Traduit de l'anglais par E. J. Lévy et J. Herbert. Paris, Payot, 1934, pp. 11-12.

¹⁴ Cf. Rodolfo P. Buzón y Pablo A. Cavallero, "Dos epigramas fúnebres al perro de Zenón (*P. Cair. Zen.* IV 59532). Edición y estudio", *Actas de la VII Reunión Anual de la Sociedad Brasileña de Estudios Clásicos* (en prensa).

drina¹⁵— y a los que el *Rig-Veda* considera enemigos¹⁶; el “ligero polvo” que cubre al muerto; las menciones del Hades, tan frecuentes en los epigramas.

A juzgar por los testimonios que conservamos de la antigüedad, la fama de los perros indios debió haber sido grande. Recordemos que en una procesión organizada por Ptolomeo Filadelfo desfilan, detrás de un carro en el que estaba representado “el regreso de Dionisio de la India”, mujeres vestidas como cautivas, dos mil cuatrocientos perros, unos indios, otros hircanos y molosos y veintiséis bueyes totalmente blancos¹⁷. También Heródoto habla de lo numerosos que eran cuando se refiere a Babilonia (I 192) y en relación con el ejército de Jerjes (VII 187).

En Aristóteles encontramos una explicación sobre el origen de esta raza de perros: sería la tercera generación de cruce de tigre y perra (*HA* 607a 4 ss.), lo cual no resulta verosímil¹⁸, o bien la cruce de dos perros, uno doméstico y otro salvaje (*De nat. anim.* 746a 29; *PA* 643b5).

Otros autores nos informan acerca de algunas características de estos animales, como su fuerza, su tamaño y su valor, de modo que podían luchar hasta con un león (Ctesias en Phot. *Bibl.* 45b; cf. también Str. XV 31)¹⁹, relatos que pueden haber influido sobre el poeta autor de estos epigramas.

¹⁵ Cf. C. Gorteman, “Sollicitude et amour pour les animaux dans l’Égypte greco-romaine”, *Chronique d’Égypte* XXXII 63 (1957), pp. 101-120.

¹⁶ Cf. Stein, *op. cit.*, p. 35 y nota 6.

¹⁷ Según Ateneo (V 196 ss.), quien cita el libro IV de la obra sobre Alejandría de Calixeinos de Rodas.

¹⁸ Cf. A. Platt, “On the indian Dog”, *C. Q.* III oct. 1909, pp. 241-243. Plinio sigue a Aristóteles al referirse al origen de los perros indios en *NH* VII 148: “E tigribus eos Indi volunt concipi, et ob id in siluis coitus tempore alligant feminas, primo et secundo fetu nimis feroces putant gigni, tertio demum educant”.

¹⁹ Cf. también Plinio *NH* VIII 149-150: “Indiam petenti Alexandro Magno rex Albaniae dono dederat inusitatae magnitudinis unum, cuius specie delectatus iussit ursos, mox apros et deinde dammas emitti, contemptim immobili iacente eo. Qua segnitia tanti corporis offensus imperator generosi spiritus interemi eum iussit. Nuntiauit hoc fama regi. Itaque alterum mittens addidit mandata, ne in paruis experiri uellet, sed in leone, elephantoue: duos sibi fuisse, hoc interempto praeterea nullum fore. Nec distulit Alexander, leonemque fractum protinus uidit. Postea

Jenofonte, a su vez, se refiere a ellos en relación con la caza de ciervos (*Cyn.* IX 1) y del jabalí (*Cyn.* X 1):

Πρὸς δὲ τὸν ὕν τὸν ἄγριον κεκτῆσθαι κύνας Ἰνδικάς (. . .)

En una cacería como aquella a la que se refiere Jenofonte debió perder la vida Taurón.

Estos epitafios, sin embargo, no responden solamente al acto puntual de heroísmo de Taurón para con su amo: se insertan, creemos, en una tradición de respeto y veneración hacia los perros, la cual, según Estrabón (XVII 40) era común en Egipto, especialmente en Cinópolis, y, por otra parte, no era extraña ni a Grecia (cf. *Thphr. Chr.* XXI 9) ni a la India. En el culto al perro en la India confluyen dos líneas de pensamiento, la que lo hace aparecer como un buen guardián de la casa, y la que lo pinta como un removedor de tumbas²⁰ o asociado con Yama²¹.

Atención especial merece la expresión que leemos en el segundo epigrama:

Ἄϊδαι δὲ δοῦς
τὸν αὐτόχειρ' ἔθναισκεν Ἰνδὸν ὡς νόμος

No es ésta la primera mención del Hades en estas obritas. El primer epitafio comienza:

Ἰνδὸν ὄδ' ἀπίες τύμβος Ταύρωνα θανόντα
κεῖσθαι, ὃ δὲ κτείνας πρόσθεν ἐπέιδ' Ἄϊδαν

y en el verso 10 dice:

οὐ πρ[ι]ν ἔλυσεν ὀδόντ' ἔσθ' ἰπέθηκ' Ἄϊδαι.

En esos casos puede pensarse como una metonimia por muerte, pero en el segundo epigrama podemos ver quizás un reflejo

elephantum iussit induci, haud alio magis spectaculo laetatus. Horrentibus quippe uillis per totum corpus ingenti primum latratu intonuit, mox ingruit adsultans, contraque membra exurgens hinc et illinc artificii dimicatione, qua maxime opus esset, infestans atque euitans, donec adsidua rotatum uertigine adflixit, ad casum eius tellure concussa".

²⁰ El muerto debe evitar a los dos perros de Yama. Cf. *Rig-Veda*, X 108.

²¹ Así, mientras los gondas realizaban ritos de purificación cuando un perro moría (*Hdt.* II 66), los miembros de otras tribus centrales los honraban y tenían prohibido matarlos, y los tibetanos consideraban que la forma más honorable de morir era siendo devorado por un perro doméstico. Cf. W. Croke, *The popular Religion and Folklore of North India*, Delhi, Oriental Publishers and Booksellers, 1968.

de la difusión en Occidente de algunos principios religioso-filosóficos indios, de los cuales, en buena medida, no fueron responsables tanto los cronistas de Alejandro Magno —más interesados por aspectos vinculados con lo estratégico-científico que con lo filosófico— como Megástenes. En un fragmento de *Tà 'Ivδικά*²², que evidencia la percepción profunda y minuciosa que Megástenes tuvo de la India, se explaya sobre los brahmanes, sus costumbres y creencias²³. Al referirse a sus conversaciones, dice que éstas giran en torno de la muerte y aluden con frecuencia a la inmortalidad del alma y a los castigos del Hades. Así, transmite a sus compatriotas principios esenciales del pensamiento indio: la existencia del Infierno vinculada con nociones sobre la transmigración de las almas y retribución *post mortem* de los actos realizados en vida.

Desde la época védica está presente en la India la noción de infierno, contrapuesta a la de cielo²⁴. Al reino de Yama, morada de felicidad y placeres, no llegan todos los muertos, sino sólo aquellos que han cumplido con ciertos principios básicos: amar a los dioses, comportarse bien, etc.

Al infierno concebido como abismo, oscuridad, cavidad, etc., donde esperan espantosos castigos, van a parar los que obran mal, no realizan sacrificios o no observan en general las prescripciones religiosas. El hecho de que tanto el perro como el jabalí desciendan al Hades podría deberse a la nacionalidad del autor, ya que para los griegos tanto los buenos como los malos tienen como última morada el Hades.

En este segundo epigrama, “como es ley india” podría no significar sólo morir matando al enemigo (en este caso el extraordinario valor atribuido a los perros indios quizás haya influido en el poeta alejandrino desconocido), sino referirse a

²² Str. XV 1, 59.

²³ Cf. R. Vofchuk, *Megasthenes...*; A. Zambrini, “Gli Indika di Megasthene”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* III 12-1 (1982), pp. 71-149.

²⁴ F. Tola, “Muerte e inmortalidad en el *Rig Veda* y en el Atharva veda”, *Yoga y mística de la India*, Buenos Aires, Kier, 1978, pp. 75-90; A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge (Mass.), Harvard Oriental Series, 1925; M. Dhavamony, “Hindu Eschatology”, *Studia Missionalia* XXXII, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1983, pp. 143-179; W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

un principio que desde los orígenes del brahmanismo ha sido fundamental dentro del pensamiento filosófico-religioso indio: el cumplimiento del deber (Dharma), que no es privativo del ser humano, sino que incluye a todo componente del universo.

2. Una inscripción de Adulis (OGIS I 54), que proclama las conquistas de Ptolomeo III Evérgetes en su expedición a Asia, menciona “elefantes trogloditas y etíopes, a los cuales su padre y él mismo primeramente cazaron en esas regiones, y habiéndolos llevado a Egipto, los amaestraron para las necesidades de la guerra (...)”, y más adelante recuerda que en sus conquistas llegó al Éufrates y se apoderó de todas las fuerzas de esas regiones y de elefantes indios, (...) *κυριεύσας (...) καὶ ἐλεφάντων Ἰνδικῶν (...)*. Para Bernard²⁵ los *ἐλεφάντες Ἰνδικοί* son elefantes etíopes, caza favorita de Ptolomeo II y Ptolomeo III. Y agrega: “au reste ces éléphants son appelés plus haut, dans la même inscription: *Τρωγλοδυτικοὶ καὶ Αἰθιοπικοὶ*”. Consideramos que en esta inscripción no deben igualarse, necesariamente, los adjetivos etíope e indio, si bien hubo muchas veces confusión entre ambos. La inscripción se refiere a los elefantes trogloditas y etíopes como cazados en esas regiones, llevados a Egipto y amaestrados allí para el arte de la guerra:

(...) *ἐξεστράτευσεν εἰς τὴν Ἀσίαν μετὰ δυνάμεων (...)* καὶ ἐλεφάντων Τρωγλοδυτικῶν καὶ Αἰθιοπικῶν, οὓς ὁ τε πατὴρ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ἐκ τῶν χωρῶν τούτων ἐθήρευσαν καὶ καταγαγόντες εἰς Αἴγυπτον κατεσκευάσαν πρὸς τὴν ποεμικὴν χρεῖαν,

mientras que a los elefantes indios se los menciona como botín de guerra, y es muy posible que fueran realmente indios:

κυριεύσας δὲ (...) καὶ ἐλεφάντων Ἰνδικῶν (...).

3. Otras inscripciones revelan la necesidad de mantener la seguridad de las rutas comerciales entre los puertos del Mar Rojo, a los que arribarán las mercancías procedentes de la India, y el valle del Nilo. Esa misión le fue confiada al *ἐπιστράτηγος καὶ στρατηγὸς τῆς Θηβαΐδος*, y el primer documento que hace referencia a ella es del año 130 a. C. y se refiere a un

²⁵ André Bernard, *Les inscriptions grecques de Philae*, Paris, Éditions du CNRS. Tome I: Époque ptolémaïque, 1969, p. 210. De ahora en más: *Bernand I*.

cierto Sotérico²⁶. Su misión es ἐπὶ τὴν συνα[γω]γὴν τῆς πολυτ[ε]λοῦς λιθείας καὶ ἐπὶ τῶν πλῶν καὶ παρεξόμενος τὴν ἀσφάλειαν το[ῖς] κατακομίζουσι ἀπὸ τοῦ κατὰ Κόπτον ὄρου[ς] τὰ λιβανωτικὰ φορτία καὶ τὰλλα ξεν<κ>ά, lo que demuestra la importancia que ya tenía esa ruta comercial.

Nos interesan aquí aquellas en las que se menciona a un cierto Calímaco, con el siguiente título, o similar²⁷:

ἐπιστράτηγος καὶ στρατηγὸς τῆς Ἰνδικῆς καὶ Ἐρυθρᾶς θαλάσσης.

Son ellas *SB I 2264* (9 de julio del año 79 a. C.; Ptolemaida); *Bernand I 52* (= *OGIS I 186* = *SB V 8398*. 14 de mayo del año 62 a. C.; Philae); *Bernand I 53* (*SB I 4084*. 14 de mayo del año 62 a. C.; Philae) y *Bernand I 56* (= *OGIS I 190* = *SB V 8404*. 22 de febrero del año 51 a. C.; Philae).

Las más antiguas menciones que conocemos de Calímaco están en un texto de Ptolemais, fechado el 9 de julio de 79 (*SB I 2264*) y en el decreto de asilo del Ἰσιδαίου de Ptolemais, fechado el 14 de marzo de 75 a. C. (*SB I 3926*).

Posiblemente similares funciones cumplían Ἀρενδῶτης y sus colegas, εἰδῶ[ν ἄνω τό]που τῆς (12) σχοίνο(ν) Ἰν[δ]ικ(ῆς) θαλάσσης[ος]. Se trata de un recibo, cuyo final falta (*O. Taite. II 2042*).

De este período, pues, podemos concluir a partir de nuestros testimonios que en Egipto sólo había un cierto conocimiento de la India: había perros indios, elefantes indios y en la titulación del funcionario encargado de la seguridad de las rutas entre el Nilo y el Mar Rojo, este último aparece mencionado como τῆς Ἰνδικῆς καὶ Ἐρυθρᾶς θαλάσσης, es decir, que, hubiera o no comercio con la India, se lo conocía como la ruta marítima hacia ese país.

Período romano

1. El *P. Vindob. G 40822*²⁸ es un documento de singular im-

²⁶ E. Breccia, *Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée d'Alexandrie. Nos. 1-568. Inscriptions grecque e latine*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1911, N° 37a (reed. Chicago, Ares, 1978). Cf. *Bernand I*, p. 310.

²⁷ Cf. *Bernand I*, pp. 308-309.

²⁸ H. Harrauer, P. J. Sijpesteijn, "Ein neues Dokument zu Roms Indienhandel", *Anz. d. Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl.* 122 (1985), p. 128.

portancia para el conocimiento del comercio entre Roma y la India realizado a través de Egipto.

La conquista de Egipto por los romanos contribuyó al comercio de Roma con la India, casi inexistente hasta entonces. El viaje a la India se llevaba a cabo partiendo por mar desde Ostia o Puteoli hasta Alejandría. Desde allí la carga era conducida en pequeñas embarcaciones por el Nilo hasta Koptos o más raramente hasta Kainepolis, situada más al norte; luego a lomo de burro o de camello a uno de los puertos egipcios sobre el Mar Rojo; Myos Hormos, Leucos Limen o Berenice y, desde allí nuevamente en barco, hasta la desembocadura del Indo, en el norte de la costa occidental de la India, o a Muziris, la actual Cranganore, en la costa de Malabar, en el sur. Sobre Muziris nos informan Plinio (*N. H.* VI 104, 9): "Indos autem petentibus utilissimum est ab Oceli²⁹ egredi; inde vento hippalo navigant diebus XL ad primum emporium Indiae Muzirim"³⁰.

Como bien dicen Harrauer y Sijpesteijn³¹, si bien una parte importante del comercio entre Roma y la India tenía lugar a través de Egipto, los testimonios de un contacto entre ambas culturas son muy escasos. Podemos pensar que el tránsito de mercancías a través de Egipto no contribuía necesariamente al contacto entre las dos culturas, menos aún, si, por lo que sabemos, se trataba por lo general de mercaderes romanos.

La parte del documento que se ha conservado se refiere

²⁹ *Ocelis* era un puerto de la *Arabia Felix*. Cf. Plin, *N. H.* XII 88.

³⁰ Cf. también *Periplus Maris Erythraei* 53 y Luc. *Hist. conscr.* 31.

³¹ *Op. cit.*, p. 124 ss. Cf. Lionel Casson, "P. Vindob. G. 40822 and the Shipping of Goods from India", *BASP XXIII* 3-4 (1986), pp. 73-79; G. Thür, "Hypotheken-Urkunde eines Seedarlehens für eine Reise nach Muziris und Apographe für die Tetarte in Alexandria", *Tyche* 2 (1987), p. 229 ss. (*non vidimus*) y L. Casson, "New Light on Maritime Loans: P. Vindob. G. 40822", *ZPE* 84 (1990), p. 195 ss. (*non vidimus*); M. G. Raschke, "Papyrological evidence for Ptolemaic and Roman Trade with India", *Proceedings of the XIV International Congress of Papyrologists*, London, 1975, pp. 241-246 (*non vidimus*). Para el comercio *vid.* también M. G. Raschke, "New studies in Roman commerce with the East", *ANRW II Principat* 9,2 (1978), pp. 602-1361; A. Dihle, "Die entdeckungsgeschichtlichen Voraussetzungen des Indienhandels der römischen Kaiserzeit", *ibidem* pp. 546-580; Steven E. Sidebotham, *Roman economic policy in the Erythra Thalassa 30 B.C.-A.D. 217*, Leiden, E. J. Brill, 1986.

al transporte de mercancías de la India desde su llegada a un puerto del Mar Rojo, a través del desierto, pasando por Koptos, hasta Alejandría. En el *recto* tenemos un contrato de préstamo para el comercio marítimo redactado en Muziris. En el *verso* están consignados tres lotes de ese cargamento y el trámite aduanero a realizar para su exportación desde Alejandría, después de que el contrato del *recto* dejara de ser válido. Los editores lo fechan en la mitad del s. II d. C. por razones paleográficas.

Las mercancías que se mencionan son: nardo del Ganges (νάρδου Γαγγιτικῆς, *verso* II 1), marfil de buena calidad (ἐλέφαντος ἰγιοῦς, *verso* II 4) y balas de tela (σχιδῶν, *verso* II 16). Según señalan los editores, el adjetivo Γαγγιτικός se encuentra también en un papiro literario (*P. Oxy.* XI 1380) y en el *Periplus Maris Erythraei*, en este último, una vez en relación con σινδόνες (§ 63) y dos veces con νάρδος (§ 63, el ἐμπόριον Γάγγης). Respecto de ἰγιοῦς escriben: "Mit ἰγιοῦς ist gesundes, gutes Elfenbein bezeichnet"³². Y agregan: "Eine σχίδα kann also ein von einem größerem Ganzem abgetrenntes Stück σινδῶν, ein Ballen Stoff sein"³³. Con respecto a σχιδῶν, sólo en Hesiquio aparece la palabra σχίδα, que es explicada como σχίδος σινδόνης. πῆγμα; a su vez, σχίδος nos ha sido transmitida también sólo por Hesiquio, quien la parafrasea con τὴν ἀπόσχισιν.

2. En este contexto se inscriben las evidencias epigráficas a las que hace referencia Richard Salomon en su artículo "Epigraphic remains of Indian traders in Egypt"³⁴. Las inscripciones provienen de Leucos Limen y, si bien la información que nos proporcionan es muy pequeña, su valor reside en el hecho de que son testimonios de la presencia de indios, quizás comerciantes, en Egipto escritos en su propia lengua.

Paleográficamente pueden datarse en los siglos I(?)–III d. C., fecha de la que proviene la mayor parte de nuestros testimonios. Y lo que es más interesante aún es su proceden-

³² H. Harrauer, P. J. Sijpesteijn, *loc. cit.*, p. 146, *verso*, col. II, línea 4, donde remiten a *LSJ*⁹ s. v. I 3 para el significado de la palabra.

³³ H. Harrauer, P. J. Sijpesteijn, *loc. cit.*, p. 148, *verso*, col. II, línea 16.

³⁴ *JAOS* 111, 4 (1991), pp. 731-736.

cia, muy probablemente la región norte del sur de la India, región en la que sabemos se concentraba el comercio con Roma.

La más extensa está escrita en un prácrito con tinta negra sobre un óstracon. Para Salomon se trata de una lista de mercancías pertenecientes a tres individuos o, quizás, de las provisiones para ellos. Otras dos contienen nombres en lengua tamil y escritura tamil-brāhmi.

3. *P. Oxy.* XLVIII 3408 (s. IV) y *SB V* 7756 (27 de septiembre del 359 d. C.).

En ambos textos se hace referencia a la capitación que deben pagar los ναῦται Ἰνδίας³⁵. En el primero Chairemon le envía instrucciones a Doroteo, su subordinado, acerca de la recolección de impuestos. En las líneas 17-18 se habla de τὰ ἀργύρια τῆς Ἰνδίας τῇ κεφαλῇ y en el segundo de ναυτῶν Ἰνδίας τῇ κεφαλῇ (líneas 8 y 17).

Los restantes textos, si bien no relacionados directamente con el comercio demuestran la existencia de un mayor conocimiento de la India en Egipto. Ellos son:

4. *P. Lond.* II 260, pp. 42-53.

Este papiro, encontrado en El Fayum, está fechado en el 72-73 d. C. Es una ἐπίκρισις, o sea una comprobación del status social de los ciudadanos de una calle de la ciudad de Arsinoe. La ἐπίκρισις estuvo limitada al Egipto romano. Hubo dos clases: una fiscal, como en este caso, con vistas a una exención parcial o total de la capitación, y una militar, para la incorporación de reclutas.

El documento está dividido en cuatro partes: la primera (líneas 1-75) es una lista de hombres adultos entre 14 y 80 años. En ella figuran aquellos cuyo status ha podido determinarse: los ἐπικριθέντες y aquellos de quienes lo desconocemos: los ἀνεπίκριτοι. Entre estos últimos se menciona a Gayo Diodoro:

ἐν τῇ Ἰνδικῇ Γαίων ὁ καὶ Διόδωρος Ἡρακλείου τοῦ Διοδώρου
(l. 42)

y se lo vuelve a mencionar en el resumen final:

³⁵ Para otras posibles interpretaciones cf. nota a l. 18 del texto *SB* 7756.

ἀνεπίκριτοι ἔξωι ὀρίων Αἰγύπτου ἐν Ἰταλία γ
 ἐν Ἰνδικῇ α (γίνονται) δ

(l. 71-72)

Se trata muy posiblemente de un egipcio asentado en la India, no de alguien que tiene Egipto como lugar de residencia y realiza viajes a la India. Para Paul M. Meyer³⁶ se trata de un soldado que prestaba servicios en la Flota del Mar Rojo y del Éufrates.

Las otras tres partes contienen nombres de niños menores de 14 años.

5. *P. Lond.* I 131, pp. 166-188.

Este papiro, invaluable porque en el verso nos ha conservado el único texto de la *Ἀθηναίων Πολιτεία* de Aristóteles constituye asimismo un documento de utilidad para la historia económica de la época a la que pertenece, los años 78-79 d. C. Contiene la rendición de cuentas del mayordomo de una finca situada en el nomo de Hermópolis, para su amo. Las cuentas están ordenadas por mes.

En varias entradas se menciona a un Ἰνδιος; las referencias están siempre en caso genitivo y modifican a distintos sustantivos, vinculados todos al trabajo del campo: *χῶμα* (líneas 12, 36, 44, 50, 56, 66 y 87 ss.); *ῥήγμα* (líneas 45 y 60 ss., junto con *χῶμα*); *διάζευγμα* (línea 205 ss.); *φακός* (líneas 441, 444, 479 y 487). Por ejemplo, en I 56-57 se lee:

ἐ[ργάτη] φυλάσσουντι τὸ χῶμα Ἰνδί(ου)β κατα
 . . . ταν ἕως ἕνα ἐκεῖ στήσωμεν.

No poseemos ningún texto que permita echar luz sobre este nombre. Podría tratarse de un egipcio con ese nombre o más probablemente de un indio asentado en el nomo de Hermópolis y en ese caso Ἰνδιος sería un étnico.

6. *P. Oxy.* II 300.

Este papiro, de fines del s. I d. C., contiene una carta de tipo familiar, con fórmulas usuales³⁷. Una mujer, de nombre Ἰνδική, le escribe a otra, llamada Taisos, probablemente pariente.

³⁶ *Das Heerwesen der Ptolemäer und Römer in Ägypten*, Aalen: Scientia Verlag, 1966 (Neudr. d. Ausg. Leipzig 1900), p. 120.

³⁷ Cf. Rodolfo P. Buzón, *Die Briefe der Ptolemäerzeit. Ihre Struktur und Ihre Formeln*, Heidelberg, 1984 (Tesis doctoral).

Lo interesante es que este nombre no parece ser el de una esclava (recordemos que a menudo los esclavos tenían el nombre de su lugar de origen), a juzgar por el nombre de su marido, Longino, y por la lengua que utiliza (por ejemplo en la fecha aparece el nombre griego del mes, aunque borradas las últimas letras). Podríamos pensar que 'Ινδική es una india o descendiente de indios, casada con un egipcio o un griego, lo que no debe sorprendernos si tenemos en cuenta el derecho de exogamia al que ya hicimos alusión en p. 15.

7. *P. Lond.* II 191, pp. 264-265

El papiro está fechado, al parecer, en Karanis, en la división de Heracleides, en el nomo Arsinoita. La época a la que pertenece, 103-117 d. C., se establece a partir de la mención del emperador Nerva Trajano como Germánico Dacio, ya que Nerva tomó ese título en 102 d. C.

Se trata de un inventario (σκενογραφία) hecho por Tercia Ancarenia para Julio Agripiano, con motivo de una venta. Detalla el mobiliario y los enseres pertenecientes a su difunto marido.

Lo interesante para nosotros es la referencia en línea 11 a un *φλαγγέλιον καλάμου 'Ινδικού*. *Κάλαμος 'Ινδικός* es bambú³⁸. Pero al menos existen dos interpretaciones para *φλαγγέλιον*. Preisigke, en su *Wörterbuch*, s. v., traduce 'látigo' y da este *locus* como único ejemplo. Stein (op. cit., p. 37, n^o 5 y nota 12) prefiere traducir 'brote de bambú'. Consideramos que la mejor interpretación es la de Preisigke, ya que se ve apoyada en el hecho de que *φλαγγέλιον* es un préstamo tomado del latín *flagellum*, palabra que los escritores latinos utilizan con el valor tanto real como figurado de 'látigo'³⁹.

8. El *P. Holm.* contiene una receta para plata, piedras y púr-

³⁸ A las fuentes antiguas referidas al bambú que menciona Stein (p. 37, N^o 5) hay que agregar los versos de P. Terencio Varrón Atacino, reproducidos en la ed. de Morel de *Fragmenta Poetarum Latinorum*, Stuttgart, Teubner, 1963, p. 98:

Indica non magna minor arbore crescit harundo;
illius et lentis premitur radicibus humor,
dulcia cui nequeant suco contendere mella.

³⁹ Cf., por ejemplo, para el sentido real Cic., *Pro C. Rabirio* IV 12; Virg. *Aen.* V 578-9 y para el figurado Lucr. III 1018-9.

pura. En 11,2 se menciona el índigo. Tal como señala Ulrike Horak ⁴⁰ la industria de la tintura estaba muy desarrollada en Egipto. El azul se obtenía del glasto y del índigo o añil, que se importaba de la India y recibía el nombre de μέλανον Ἰνδικόν. En *MPER* XIII 13 se ha conservado un pedido de tinturas de los siglos VI-VII d. C. ⁴¹.

9. Inscripciones de Abu-Simbel ⁴².

Las inscripciones griegas de Abu-Simbel, llamadas "tarjetas de visita" por Champollion, por cuanto son simplemente nombres, completados a veces con el patronímico, el adjetivo gentilicio o la profesión, pueden ser fechadas sólo paleográficamente, ya que la homonimia no permite inferir de ellas ninguna información temporal. Parecen haber sido grabadas en su mayoría por soldados procedentes de todas las regiones del mundo griego. Para la historia de las relaciones entre India y Egipto pueden interesar algunas que provienen de época ptolemaica.

a) La N^o 14 ⁴³ es un renglón: Σιρωνος Ἰνδός.

El nombre Σιρωνος no es conocido, y en cuanto a Ἰνδός parece ser que designa más la profesión que la raza; sería un conductor de elefantes, un cornaca, es decir un hombre que doma, cuida y guía elefantes ⁴⁴. Al respecto cita Bernard ⁴⁵, tomándola a su vez de Letronne, la definición de Hesiquio: Ἰνδός· ὁ τὸν ἐλέφαντα ἄγων ἀπ' Αἰθιοπίας.

b) Un texto análogo ⁴⁶ se encuentra en una inscripción gra-

⁴⁰ *Illuminierte Papyri, Pergamente und Papiere*, Wien, Holzhausen, 1992, p. 33 y n. 49.

⁴¹ Citado por Ulrike Horak, *loc. cit.*

⁴² André Bernard-Olivier Masson, "Les inscriptions grecques d'Abou Simbel", *Rev. Ét. Grec.* 70 (1957), pp. 1-46.

⁴³ *SB* VIII 10019, 8 (nueva edición de *SB* 4157 y 4158).

⁴⁴ Cf. Louis Robert, *Villes d'Asie Mineure* (1935), quien señala que en dos textos de Apollonis un Πρωτόμαχος Φιλοξένου Ἰνδός y una Κλαυδία Ἰνδῆ inclinan a pensar que es más un segundo nombre que un étnico (tomado de Bernard I p. 310 y n. 11).

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 310.

⁴⁶ Lepsius, *Denkmäler*, vol. VI, p. 81; *SB* 8648 lectura Σοφονίνδος [sic], cf. Index, Personennamen, p. 445. Reed. Salomon, *op. cit.*, N^o 3, pp. 735-736.

bada en un altar erigido en un templo sobre una de las rutas caravaneras entre Apollinopolis Magna y Berenice:

Πανὶ Εὐόδῳ
καὶ Ὑπηκόῳ
Σόφων Ἰνδός
ὑπὲρ αὐτοῦ.

La misma dedicatoria a Πανὶ Εὐόδῳ la encontramos en el primer documento que hace referencia al ἐπιστράτηγος καὶ στρατηγὸς Θηβαΐδος, el encargado de mantener la seguridad de las rutas comerciales entre los puertos del Mar Rojo, a las que arribarán las mercancías procedentes de la India, y el valle del Nilo. La inscripción ⁴⁷ es del año 130 a. C. y fue erigida por un cierto Sotérico.

c) La N^o 20 ⁴⁸ menciona a Κράτερος Λευκάρου un cazador de elefantes, ἐλεφαντοθήρας.

d) En la N^o 27 ⁴⁹ encontramos a Ἀρίστων Τιμοδώρου, un chipriota de Kuros que también se dedica a la caza de elefantes.

La presencia de los cazadores de elefantes no es rara en Egipto. Ellos, como los cazadores de pájaros, han podido pertenecer a formaciones paramilitares. Los elefantes, de origen oriental, caracterizaron las guerras de la época helenista y ya los primeros Ptolomeos utilizaron elefantes del África y de la India.

Finalmente tendremos en cuenta dos papiros literarios de este período: el *P. Oxy.* 1380 y el *P. Oxy.* III 413.

10. *P. Oxy.* XI 1380.

Este papiro de comienzos del s. II d. C., contiene una larga invocación (ἐπίκλησις) a Isis. Sin duda, fue escrito por un sacerdote de la diosa, tal vez en Oxirrincó, donde tenía un templo propio, o más probablemente en Menfis.

La invocación se divide en dos partes. La primera se refiere a la diosa por su bien conocida capacidad de πολυώνυμος y de una elaborada lista de sus nombres y epítetos en sesenta y siete ciudades del Delta de Egipto y en cincuenta y cinco

⁴⁷ V. nota 26, 47.

⁴⁸ Lepsius, *Denkmäler*, XII, B1. 98, Nr. Gr. 526; SB 4151.

⁴⁹ Lepsius, *Denkmäler*, XII, B1. 98, Nr. Gr. 526; SB 4144.

ciudades o países en otras partes del mundo. La segunda sección comienza con una enumeración similar, dependiendo del *ἐπικαλούμαι σε* que debe de haber estado en el encabezamiento del papiro, parte hoy perdida, y luego se convierte en un himno a la diosa (l. 142-298).

En primer término nos interesa considerar la l. 103:

ἐν Ἰνδοῖς Μαίαν

Si bien muchas de las identificaciones de Isis con otras divinidades no eran ya familiares, una de las nuevas es precisamente ésta, con *Maia*, sobre cuya identidad existen diversas teorías.

Grenfell y Hunt, los editores de este papiro, no son muy explícitos en este punto. Sólo se refieren a la mención de *Maia* en la l. 39, donde la identifican con la madre de Hermes, y a la de la l. 103, que vinculan con la l. 226, en la que aparece el Ganges, y donde señalan que hasta el hallazgo de este papiro no se tenían noticias de que el culto de Isis hubiese llegado a la India.

B. A. van Groningen⁵⁰, en su tesis doctoral del año 1921, *De papyro Oxyrhynchita 1380*, considera que esa *Maia* de la línea 103 es Maya = madre de Buda. Por distintas vías —agrega— habría llegado el conocimiento de la India, inclusive de su religión, al occidente greco-romano: los viajes comerciales, los embajadores enviados por Ptolomeo Filadelfo, la propaganda de Ashoka⁵¹, etc.

Stein, quien rechaza la posibilidad de que *Maia* aluda a la madre de Buda remarca que la intención del autor del papiro que nos ocupa no es dar cuenta de la expansión del culto a Isis, sino la de asociar a distintas deidades femeninas de diversos lugares con Isis. Compartimos esta idea, precisada ya por van Groningen⁵² cuando distingue casos en que el autor equipara con Isis deidades que tienen los mismos atributos que ella pero distinto nombre, y casos en que equipara a Isis con otras divinidades por el solo hecho de tratarse de las divinidades femeninas de mayor importancia. Ello no implica, para

⁵⁰ Citado por Stein, *op. cit.*, p. 43 y nota 36.

⁵¹ Menciona como una prueba de esas relaciones el *P. Oxy.* III 413, que estudiaremos más adelante.

⁵² Pp. 72 ss., citado por Stein, *op. cit.*, nota 40.

van Groningen, reconocer la existencia de un culto a Isis en India: "Cave igitur ne nostro textu fretus pronunties Isidis cultum in Indiam pervenisse"⁵³.

Stein rechaza la equiparación *Maía* = madre de Buda por las siguientes razones: a) No hay pruebas de un culto a Isis en la India, tales como inscripciones, monedas o esculturas; b) los epítetos de la diosa, por ejemplo *Στρατία* entre las Amazonas, harían esperar que en cada lugar Isis reciba un nombre nativo, es decir original de ese lugar, y que se corresponda con las características del pueblo que la recibe, lo que no siempre sucede; y c) en el papiro, *Maía* aparece vinculada con otros lugares, además de India:

39 δῖτην· ἐν Ἄ[θ]ρίβ[ι] Μαίαν, ὀρθωσίαν ἐν

41 ἐν τοῖς

42 Βουκολέυσι Μα[ί]αν·

116 ἐν Βηρυτῷ Μεαν· (*lege* Μαίαν, ed.)

Si hay que suponer que todas las veces que ocurre *Maía* en el papiro se hace referencia a una misma diosa, no puede ser la madre de Buda, ya que es imposible pensar en un culto a la madre de Buda en Beirut. Otra posibilidad que considera Stein es la de que *Maía* sea la madre de Hermes, y siguiendo a Weizsäcker en Roscher II 2234 y 2235 plantea que en Grecia fue siempre una figura ilusoria, de la que no poseemos referencias en el arte ni noticias de un culto. La identificación de Isis con esta *Maía* es posible por la temprana identificación de Hermes con Horus.

Plantea entonces Stein que tal vez Isis y *Maía* son la concepción de la madre Tierra, *Mâ* y se ha producido una confusión de nombres.

Stein concluye proponiendo que por el hecho de tener Isis una pluralidad de nombres y de formas podría tener su paralelo en la diosa india *Durga*. Ambas tienen en común la *δύναμις* de las mujeres, es decir la *sakti* de *Durga*.

En suma, en tanto Stein propone una relación entre el mundo greco-romano y el hinduismo, van Groningen se inclina por una relación con el budismo, lo cual no parece tan sorprendente como algunos críticos pensaron en su momento⁵⁴.

⁵³ P. 76, citado por Stein, *op. cit.*, nota 40.

⁵⁴ Norden, en su *Die Geburt des Kindes*, p. 112, nota 2, comenta:

Contemporánea de este papiro es, en verdad, la primera mención del nombre de Buda (Clemente de Alejandría, *Strom.* I, XV 71). Antes hubo algunas referencias a “sarmanes” como supuestos monjes budistas en oposición a los “brahmanes”, monjes hinduistas, pero ninguna de ellas parecía establecer con claridad la diferencia entre ambos; “sarmanes” parece tomado con el sentido más amplio de monje mendicante (Megasth. en Str. XV 1, 60).

Si nos limitáramos a las menciones literarias podríamos concluir que mientras el budismo conquistaba millones de adeptos en India, Irán, Japón, China, Indochina y Tibet, el mundo griego permanecía sordo a su influencia. Pero sabemos que no fue así. La propaganda religiosa de Ashoka había llegado a los griegos, como lo prueban las inscripciones griegas antes mencionadas. El budismo de Menandro, en el reino greco-indio de Bactria, es evidente. Menandro, bajo el nombre de Milinda, fue el coprotagonista de una de las obras no canónicas más famosas del budismo, el *Milindapaña*. No sólo los reyes griegos sino sus súbditos abrazaban el budismo. De esto dan testimonio las inscripciones de Narik, Junar y Karle. Ya fuera por los misioneros indios que efectuaban peligrosos viajes, o a través de viajeros griegos, que regresaban a su patria convertidos, tras haber residido en la India, el budismo llegó a las poblaciones helenísticas⁵⁵, a pesar del silencio de los literatos.

Una causa de este silencio puede residir en el hecho de que los escritores posteriores a Alejandro copiaron sólo lo

“Die größte Überraschung dieses ungewöhnlich interessanten Papyrus ist die Zeile 103: man rufe Isis an ἐν Ἰνδοῖς Μαῖαν. Maya, der Mutter Buddhas, auf einen Papyrus etwa hadrianischer Zeit – early second century – zu begegnen ist doch geradezu sensationell und wird wohl noch viel erörtert (hoffentlich nicht mißbräuchlich verwertet) werden: die Englischer Herausgeber weisen auf Zeile 233 hin: σὺ τῆς γῆς κυρία... πλημύρραν ποταμῶν... ἄγεις καὶ τοῦ ἐν Αἰγύπτῳ Νείλου, ἐν δὲ τῇ Ἰνδικῇ Γάγγου” (sic).

⁵⁵ Cf. S. Lévi, “Le bouddhisme et les grecs”, *Mémorial...*, pp. 204-213; H. de Lubac, *La Rencontre du Bouddhisme et l'Occident*, Paris, Aubier, 1952; R. Vofchuk, “Primeras menciones del Budismo en el mundo greco-latino”, *Revista de Estudios Budistas* (México) II (1991), pp. 117-137 y “Budismo y mundo greco-latino: el *Milindapaña*”, *Actas de las VI Jornadas de Estudios Clásicos*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina, 1991, pp. 199-208.

que habían dicho sus cronistas. Por eso como Alejandro no había encontrado un budismo floreciente, lo ignoraron.

O bien podemos pensar que la propaganda budista estaba dirigida a las clases bajas del helenismo, de gustos orientalizantes, y dichos escritores no eran precisamente los intérpretes de esas capas sociales.

Hay por lo tanto suficientes razones, creemos, como para aceptar que en Egipto pudieran conocerse, en el momento de la redacción del papiro que nos ocupa, los principales aspectos de la religión budista.

Quedaría aún por explicar el cómo y el porqué de la ecuación Isis = Maïa = Maya. Es evidente que el autor de esta invocación desea ver a su diosa triunfante en todos los rincones del mundo, incluso en India. Para ello era suficiente, al menos en su obra, identificarla con alguna divinidad de importancia de la religión local. Si conocía el budismo, la elección pudo ser fácil: Maya, la madre de Buda. Según el mismo Stein (p. 45), la importancia de Maya reside en ser la madre de Buda; se la nombra en el período anterior y posterior al de dar a luz. ¿E Isis? El nombre Isis significa ordinariamente trono, de donde se la considerará luego madre del soberano, y se la representaba como una mujer sentada con un niño en falda. En la V Dinastía se la relacionó con Osiris y Horus. Es ella quien oculta a Horus de Seth. Su culto se extendió, junto al de Osiris, por todo Egipto, y empezó a superarlo en la segunda mitad del s. I a. C. Pero ya antes fue vinculada con Min de Achnim como "diosa madre".

Proponemos, entonces, la siguiente explicación:

EGIPTO		GRECIA		INDIA
Isis	>	Maïa	> *	Maya
madre del soberano				
madre de dioses		madre de Hermes		madre de Buda

La otra referencia a la India se encuentra en la segunda parte de la invocación:

σ]ὺ τῆ[ς] γῆ[ς] κν|ρία
 α.ρ[...πλή]μμυραν ποταμῶν
 τ[.]...[.]η ἀγεις· Καὶ τοῦ ἐν Αι-

* Influido tal vez por la similitud fonética entre Maïa y Maya.

225 γύπτῳ Νε[ίλο]ν, ἐ[ν δ]ὲ Τριπόλει Ἐλευθέ-
ρου, ἐν δὲ τῇ Ἰνδικῇ Γάγγου

Isis era considerada una diosa benefactora, identificada con Abundancia y Fortuna. En particular, era la diosa de los mares y ríos y la protectora de marineros y viajeros, como se desprende del texto mismo (cf. l. 61, 69, 74 y 121-123). Su principal preocupación la constituía el Nilo (l. 125-126), pero aquí se vinculan con él el Eleutherus y el Ganges. El texto está lamentablemente deteriorado, pero parece estar fuera de duda que Isis es quien causa la crecida de los ríos y por lo tanto la que permite la vida en los países que ellos bañan.

Se plantea también el problema de la equiparación del Eleutherus con los otros dos grandes ríos. El comentario de los editores no aclara este punto⁶⁶; señalan solamente que la mención del Eleutherus permite ubicar la Trípolis de la línea 98: ἐν Τριπόλει ὀρθωσίαν⁶⁷ en Fenicia, al norte de Berytus (Beirut). Stein (p. 43) afirma que en realidad la relación esperada sería entre el Nilo y el Indo, por similitud de fauna y de régimen.

11. P. Oxy. III 413.

Este papiro, del s. II d. C., contiene, según algunos estudiosos⁶⁸, dos composiciones literarias, una farsa y un mimo, mientras que según otros⁶⁹, se trata de una obra unitaria.

Nos interesa el fragmento que los editores del papiro consideran una farsa. La heroína, Charition, víctima de un rapto por parte de piratas (tema frecuente en la novela griega), cae en manos de un grupo de bárbaros, cuyo rey, supuestamente indio, quiere sacrificarla en homenaje a la Luna. Charition

⁶⁶ "The Eleutherus was quite a small river, and that it should be placed on the same level of sanctity as the Nile and Ganges is remarkable" (p. 220).

⁶⁷ Estrabón (XVI 753 ss.) habla de una localidad llamada Orthosia entre Trípolis y el Eleutherus.

⁶⁸ Cf. B. P. Grenfell and A. S. Hunt (edd.), *The Oxhyrhynchus Papyri*. Part III, nº 413, London, E.E.F., 1903 (*editio princeps*); Schubart, *Einführung in die Papyruskunde*, Berlin, 1918; E. A. Barber, "The later Greek mime", *New Chapters in the History of the Greek Literature*, edd. Powell-Barber, Oxford, 1921, pp. 120-123.

⁶⁹ Cf. S. Sudhaus, "Der Mymus von Oxhyrhynchos", *Hermes* 41 (1906), pp. 247-277; Grusius, *Herondae Mimiambi*, Teubner, 1914⁶.

es rescatada por su hermano ⁶⁰, y es esta escena la que reproduce el texto conservado en el papiro.

Acerca de la relación entre la India y Occidente son significativos los siguientes aspectos: la veneración de la Luna, a la que se le ofrecen sacrificios humanos, el poder embriagador del vino y la intención del autor de imitar una lengua bárbara.

Aunque en la India nunca existió un culto formal a la Luna, ni hubo devotos exclusivos de ella, su presencia es constante en la tradición popular ⁶¹. Grandes deidades, Indra, Agni, Varuna y Mitra, fueron identificadas con sus fases. Para algunos pueblos es una deidad masculina, para otros aparece asociada con el sol, como su esposa ⁶².

La existencia de sacrificios humanos es un hecho indiscutible ⁶³, desde la época védica. Según el *Rig Veda* (X 90), la creación surge del sacrificio del *purusha* u hombre primordial.

Si bien en algunos casos no se llegaba a inmolar a las víctimas, sino que se las liberaba al finalizar la ceremonia, en otros, como en el rito *purushamedha* la matanza se hacía efectiva.

El budismo, coherente con su ideal de no violencia (*ahimsa*), rechaza totalmente la realización de cualquier sacrificio. No sucede lo mismo con el tantrismo, a partir de cuyo auge en el s. VI estas matanzas rituales se acentuaron, en especial en honor de la diosa Kali.

⁶⁰ Para la relación entre este argumento y la obra de Eurípides (*Ifigenia en Táuride* y *El Cíclope*) cf. Page, *Greek Literary Papyri*, Cambridge (Mass.), London, Harvard University Press; William Heinemann, 1942, pp. 336-337. Para una posible vinculación con Jenofonte de Efeso, cf. *P. Oxy*, III 413, Introducción.

⁶¹ Cf. W. Crooke, *The popular Religion...*; A. Geden, "Sun, Moon and Stars (Hindu)", J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edimburg, T. and T. Clark, 1964; E. Hopkins "Soma", Hastings, *op. cit.*, XI, pp. 685-687.

⁶² Cf. Ctesias de Cnido (Phot, *Bibl.* 46a 14) y Pseudo Callisthenes (*Epistula Alexandri ad Aristotelem* III 17, 27 ss.).

⁶³ Cf. F. Tola - C. Dragonetti, "Sacrificios humanos en la India", *Yoga y mística*, pp. 216-230; E. Gait, "Human sacrifice", Hastings, *op. cit.*, VI, pp. 849-853; A. Sommerville, *Crime and Religious Beliefs in India*, Calcutta, Thaker Spin & Co., 1968; A. B. Keith, *The Religion...*

A pesar de las actuales prohibiciones, los sacrificios continuaban vigentes, respondiendo a diferentes objetivos: adquirir riquezas, poder, asegurar la firmeza de una construcción, conseguir buenas cosechas, etc.

El desconocimiento del vino en la India⁶⁴ es un factor importante en el texto del *P. Oxy.* 413. De los "indios", una vez embriagados, se puede obtener lo que no hubieran entregado en estado de sobriedad. Dos autores griegos han aludido a esta circunstancia: Duris de Samos (*F.G.R.H.* IIa 146) y Polieno (*Strategica* o *Stratagemata* I 1 ss.): Dioniso recurre al vino para conquistar a los indios.

El mito de Dioniso en la India fue muchas veces tratado por autores griegos y latinos⁶⁵, no siempre con el mismo enfoque del papiro. Megástenes presenta a Dioniso como un héroe cultural que conquistó la India sin que nadie se le opusiera, fundó ciudades, promulgó leyes, enseñó a sembrar la hiedra, el laurel, el mirto, el higo y los frutos, especialmente la vid, y a preparar el vino. Fundó un culto religioso y fue considerado un dios. (Diod., *Bibl. Hist.* II 38, 3-6; Arriano., *Ind.* V 8-9; VII 2-9). Virgilio (*En.* VI 801-805), Horacio (*O.* II 13-17) y Propertio (III 17, 22), consecuentes con el sueño imperial romano, brindan la imagen de un Dioniso guerrero, triunfante en la India.

En lo que se refiere al lenguaje utilizado por el rey bárbaro y su gente (y en algún caso, como en las líneas 75 y 79-80, también por un acompañante del hermano de Charition),

⁶⁴ Cf. Om Prakash, *Food and Drinks in Ancient India*, Delhi, Oriental Booksellers, 1961; R. Vofchuk, *Megasthenes y la religión...*; S. Hartman, "Dionysos and Heracles in India according to Megasthenes a counter argument", *Temenos* I (1965), pp. 55-64; A. Dahlquist, *Megasthenes and India Religion*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1962.

⁶⁵ Duris de Samos, *F.Gr.H.* IIa 146; Filarco (en Plutarco, *Isis et Osiris* 29, 362b; Eratóstenes, en Arriano, *Anab.* V, III 1 ss.; Alejandro Polyhistor, en Clemente de Alejandría, *Strom.* III 6, 60, 2; Diodoro Sículo, *Bibl.* I 19, 6-8, III 63, 2-5, IV 1, 6-7 y 3,1, V 1-2; Virgilio, *Aen.* VI 801-805; Propertio, *Eleg.* III 17, 22; Ovidio, *Ars Amatoria* I 188 ss. *Met.* IV 11 ss; IV 604; XV 413; *Fast.* III 465. *Epist. ex Ponto* IV 8, 61; Estrabón, *Geogr.* XV 1, 7, 8-9; III 5,5, 5-6; Pomponio Mela, *De chorographia* III 66; Q. Curcio Rufo, *Hist. Alexandri Magni* III 10; VIII 10; IX 2, 4, 8, 10; Séneca, *Phaed.* 753; *Herc.* Oet. 40 ss.; Lucano, *De bello civ.* VIII 800; Plinio Sec., *Nat. Hist.* IV 39; VI 49, 59, 76, 79, 89; VIII 95.

no se ha logrado hasta ahora una identificación segura, Grenfell y Hunt ya señalaban: "The language is no doubt to a large extent of an imaginary nature, but it may include some genuine non-hellenistic elements"⁶⁶.

La misma línea de interpretación es compartida por Barnett⁶⁷, en parte, y por Page⁶⁸: "In any case, the ancient audiences, of course, would not have understood a syllable of the jargon; they merely rejoiced in the exquisite humour of polysyllabic nonsense".

Otros estudiosos han intentado identificar esa lengua bárbara sin que se haya llegado hasta ahora a conclusiones definitivas. Así, Grierson⁶⁹, quien postula una posible relación con el pali tardío o con un antiguo prácrito; Hultsch⁷⁰, quien propone el kanarese; Barnett⁷¹, que considera que podría tratarse de un dialecto indio-ario o dravídico; Sāma Sāstri⁷², quien apoya a Hultsch, y Narasimhāchārya⁷³, quien adopta una actitud dubitativa con respecto a la tesis de Hultsch. Rice⁷⁴ sostiene que deben continuar las investigaciones quienes estén familiarizados con lenguas del oeste de la India, por ejemplo el tuli o el konkani, así como con los prácritos usados más al norte y el pali. Postula además que el papiro podría incluir sólo las partes correspondientes a algunos actores, con los fragmentos que pudieran darles pie para sus intervenciones. Le parece posible, y de ningún modo inverosímil, que los pasajes largos, en especial el del rey, fueran dichos en escena por indios nativos, llevados a Egipto a través del mar. Las razones de que esos pasajes estén escritos en griego podrían

⁶⁶ *Op. cit.*, p. 43.

⁶⁷ L. D. Barnett, "The Alleged Kanarese Speeches in P. Oxy. 413", *JEA* 12 (1926), pp. 13-15.

⁶⁸ *Op. cit.*, p. 337.

⁶⁹ Citado por Grenfell y Hunt, p. 55, nota a la l. 83.

⁷⁰ E. Hultsch, "Zum Papyrus 413 aus Oxyrhynchos", *Hermes* 39 (1904), pp. 307-311.

⁷¹ *Op. cit.*, p. 15.

⁷² Citado por E. P. Rice en P. Oxy. III. "Notes on the proposed identification of the Foreign Language in No. 413 with Kanarese", *New Chapters in the History of the Greek Literature*, edd. Powell-Barber, Oxford, 1929, pp. 215-222.

⁷³ E. P. Rice, *op. cit.*, p. 222.

⁷⁴ *Op. cit.*, p. 221.

ser que esa lengua bárbara fuera ágrafa o que los actores indios fueran iletrados. Salomon⁷⁵ sugiere la posibilidad de que se trate de una lengua dravídica.

Los testimonios estudiados constituyen referencias que, a pesar de ser escasas y fragmentarias, son sumamente valiosas; demuestran que el conocimiento de la India se hallaba bastante extendido en el período romano, ya que, si bien varias provienen de ese gran centro que fue el noma Arsinoite, variados y distantes unos de otros han sido los lugares donde dichos testimonios fueron encontrados. Por el contenido de los mismos queda claro que los habitantes de Egipto no sólo habían tenido contacto con las mercancías indias, sino también con el pueblo indio, sus costumbres y sus creencias.

Asimismo son indicadores de la importancia del floreciente comercio entre Occidente y la India a través de Egipto y brindan al especialista en cruce de culturas otro nivel de información, distinto del provisto por historiadores, geógrafos o poetas. Por un lado, como no podía ser de otra manera, los papiros documentales y las inscripciones dan cuenta de hechos históricos puntuales, cotidianos; por otro, los papiros literarios reflejan ya no los principios doctrinarios del brahmanismo, sino la religión popular y el pensamiento mítico de la India.

⁷⁵ *Op. cit.*, pp. 733-734.

¿MENANDRO EN ABEL SÁNCHEZ?
UNA INVESTIGACIÓN SOBRE LA TRADICIÓN GRIEGA
Y LA PAREMIOLOGÍA EN UNAMUNO

PABLO A. CAVALLERO

En la vastísima obra de don Miguel de Unamuno hay ciertos temas recurrentes cuya enumeración no es novedosa: España, la inmortalidad, la fama, la gloria, la antinomia vida-conocimiento, las pasiones humanas. En las novelas que él prefirió denominar 'nívolas' para señalar las libertades que se tomaba frente a los rasgos tradicionales del género, es muy común hallar que los personajes representan, en realidad, pasiones; es decir, son encarnaciones concretas de un sentimiento espiritual. Y el caso de *Abel Sánchez* es, quizás, el más evidente en este aspecto, pues la envidia constituye declaradamente el tema de la obra y el centro vital de sus personajes principales¹.

La crítica especializada reconoce que Unamuno está presente en su obra de manera mucho más clara y gravitante que lo que es común en cualquier autor respecto de su escrito. *Niebla*, por ejemplo, ofrece la audacia de presentar al mismo don Miguel como personaje-autor a quien cuestiona el personaje literario, Augusto Pérez. En *Abel Sánchez* es posible hallar la presencia de Unamuno primeramente en el hecho de articularse la novela sobre el entramado de una confesión escrita por Joaquín Monegro, creatura novelesca que parece tan impactada por el asunto de Caín como el mismo Unamuno².

¹ "Una historia de pasión" es el subtítulo de la obra (1917). Ya en 1909 Unamuno había escrito su ensayo *La envidia hispánica*.

² Cf. Carlos Clavería, "Sobre el tema de Caín en la obra de Unamuno", en *Temas de Unamuno*, Madrid, Gredos, 1953, pp. 97-129, espec. 111. Que Joaquín representa a Caín y se suele identificar con él, es evidente; Agacir llama al personaje "Caín Monegro" en "Releyendo a Unamuno: el fratricidio de Monegro", *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno XIV-XV* (1964-1965), pp. 69-72. Unamuno confesó el peso de lo autobiográfico en *Abel Sánchez*: cf. *Comentarios quevedianos II* "Invidiados y invidiosos", *Obras completas*, Madrid, Escelicer, 1967, III

Comentemos de paso: suele afirmarse que las únicas conexiones directas que esta última novela ofrece con el episodio bíblico de la envidia de Caín por Abel, son las referencias al *Cain* de Lord Byron, el cuadro que el personaje Abel Sánchez pinta con el asunto del fratricidio, y el nombre mismo que tiene ese personaje y que da título a la novela. Sin embargo, creemos que existe otro nexo que, a la vez, se relaciona con la identificación tan frecuente del autor con el hombre literario que él crea. 'Caín' y 'Joaquín' conforman un homeoteleuto que los conecta fónicamente, pero además, si escribimos el nombre de Monegro como IOAKIN o YOAKIN, podemos encontrar en él un anagrama de YO-CAÍN³. Si Unamuno pensó en esto cuando eligió el nombre de su personaje, se confirma también en este recurso la asimilación del sabio envidioso con el erudito escritor⁴, asimilación generalmente aceptada⁵. Por otra parte, si don Miguel manifestó el fondo autobiográfico de la obra en cuanto al tema central, también lo sugirió en uno de sus frecuentes juegos entre literatura y realidad. En el cap. XXXI de *Abel Sánchez* dice de Joaquín:

"Y se regodeaba a solas pensando que si él acertaba aquel retrato literario de Abel Sánchez, le habría de inmortalizar a éste más que todos sus propios cuadros, cuando los comentaristas y eruditos del porvenir llegasen a descubrir, bajo el débil velo de la ficción, al personaje histórico"⁶.

1064. J. L. Abellán, en su edición de *Abel Sánchez* (Madrid, Castalia, 1985) considera que la declarada admiración de Unamuno por Joaquín = Caín, corrobora la identificación del autor con el personaje (Introducción, p. 41).

³ La grafía latina *Joacim* o *Joakim* y más aún la griega 'Ιωακίμ sugieren esta posibilidad. Cf. J. Perin, *Onomasticon totius latinitatis*, Patavii, Typis Seminarii, 1913-1920, vol. II 24 b y c.

⁴ Cf. edición de Abellán, p. 18: "la referencia simbólica al mito bíblico nos viene dada por el pintor —Abel Sánchez— mientras en el nombre de su oponente —Joaquín Monegro— no aparece tal referencia".

⁵ Cf. Robert L. Nicholas, *Unamuno narrador*, Madrid, Castalia, 1987, n. 10 al cap. II (p. 141): "La identificación de Unamuno con Joaquín es más clara de lo que se suele suponer, pues la edad de Joaquín al comenzar su *Confesión*, cincuenta y cinco años —véase el capítulo XXXI—, es aproximadamente la edad que tendría Unamuno al publicar *Abel Sánchez*".

⁶ P. 148 de la edición de Abellán; cf. también n. 77.

¿No hay allí una invitación del escritor a que los estudiosos de su obra descubran, “bajo el débil velo de la ficción”, que Joaquín Monegro es el “personaje histórico” Miguel de Unamuno? El personaje dice que escribe la *Confesión* para que su hija conozca al padre (cap. XIII): ¿no escribe Unamuno la *nívola* para que nosotros lo conozcamos más profundamente, y para que hasta lo compadezcamos y queramos, como Joaquín pretende de la destinataria del escrito? Sin embargo, y puesto que Unamuno concibe la envidia como un flujo y reflujo de sentimiento entre el envidioso y el envidiado, también en Abel hay rasgos del escritor: Joaquín es un hombre de conocimiento, como Unamuno, pero Abel es un hombre de vida, como quiere ser, y es, don Miguel; Joaquín narra cuentos a su nieto, como Unamuno narra sus novelas, pero Abel hace dibujos para el niño, como Unamuno dibuja la portada para la primera edición del *Abel Sánchez*. La dicotomía envidioso-envidiado puede ser en su fondo una unidad, como la pareja Joaquín-Abel puede repartir entre sus miembros características personales del autor único.

Esta presencia del autor en la obra puede hallarse, entonces, tanto en la expresión de su filosofía de vida como en la aparición descubierta o velada del ‘yo’ del escritor. Pero también se la encuentra —y esto nos interesa particularmente aquí— en el reflejo del oficio mismo de Unamuno.

Se sabe que don Miguel, doctorado a los veinte años, fracasó en las pruebas de oposición para la cátedra de Psicología, Lógica y Ética, para la de Metafísica y dos veces para la de Latín. Es sabido también que sí obtuvo Unamuno la cátedra de Griego (1891) y que en su carrera como profesor universitario alcanzó el rectorado de Salamanca en dos períodos (1900-1914 y 1931-1936)⁷.

Su oficio de helenista se manifiesta en la obra literaria, por ejemplo, cuando añade a su *Vida de don Quijote y Sancho* un “Vocabulario” final, con ciertos comentarios de lengua, y pide disculpas por no poder sustraerse a su labor de filólogo aunque sea para señalar esas “gramatiquerías poco quijotes-

⁷ Cf. M. García Blanco, “Don Miguel y la Universidad”, *Cuadernos de la Cátedra M. de Unamuno XIII* (1963), pp. 13-22.

cas"⁸. Porque Unamuno, que mantuvo la cátedra de Lengua y literatura griegas, también desempeñó desde 1900 la de Filología comparada del latín y el castellano, y la riqueza léxica era un importante objetivo de su método docente, tanto para el español como para el griego, según expuso en alguna conferencia⁹. Ciertamente la lengua española castiza, arcaica y dialectal fue una pasión en este erudito, y la relación entre su uso artístico y el pensamiento del escritor es semejante a la que se observa en la lengua de Salustio, por ejemplo, y merecería un estudio más profundo. Pero junto a lo hispánico, lo griego está presente en toda la obra unamuniana y de diversas maneras, ya sea en alusiones al mundo helénico como en citas concretas que, según el género del escrito, aparecerán en su original o traducidas. Tomemos unos ejemplos al azar de entre los distintos géneros cultivados por don Miguel¹⁰.

En el ensayo *Vida de don Quijote y Sancho* hallamos alguna alusión a la cultura griega antigua, como "Tela de Penélope y tonel de las Danaides es lo más de tu azotina, Sancho" (II 71, p. 232)¹¹, pero también hay citas textuales. Cuando en el cap. I, 26 reproduce el evangelio de *Marcos* 3, 20-21, incluye la frase *οἱ παρ' αὐτοῦ* (p. 90); en el II 74 transcribe los versos 579-580 del canto VIII de la *Odisea* (p. 236):

τὸ δὲ θεοὶ μὲν τεύξαν, ἐπεκλώσαντο δ' ὀλέθρον
ἀνθρώποις, ἵνα ᾗσι καὶ ἔσσομένοισιν αἰοιδῆ

⁸ Espasa Calpe (Austral 33), novena edición, p. 250.

⁹ Cf. García Blanco, art. cit., p. 31.

¹⁰ Grace Megwinoff se ocupó de "El pensamiento griego en la obra de Unamuno", *Letras de Deusto* 7/14 (1977), pp. 179-190; señala la cita constante del Nuevo Testamento en *La agonía del cristianismo*, la utilización del método socrático de persuasión y el concepto de pedagogía como amor, entre otras conexiones; al preguntarse por qué lo griego atrajo tanto a Unamuno, responde: "Se trata, pues, del hombre de carne y hueso, de lo humano originario, del hombre medida de todas las cosas, de sus pasiones estudiadas ya por los antiguos trágicos, de su relación con la divinidad y leyes sociales explicadas por los filósofos. Igualmente busca Unamuno solución a los problemas sociales y tal vez la antigua democracia ateniense, de que luego hablara Machado, le ofrece un modelo imitable" (p. 179). Algunas observaciones pueden hallarse también en el cap. "El mundo clásico de Miguel de Unamuno", en M. García Blanco, *En torno a Unamuno*, Madrid, Taurus, 1965, pp. 79-130.

¹¹ Remitimos a la edición citada en nota 8.

[este (destino) lo hicieron los dioses e infligieron la muerte / a los hombres para que también los venideros tuviesen cantares].

Y del primer poema homérico cita el v. I 271 (cap. II 74, p. 248):

καὶ μαχόμεν κατ' ἐμ' αὐτὸν ἐγώ
[y yo combatía contra mí mismo]

citadas estas que, como las que aparecen en otras obras, apoyan siempre el pensamiento planteado por Unamuno. Asimismo, en *Del sentimiento trágico de la vida* expone el concepto griego de inmortalidad (cap. IV, pp. 51-52)¹², presenta la idea esquilleana de que los dioses juegan con los hombres (X 184), hace alusiones a la *Odisea* (III 44 y X 174) y traduce un pasaje de las *Nubes* de Aristófanes (VII 113). Pero además todo el ensayo está sembrado de citas de filósofos, poetas, historiadores, oradores y textos sagrados griegos¹³, como de palabras aisladas a las que añade la traducción, excepto en el último caso: ὄντως ὄν (p. 220)¹⁴.

Si pasamos a la lírica, tampoco faltan en ésta referencias a la cultura literaria griega:

“En tanto la Odisea / montes y valles de mi pecho orea / de sus ficciones con la rica trama / preparándome al sueño” (*Al amor de la lumbre* vv. 6-9).

“Heródoto me ofrece rica cilla / del eterno saber, y entre acertijos / de la Pitia venal...” (*Dulce silencioso pensamiento* vv. 3-5)¹⁵.

También el teatro, “por mi profesional familiaridad con

¹² Las indicaciones de página corresponden a la edición de Austral nº 4.

¹³ Aristóteles I 9 y 11, II 25 (*Metaf.*), VII 112 (*Física*), VIII 127 (*Metaf.*), X 174 (*Ética*); Platón III 36 y 41, X 163 (*Fedón*); Plotino X 173; Jenofonte II 30; Heródoto VII 110; Píndaro III 37; Atanasio IV 54 y 55; Demóstenes VIII 134; el Nuevo Testamento VI 95 (Marcos), VIII 132 (Lucas), IX 142, 158, 181 (epístolas paulinas), III 43 y 44 (Hechos).

¹⁴ δόγμα V 74; σκεπτικός V 75; φύσις ἡ κόσμος VII 112; ἄνθρωπος, ἀνὴρ, γυνή, θεότοκος, πνεῦμα VIII 132; θεός VIII 134; πίστις πείθω IX 143; ἔκστασις X 170.

¹⁵ De *Rosario de sonetos líricos*, Austral nº 601, p. 65.

¹⁶ Discurso pronunciado en el Ateneo de Madrid (25-III-1918).

los trágicos griegos" dice Unamuno¹⁶, ofrece rastros de su erudición helénica. Claro es que el género no admitía que los vocablos o las frases en griego apareciesen en el diálogo de los personajes; pero en *La esfinge* hallamos como epígrafe un pasaje de la *Epístola a los Romanos* 8, 6:

τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη. Ἐπιστ. Παύλου πρὸς Ῥωμαίους η' ζ
[pues el sentimiento de la carne es muerte, pero el sentimiento del espíritu es vida y paz].

En la introducción a *Fedra*, cuando enumera los personajes del drama y menciona a "la nodriza de Eurípides" aclara entre paréntesis "(τροφός)", con lo cual remite al tradicional personaje casi 'tipo' del teatro antiguo. En esta misma obra incluye una alusión a la mitología griega en las palabras de Marcelo:

"Donde hay enigmas sobre yo; soy incompatible con la Esfinge" (II 9, p. 220)¹⁷.

Si sondeamos en las novelas, tampoco en ellas encontramos citas textuales en su lengua original, que tal vez no serían convenientes para el público al que se dirigía este género, pero de todos modos sí está presente el oficio de Unamuno. "Dicen que lo helénico es distinguir, definir, separar", observa don Miguel en el prólogo a *Niebla*, y poco después hace referencia a los *Recuerdos* de Jenofonte para transliterar el vocablo "Synthérates" y añadir la glosa: "concazador, dice el texto, según don Miguel, profesor de griego"¹⁸. Si sus personajes novelescos (o 'nivolescos', como quiere Unamuno) no pueden lanzar frases en griego en atención a los rasgos con que fueron creados, no están exentos, sin embargo, de una impregnación de helenismo. Eugenia puede decir "la fatalidad; somos juguetes de ella", como apreciación relativamente extendida y no necesariamente de fuente clásica (XX p. 144);

¹⁷ Remitimos a la edición de José Paulino, Madrid, Castalia, 1987. El editor mantiene los errores tipográficos de las publicaciones: por ej. en *La Pluma aparece τροφος* sin tilde y con la sigma inusual a final de palabra; corregimos también el error y las omisiones del texto de San Pablo, que atribuimos a los infaltables desvíos de imprenta.

¹⁸ Remitimos a la edición de Bruguera, Barcelona, 1983.

Augusto puede señalar que “Los vientos de la fortuna nos empujan y nuestros pasos son decisivos todos”, y tal vez no entre en juego allí la idea de la τύχη (VII p. 64); pero la antigua cultura griega aflora en menciones como “Esta mi vida mansa, rutinaria, humilde, es una oda pindárica tejida con las mil pequeñeces de lo cotidiano” (Augusto II p. 37), “En los tiempos homéricos tenían las personas y las cosas dos nombres, el que le daban los hombres y el que le daban los dioses” (Augusto II p. 38), “¡Oh, la asociación lírica de ideas, el desorden pindárico!” (Augusto V p. 50), “...para el cachorrillo, para Orfeo, que así le bautizó” (narrador V p. 57). Y ciertos términos que podríamos denominar “neologismos helenizantes”, si resultan plenamente adecuados en el personaje de Víctor Goñi, que acuña “ginepsicología” (XXV 181), porque él representa al mismo Unamuno en su oficio de novelista, pueden quizás parecer asombrosos en Augusto Pérez, quien afirma que “La manía de viajar viene de topofobia y no de filotopia” (I 33)¹⁹.

Pero si *Niebla* es una novela en la cual la teoría literaria expresa es muy gravitante, no falta en ella la pasión vital que, en Unamuno, siempre está en dicotomía con el conocimiento erudito. Sin embargo, la pasión, como ya se señaló, tiene mayor relevancia en *Abel Sánchez*. Y así llegamos al relato en el que nos interesa destacar, dentro de la presencia de lo griego en la obra de Unamuno, aquello que —creemos— es una cita oculta de Menandro.

En el cap. XXIII de esta novela, Joaquín Monegro conversa con Federico Cuadrado; éste le confiesa ser hijo adul-

¹⁹ Sobre la lengua de Unamuno cf. J. A. Ayala “Unamuno y el lenguaje”, *Humanitas* 8 (1967), pp. 343-356; V. González Martín, “Unamuno lingüista”, *Bol. de la Asoc. europea de Profesores de español* 26 (1981); la tesis parisina de F. Binoit, “Les neologismes dans l'oeuvre d'Unamuno”, y particularmente Milagros Lain, “Aspectos estilísticos y semánticos del vocabulario poético de Unamuno”, *Cuadernos de la Cátedra M. de U.* IX (1959), pp. 77-115, artículo que, aunque limitado a la obra lírica, enumera ciertas características que se dan también en el resto de la producción de Unamuno. En cuanto a que las cosas tenían dos nombres en la época homérica, cf. por ej. el caso del *moly* (*Odisea* X 305), nombre que dan los dioses, y el artículo de J. Calderón-Felices, “Lengua de dioses - lengua de hombres”, *Faventia* IV-1 (1982).

terino, lo cual mueve a Monegro a comentar: "Pero padre no es el que engendra; es el que cría..." (edic. cit. p. 126).

El hecho es que se conserva una sentencia monóstica atribuida a Menandro que Siegfried Jäkel registra con el número 647 en su edición²⁰ y que dice:

Πατήρ ὁ θρέψας κοῦχ ὁ γεννήσας πατήρ

cuya traducción podría ser "Padre es el que cría y no es padre el que engendra". La idea es la misma que la que aparece en *Abel Sánchez*, pero con una leve modificación expresiva.

Por supuesto, la frase puede ser un proverbio general que no derive necesariamente de los textos menandrosos. Hemos revisado, a causa de esta posibilidad, ciertos estudios sobre la paremiología²¹: el *Diccionario de refranes* de Juana Campos y Ana Barella, que se basa sobre obras literarias españolas, no registra esta sentencia ni ninguna similar²²; tampoco la ha encontrado hasta ahora Hugo Bizzarri en sus investigaciones sobre los proverbios y refranes en el medioevo español²³; Eleanor O'Kane, en cambio, registra en sus *Refranes y frases proverbiales españolas de la Edad Media*, la frase "Padre ez il qui mantieni, no il qui ingentre", pero recogida en la tradición yugoslava²⁴. Tal proverbio parece una traducción directa del atribuido a Menandro; no hay, sin embargo, tradición literaria del mismo en España, lo cual ciertamente no es óbice para que pudiese transmitirse también en la península por vía oral.

Para evaluar esto debemos tener en cuenta que la obra unamuniana está sembrada de refranes y proverbios, rasgo que, si tal vez refleja una característica hispánica, no resulta asombroso en un literato que tanto meditó sobre el *Quijote*. Si hacemos una recorrida ligera por los escritos de don Miguel podemos hallar ejemplos como éstos:

²⁰ *Menandri sententiae. Comparatio Menandri et Philistionis*, Lipsiae, Teubner, 1964.

²¹ Agradecemos, en este aspecto, la asistencia que nos brindó el Prof. Hugo Bizzarri.

²² Madrid, Anejo XXX del *BRAE*, 1975.

²³ "Ensayo de una clasificación de proverbios, refranes y sentencias" (inéd.).

²⁴ Madrid, Anejo II del *BRAE*, 1959, p. 176 b; el registro está tomado del trabajo de M. Luria, "Pruverbus", *R. Hi.* LXXIX (130), p. 50.

- “*honi soít qui mal y pense*. Y esto por no estampar ahora y aquí otro proverbio, éste español, mucho más enérgico, pero acaso raye en grosería” (*Del sentimiento trágico* I 22).
- “Podrá decirse, sí, que muerto el perro se acabó la rabia” (*ibid.* VI 88).
- “Nadie puede decir ‘de esta agua no beberé’” (*La venda* 1, p. 163).
- “Dios aprieta pero no ahoga” (*La venda* 2, p. 166)²⁵.
- “¡pero obras son amores y no buenas razones!” (*Fedra* I 3, p. 199).
- “Claro, nadie puede decir ‘de esta agua no beberé’” (*ibid.* I 4, p. 201).
- “A lo hecho, pecho” (*Niebla* III, p. 43).
- “Casarse es muy fácil; pero no es tan fácil ser casado. —Eso pertenece a la sabiduría popular” (*Niebla* IV 47; Liduvina-Augusto).

También hay frases de tono sentencioso que si quizás no son proverbios reproducen el tono normal de la conversación o de las reflexiones íntimas:

- “De la cuna nos viene la tristeza y también de la cuna la alegría” (*Niebla* I 35).
- “Rigen a los hombres y a sus cosas enigmáticas leyes, que el hombre, sin embargo, puede vislumbrar” (*Niebla* VI 60; Fermín).
- “¡Son mentirosos los caminos de la Providencia! —sentenció el anarquista” (*Niebla* IX 69).
- “El amor nace con nosotros cuando nacemos” (*ibid.* III 44; Augusto).
- “Todos somos expósitos” (*ibid.* V 57; Augusto).
- “Es mi hija y no del ladrón; yo la he criado” (*ibid.* XXI 156; Antonio).

Esta última cita contiene la misma idea que la sentencia de la que nos ocupamos, es decir, la relación directa entre crianza y paternidad. Tampoco faltan refranes y proverbios en *Abel Sánchez*:

- “A otro perro con ese hueso” (I 60; Joaquín).
- “Nadie es médico de sí mismo” (XI 92; Joaquín).

²⁵ Remitimos a la ed. de *La esfinge*, *La venda*, *Fedra*, citada en n. 17.

- "Piensa el ladrón que todos son de su condición" (XX 116; Abel).
- "Nunca es tarde si la dicha es buena" (XXIX 143; Joaquina).
- "El casado, casa quiere" (XXX 145; Abel) ²⁶.

Además, el personaje Federico Cuadrado, cuyo origen extramatrimonial genera el uso de la sentencia que creemos menandrea, comenta la frase "El hombre es un misterio" que pronuncia otro personaje, diciendo: "Toda sentencia filosófica, así, todo axioma, toda proposición general y solemne, enunciada aforísticamente, es una sandez" (XXII 122).

En fin: la obra unamuniana toda, y no es excepción a esto el *Abel Sánchez*, contiene abundante material paremiológico. Unamuno pudo conocer tal vez por vía oral la sentencia sobre 'la paternidad de quien cría', aunque no haya registro literario de ella. Pero también debemos tener en cuenta que diez años antes de la composición de esta nívola se habían concretado importantes hallazgos papirológicos de la obra del cómico griego, hecho que pudo motivar un acercamiento de don Miguel a los escritos de Menandro, especialmente a sus proverbios, expresión de sabiduría que tanto atraía al escritor español. Unamuno pudo conocer la sentencia de Menandro en la edición de Augusto Meineke, que data de 1823 y que con el número 452 de los monásticos registra:

Πατήρ οὐχ ὁ γεννῆσας, ἀλλ' ὁ θρέψας σε
[Padre no es el que engendra, sino el que te cría] ²⁷.

El editor más reciente, Siegfried Jäkel, en la tabla de correspondencias entre ambas publicaciones, señala esta sentencia como la equivalente a la que él numera 647 y que hemos citado más arriba. El sentido es evidentemente el mismo, tan sólo

²⁶ El primero aparece ya registrado en los *Refranes* de Santillana (cf. O'Kane 135 a); el tercero se registra con variante en el *Seniloquium* (ms. BNMadrid 19343, segunda mitad del XV; cf. O'Kane 321): "piensa el ladrón que todos han su corazón", pero aparece registrado como lo cita Unamuno en el *Dicc. Real Academia XVIII* (1956); cf. Campos-Barella n^o 1729; los dos últimos también los cita el mismo Diccionario (cf. Campos-Barella n^o 1132 y n^o 759).

²⁷ Cf. *Menandri et Philemonis reliquiae*, edidit Augustus Meineke, Berolini, Augustus Mylius, 1823.

hay modificación en la manera de expresarlo. La forma utilizada por Unamuno ("padre no es el que engendra; es el que cría") se acerca estilísticamente a la versión citada por Meineke, hecho que apoya la derivación directa que proponemos.

Respecto de la relación que Jäkel apunta a pie de página entre la sentencia de Menandro y los versos 360 y 499 de *Ifigenia entre los tauros* de Eurípides, debemos señalar que tal relación es formal y parcial. En esos versos, puestos en boca de la heroína, se lee respectivamente:

Δαναΐδαι χειρούμενοι/ἔσφαζον, ἱερεὺς δ' ἦν ὁ γεννήσας πατήρ.

[Los dánaos sometiéndome me sacrificaban, y era sacerdote el padre que me engendró.]

Σοὶ δ' ὄνομα ποῖον ἔθεθ' ὁ γεννήσας πατήρ;

[¿Qué nombre te puso el padre que te engendró?]²⁸.

En ambos pasajes aparece el sintagma que tomará Menandro, pero el participio tiene valor de epíteto y en el primer caso equivale a 'mi propio padre' con tono enfático. En ninguno, pues, se plantea la cuestión de la paternidad biológica frente a la paternidad educadora.

Por todo lo expuesto creemos que Unamuno ha realizado, en el pasaje aludido, una inserción erudita surgida de su profesión de helenista. El no manifestar la fuente, como habría hecho en un ensayo, ha de deberse al rango proverbial de la frase y al género de *Abel Sánchez*.

Esta hipótesis que parece avalada por la similitud expresiva de ambos textos, por las tendencias narrativas de Unamuno, por su erudición y su profesión, se vería fuertemente apoyada si pudiéramos probar que don Miguel conoció la edición de Meineke. Sin embargo, nuestras investigaciones han sido negativas hasta ahora. Tanto el director de la Biblioteca de Salamanca, como la directora de la Casa-Museo de Unamuno, nos informan que en ninguna de esas colecciones figura o existió aquella edición. ¿Da esto la evidencia de que don Miguel no la conoció? No podemos asegurarlo, pero tampoco podemos hallar confirmación para nuestra hipótesis, que queda así como interrogante.

²⁸ Cf. pp. 128 y 133 de la edición de L. Parmentier y H. Grégoire, en *Les belles lettres*, Paris, 1942.

Pero se deba o no la cita directamente al conocimiento de Menandro, hay una coincidencia de pensamiento que nos invita a buscar su valor vital más allá de la erudición.

Los problemas de la paternidad real y de la literaria son una clave de la novela²⁹: Unamuno actúa como autor pero también como personaje oculto y escindido en una compleja pasión. La sentencia menandrea alude al tema de la verdadera paternidad y se ubica en un capítulo esencial para ese conflicto en la novela, pero el hacer remontar las cuestiones familiares hasta los orígenes de la humanidad mediante la referencia al relato bíblico de Caín y Abel, se encuadra en una búsqueda de la universalidad; para lograr ésta, Unamuno recurre a la ausencia de determinación espacial y temporal, a la falta de toda descripción ambiental y física que distraiga del diálogo, es decir, de la vida interior que es centro de interés de la obra³⁰, y que pudiera crear una impresión de límites, cuando la pasión analizada es para Unamuno universal y permanente en la humanidad.

A esta intención de poner en relieve la universalidad de

²⁹ La problemática no es exclusiva, claro está, de *Abel*; también aparece por ejemplo, y tal vez con más claridad, en *Niebla*; cf. sobre esto Nicholas, *op. cit.*, p. 36, respecto de *Niebla*, y p. 51 respecto de *Abel*: "Dentro del relato general vemos, en la etapa más embriónica, varios cuentos y anécdotas, todos relacionados con conflictos entre padres, hijos y hermanos: el relato bíblico, la historia de Ramírez que sólo ama a dos de sus cuatro hijos, la de Carvajal que no puede ver a su hija menor, las referencias al aragonés que fue desheredado por su padre y abandonado por su hermano, el cuento de Federico Cuadrado (el cínico que prefiere resignarse en vez de luchar como Joaquín) cuyo padastro le ha hecho odiar a su verdadero padre. Todos estos núcleos narrativos reflejan, claro está, el conflicto central de la novela misma. La segunda etapa narrativa es la de Joaquín en su *Confesión*; la tercera, el desenmascaramiento de Abel, queda formada por la *Confesión* y la narración del narrador omnisciente. Y, por fin, apreciamos todos estos elementos y el prólogo como la novela misma de Unamuno, el narrador al nivel más genérico".

³⁰ Nicholas, *op. cit.*, p. 51, señaló esos recursos formales como medio para destacar "el drama del vivir —el choque fundamental entre un ser humano y otro". Pero, observamos, también sirven para destacar la universalidad perenne de la pasión. Recordemos, de paso, que aunque Abel y Joaquín no son hermanos fueron criados como tales y son amigos íntimos; su relación, pues, representa no sólo la envidia de la sociedad en general sino también, en particular, el conflicto de familia.

los conflictos familiares se incorpora la sentencia menandrea: don Miguel recurre a una idea que tiene al menos dos mil años de vida y cuya sabiduría supera las barreras de la espacialidad y de la temporalidad. Desde el punto de vista de la riqueza clásica del autor griego, observamos que su producción literaria, en esta forma breve pero tan lograda de un verso armoniosamente elaborado y sintéticamente profundo, revela hasta qué punto Menandro supo calar en la esencia de la humanidad detrás de esa apariencia de comedia de costumbres y personajes estereotipada, aparentemente trivial y cotidiana. Unamuno, “tan evangélico”, “hombre del Cristo en el pecho” y “humanista”, como lo calificó Antonio Machado³¹, pudo captar finamente el fino humanismo de esa sentencia y no dudó en citar la sabiduría popular en una forma exquisita coincidente más con la de aquel comediógrafo de alto vuelo que con la expresión oral registrada: la aplicación de la *γνώμη*, veinticuatro siglos después de haber sido plasmada, destaca la perenne vitalidad de su obra, el valor permanente de su pensamiento y de su arte, ese rasgo que permite ubicar tanto a Menandro como a Unamuno entre los clásicos de la literatura.

³¹ Carta a Unamuno del 16-1-1918 (cf. García Blanco, *En torno...*, p. 254).

EL TRATAMIENTO DE LOS GRUPOS HUMANOS EN LA ENEIDA

ALFREDO EDUARDO FRASCHINI

Introducción

La dinámica de un texto narrativo de largo aliento —piénsese en los poemas homéricos, en los cantares de gesta medievales y, por supuesto, en la epopeya virgiliana— exige un despliegue de grupos humanos de distinto volumen que den marco viviente al azaroso camino del héroe. Un cuerpo de ejército, un puñado de compañeros, un pueblo entero, sigue y destaca, a cada paso, los movimientos con que los personajes principales tejen la peripecia épica. A veces esos grupos actúan en forma conjunta y unánime, convirtiéndose en personajes colectivos que llegan a ocupar primeros planos en el decurso narrativo. Otras veces obran como símbolos de una voluntad colectiva —étnica, generacional, ideológica— o como indicadores de movimientos y transformaciones etnográficas o políticas, tanto en el plano mítico como en el histórico.

Ya como difusa muchedumbre de fondo, ya como séquito de héroes, reyes o deidades, ya como conjunto-actor de primera línea, el grupo humano tiene peculiares relevancias que incitan al estudioso a examinarlo desde ángulos homólogos de aquéllos que corresponden a cualquier personaje individual, al margen del peso que cada uno ejerza sobre el desarrollo de la acción narrada.

El texto de la *Eneida* presenta setecientos veinte nombres propios correspondientes a personajes que aparecen al menos una vez. De ellos, no menos de quinientos reciben esa única mención; de los restantes, gran cantidad tiene escasa manifestación en un solo canto; muchos menos, en dos o más cantos; escasísimos, a lo largo de toda la obra. El propio Eneas, cuyo protagonismo se respira desde el primero hasta el último verso del poema, deja no pocas veces el primer plano de la narración y desaparece totalmente del relato en extensos pasajes.

El cuidadoso equilibrio de roles que Virgilio impone a sus personajes individuales tiene compensada contrapartida en el tratamiento de los grupos actuantes. Hay en ellos, independientemente del plano escénico en que se muevan, una sutil combinación de matices que el poeta marca a través de los tipos de denominación, criterios de agrupamiento, cuantificación indefinida o precisa, origen racial o caracteres distintivos de sexo, profesión, grado de parentesco, etc.

La aproximación al estudio del procedimiento aplicado por Virgilio para la presentación de tales grupos, exige una determinación previa que limite a aquéllos que interesan en un campo estrictamente literario, de los que más específicamente ilustran en un campo histórico, étnico o mitológico.

A través de los primeros, el lector recibe imágenes masivas de distinta magnitud que se mueven en diversos planos escénicos; a través de los otros recibe información sobre los orígenes de la latinidad y de las regiones latinizadas por la política expansiva de Roma. Estos se insertan en la parte erudita del poema y funcionan como contrapartida histórico-mítica del texto poético.

Mientras las menciones colectivas del primer grupo no requieren condiciones o actitudes especiales en el lector para su cabal comprensión, aquéllas que se mueven en el campo erudito necesitan particular atención, pues sólo un público preparado en el conocimiento de la historia y la mitología, desde los textos homéricos en adelante, puede percibir los ecos del mensaje que tales denominaciones vehiculizan.

El presente trabajo se aboca al análisis del tratamiento que Virgilio da a aquellos grupos cuya mención se limita al plano literario —aun cuando no pocas veces tengan ellos alusiones históricas, míticas o etnográficas— dejando para otra exposición el que corresponda a los pueblos, naciones y grupos étnicos cuya mención, según ya se dijo, trasciende a los aspectos literarios y da sentido político-histórico-social al poema ¹.

Con el fin de aplicar un criterio metódico que tienda a la clarificación de tan variado material de estudio, he dividido

¹ Ese trabajo, titulado "El contexto etnográfico de la Eneida" fue entregado para su publicación en *Anales de Filología Clásica*.

éste en dos grandes secciones: grupos expresados como pluralidad, y grupos de designación colectiva. Entre los primeros se distinguen los no-cuantificados de aquéllos que sí lo son; entre los segundos se establecen diferencias significativas según el criterio de aplicación de la denominación colectiva (familiar, castrense, etc.). Una serie de matices semánticos genera, a su vez, otras tantas subdivisiones que completan el panorama de este tratamiento literario de grupos humanos.

1. Grupos designados por simple pluralidad

La forma más sencilla de designar a un grupo es mediante el plural del sustantivo que nombra a los integrantes del mismo. Son numerosos, en el texto virgiliano, los ejemplos de este tipo de denominación. De acuerdo con grados ascendentes de complejidad o especificidad denominativa, ellos pueden agruparse en cinco secciones:

1.1. Grupos señalados por carácter personal, de oficio, función o rango

Dentro de esta sección pueden distinguirse dos matices significativos: por un lado, las denominaciones vagas, generalizantes, que son las menos frecuentes, dado que su intensidad expresiva es de tono menor.

“Fas erat, idque omnes divique hominesque canebant.”

(XII 28)

El texto se refiere a los que aconsejaban a Latino no casar a Lavinia con sus antiguos pretendientes. La vaguedad del plural se intensifica con el totalizador “omnes”, y el peso de la aseveración recae en la fuerza expresiva del verbo *cane*re.

“Multa virum volitans dat fortia corpora leto,
seminecis volvit multos, aut agmina curru
proterit et raptas fugientibus ingerit hastas.”

(XII 328-330)

Las múltiples muertes provocadas por guerreros —en este caso por Turno— despersonalizan a las víctimas. Ese carácter anónimo se revela en el ejemplo apuntado a través del

indefinido "multa / multos"², de la expresión "virum corpora", donde el sustantivo que designa a las personas está en segundo plano sintáctico, y del participio sustantivo "fugientibus" que alude a las personas por una determinada acción que ellas cumplen y no por su condición de tales.

Esta denominación generalizante (con totalizadores o indefinidores, o sin ellos) se adecua perfectamente a los movimientos de masas.

"(Aeneas) *collectos armat agrestes.*" (IX 11)

Se trata de los pastores que el héroe prepara para la lucha, según palabras de Iris a Turno.

"*Tot lecti proceres ter denis navibus ibant
subsidio Troiae et campos salis aere secabant.*"

(X 213-214)

El indefinido "tot" resulta intensificador de la denominación "lecti proceres", de por sí encomiástica para el grupo que va en auxilio de los troyanos.

"*Extemplo turbati animi concussaque vulgi
pectora et arrectae stimulis haud mollibus irae.
Arma manu trepidi poscunt, fremit arma iuventus,
flent maesti mussantque patres.*"

(XI 451-454)

La generalización masiva, en esta escena de turbación registrada tras el anuncio del mensajero acerca de la llegada de los tirrenos, tiene su clave en los tres sujetos de la acción: "pectora vulgi" (ya *vulgus* es despersonalizante; más aún, en segundo plano sintáctico), "iuventus" y "patres"³. El sentido amplio del fragmento es globalizante: hombres, jóvenes, viejos; todos, en resumen.

El otro matiz significativo aludido más arriba está dado por denominaciones más ajustadas y específicas.

"Una ingens Amiterna cohors *priscique Quirities.*"

(VII 710)

Se trata aquí de una condición social; análogamente aparecen las especificaciones de oficio o profesión:

² Tanto *omnes* como *multi* son cuantificadores indefinidos. Los definidos se analizan en el punto 2. del presente trabajo.

³ *Vid. infra*, punto 3. "Denominaciones colectivas de amplio criterio.

"Circumstant properi *aurigae* manibusque lacessunt
pectora (...)."

(XII 85-86)

"Aeneas, ut fama fidem missique reportant
exploratores, equitum levia improbus arma
praemisit, quaterent campos."

(XI 511-513)

"Oleaster ... / ...*nautis* olim venerabile lignum."

(XII 766-767)

"(Euryalus) ... *vigiles* simul excitat."

(IX 221)

"Quique pii *vates* et Phoebos digna locuti."

(VI 662)

Merece especial atención, en estos grupos, la mención de sacerdotes. Justamente en el verso anterior al de la última cita dice el poeta:

"Quique *sacerdotes* casti, dum vita manebat."

(VI 661)

Estos, junto con aquellos "vates" gozan de las bienaventuranzas de los Campos Elíseos.

En el ritual celebratorio de Hércules, entre los Arcades, los sacerdotes

"ibant / pellibus in morem cincti, flammisque ferebant".

(VIII 281-282)

Virgilio destaca a dos grupos de sacerdotes que, históricamente, revisten importancia capital para los romanos: los Salii y los Luperci.

Ambos aparecen en el escudo de Eneas:

"Hic exsultantes *Salios* nudosque *Lupercos*".

(VIII 663)

Los Salios inician los cantos en torno del fuego del sacrificio, en la celebración de Hércules, adornados con ramas de álamo.

"Tum *Salii* ad cantus incensa altaria circum
populeis adsunt evincti tempora ramis."

(VIII 285-286)

En varios pasajes del texto se habla de "oratores"⁴ que

⁴ *Orator*, en sentido político o militar, es una especie de embajador

llevan mensajes a los grupos que luchan asociados con Eneas o contra los troyanos. Así, Tarcón envía a Evandro las insignias por medio de ellos.

"Ipse *oratores* ad me regnique coronam
cum sceptro misit mandatque insignia Tarcho."

(VIII 505-506)

Son ellos también los que reclaman a los cadáveres de los soldados, para rendirles los honores fúnebres correspondientes.

"Iamque *oratores* aderant ex urbe Latina
velati ramis oleae veniamque regantes."

(XI 100-101)

Los jefes militares de uno y otro bando tienen, por su parte intervenciones grupales destacadas. Los "primi duces", por ejemplo, que con Eneas y Ascanio llegan a la ciudad de los Laurentes.

"Aeneas *primique duces* et pulcher Iulus
corpora sub ramis deponunt arboris altae."

(VII 107-108)

En el cortejo fúnebre de Palante, los jefes aliados llevan trofeos con los nombres de los enemigos.

"Indutosque iubet trunco hostilibus armis
ipso ferre *duces* inimicaque nomina figi."

(XI 83-84)

Los aliados de Turno y sus favorecedores tienen manifestación grupal en dos pasajes:

"At Messapus erit felixque Tolumnius et quos
tot populi misere duces."

(XI 429-430)

"Sic ait, et paribus Messapum in proelia dictis
hortatur *sociosque duces* et pergit in hostem."

(XI 520-521)

Las citas transcriptas distan de agotar los ejemplos de este primer nivel denominativo, pero son suficientes para mostrar el tipo de designación grupal por pluralidad en su sentido más amplio y menos específico.

destinado a pedir, suplicar o reclamar algo ante autoridades civiles o militares de otro estado o de otro cuerpo castrense.

1. 2. *Grupos señalados por características personales, de oficio, función o rango, con indicación de origen étnico (y, eventualmente, familiar)*

Pueden distinguirse en esta sección tres modos de referir al grupo: uno, de carácter general; otro, en el que los caracteres del grupo se delimitan a través de un dato vinculado con la edad o el parentesco; el tercero, que abarca a los vinculados con el orden militar y el político.

El primero de ellos es el menos frecuente, quizás por su sentido despersonalizante, y se da en alusiones globales de muy amplio espectro.

Turno, en su alocución en el concilio del canto XI, muestra el apoyo que posee de parte de algunos jefes aliados; antes de nombrarlos dice, como resumen previo de la lista:

"Auxilioque *urbes Italae* populique supersunt."

(XI 420)

El poeta alude a los habitantes de Italia como "Oenotrii viri":

"Oenotrii coluere *viri*; nunc fama minores
Italiam dixisse ducis de nomine gentem."

(I 532-533)

La expresión se repite en III 165-166.

En el desfile de guerreros que Anquises presenta a su hijo, dice globalmente de los troyanos:

"At *Danaum* *procere* Agamemnoniae phalanges."

(VI 489)

Al desatarse la batahola consecuente del episodio de la jauría de Iulo y el ciervo de Tyrrhus, son "agricolae Latini" los que se movilizan masivamente:

"Tum vero ad vocem *celer*es, qua bucina signum
dira dedit, raptis concurrunt undique telis
indomiti agricolae."

(VII 519-521)

Al segundo modo denominativo de esta sección pertenecen términos como *pueri*, *senes*, *iuvenes*, con la especificación étnica o familiar.

Los hijos de Tyrrhus⁶, encargados de cuidar al ciervo,

⁶ El nombre Tyrrhus tiene la misma raíz etimológica que los

son

"*Tyrrhidae pueri quem matris ab ubere raptum
nutribant (sc. cervum)...*"

(VII 484-485)

Luego, cuando forman parte de la retaguardia de las huestes de Turno, son "*Tyrrhidae iuvenes*" (IX 28).

Latino recuerda haber oído noticias sobre Dárdano:

"*Atque equidem memini, fama est obscurior annis,
Auruncos ita ferre senes...*"

(VII 205-206)

En el catálogo de guerreros que cierra el canto séptimo, entre quienes están a las órdenes de Halaesus figuran

"*Quos de collibus altis
Aurunci misere patres...*"

(VII 726-727)

El término "patres" es aquí polisémico: por un lado designa a los padres de familia, o en forma genérica a los ancianos; por el otro —presuponiendo un estado político aurunco constituido de modo similar al romano— alude a los senadores, a quienes tienen autoridad para destinar a los cuerpos castrenses a determinadas tareas de defensa o conquista. Desde otro ángulo, el término puede ser ponderativo y apuntar a la clase patricia, lo que supone pureza de sangre y posición social privilegiada.

Puede citarse, por último, el caso de los hermanos licios a quienes Turno mata en el tramo final de la guerra.

"*Hic fratres Lycia missos et Apollinis agris.*"

(XII 516)

En cuanto al tercer modo de expresión al que se ha hecho referencia, en él tiene particular frecuencia el término *duces* (y su variante menos mitilanzada *ductores*).

Al hablar en forma global de los jefes itálicos, que se asombran del valor de los troyanos y sus aliados, dice Virgilio:

"*At Rutulo regi ducibusque ea mira videri
Ausoniis...*"

(X 267-268)

Tyrrheni (etruscos). Virgilio parece anticipar, a través de este nombre, el posterior enfrentamiento de Eneas con grupos tirrenos.

En una acumulación masiva que da idea de la fuerza y variedad de los grupos que apoyan a Turno, dice el poeta, tras concluir la historia de Camila:

"At manus interea muris Troiana propinquat,
Etruscique duces equitumque exercitus omnis
composito numero in turmas."

(XI 597-599)⁶

Un giro similar alude a quienes, supone Evandro, tal vez hayan rendido homenaje al joven Palante:

"Tyrrhenique duces, Tyrrhenum exercitus omnis."

(XI 171)

Con respecto al término *ductores*, muestra Virgilio especial sutileza al emplearlo en la designación de jefes subordinados a Eneas. Este es el *dux*, autoridad más alta de la pirámide castrense y conductor de un pueblo, los otros son encargados de cumplir la voluntad de aquél, de deliberar en su ausencia, y tomar luego determinaciones de urgencia.

"Ductores Teuorum primi, delecta iuventus,
consilium summis regni de rebus habebant,
quid facerent quisve Aeneae iam nuntius esset."

(IX 226-228)

En cuanto a *equites*, se registran varias menciones, como los doscientos que Evandro otorga a Eneas⁷, o los tirrenos a los que Camila promete solemnemente enfrentar, o los que se dirigen al palacio del rey, según pregona la fama.

"Arcadas huic equites bis centum, robor a pubis
lecta dabo..."

(VIII 518)

"Solaque Tyrrhenos equites ire obvia contra."

(XI 504)

"Fama volat parvam subito vulgata per urbem
ocius, ire equites Tyrrheni ad limina regis."

(VIII 554-555)

No deben dejar de mencionarse los "legati", que regresan tristes de la entrevista con Diomedes, al no lograr de éste la ayuda solicitada por Latino.

⁶ Los términos castrenses que aparecen en estos ejemplos, como *manus*, *turma*, se comentan en el punto 6.

⁷ Vid. *infra*, punto 2. "Grupos cuantificados".

"Ecce super maesti magna Diomedis ab urbe
legati responsa ferunt..."

(XI 226-227)

Por último, los *reges* que varias veces aparecen en el texto.

En el desfile histórico que Anquises presenta a Eneas en el mundo de los muertos, figuran los "Tarquini reges"⁸:

"Vis et *Tarquinius reges* animamque superbam
ultoris Bruti, fascisque videre receptos?"

(VI 817-818)

Venus recuerda que los reyes griegos devastaron a Pérgamo:

"Dum bello *Argolici* vastabant Pergama *reges*."

(VII 374)

En la parte final de la obra, cuando Juno pide a Júpiter una serie de características para ese pueblo extranjero que ha de unirse con pueblos autóctonos de Italia, se menciona a los "Albani reges" que, a partir de Ascanio, ocuparon el trono de Alba Longa.

"Sit Latium, sint *Albani* per saecula *reges*."

(XII 826)

1.3. Grupos designados a través de proposiciones que aportan datos diversos sobre sus integrantes

Este tipo de denominación, que se da preferentemente en los catálogos de guerreros, alude, con mayor frecuencia, a lugares de origen, a costumbres características, o a cuestiones accidentales de las vidas de los integrantes de cada grupo.

La enumeración de contingentes aliados a Turno muestra claros ejemplos de la primera característica anotada.

El grupo de origen sabino:

"*Qui* Nomentum urbem, *qui* Rosea rura Velini,
qui Tetricae horrentis rupes montemque Severum

⁸ El nombre "Tarquinius" tiene una connotación geográfico-étnica. Lucumo, quien sería luego Tarquino el Antiguo, nació en Tarquinia (Liv. I 34); y Tarquino el Soberbio era de linaje etrusco. Esa mezcla de gentilicio y patronímico inspira acaso a Virgilio a dar el nombre de Tarcho al jefe etrusco aliado de Eneas que resultaría un mítico antepasado de aquellos reyes.

Casperiamque colunt Forulosque et flumen Himellae,
qui Tiberim Fabrimque bibunt, *quos* frigida misit
 Nursia, et Ortinae classes populi que Latini,
quosque secans infaustum interluit Allia nomen.”

(VII 712-717)

El grupo comandado por Halaesus Agamemnonius:

“Vertunt felicia Baccho

Massica *qui* rastris, et *quos* de collibus altis
 Aurunci misere patres Sidicinaque iuxta
 aequora, *quique* Cales linquunt ...”

(VII 725-728)

El grupo comandado por Oebalus:

“*Quique* Rufrae Batulumque tenent atque arva Celemnae,
 et *quos* maliferae despectant moenia Bellae.”

(VII 739-740)

Los cuerpos de línea más allegados al jefe rútilo:

“*Qui* saltus, Tiberine, tuos sacrumque Numici
 litus arant (...), / *quis* Iuppiter Anxurus arvis
 praesidet...”

(VII 797-800)

Con respecto a los caracteres enunciados en último término, ellos se dan claramente en la mención de quienes habitan los Campos Elíseos, luego de una vida terrenal digna, o en la de quienes integran el cortejo fúnebre de Palante, para ser sacrificados en honor de los manes del príncipe.

“Inventas aut *qui* vitam excoluere per artis,
quique sui memores aliquos fecere merendo.”

(VI 663-664)

“Vinxerat et post terga manus, *quos* mitteret umbris
 inferias, caeso sparsurus sanguine flammam.”

(XI 81-82)

1.4. Grupos integrados por mujeres⁹

Deben distinguirse aquí dos grandes tipos de denominaciones: las que aluden a las mujeres como madres, y las que hacen referencia a su origen étnico. Hay en ambos una va-

⁹ Véase mi trabajo *La mujer en la Eneida*, Buenos Aires, Ed. del Laberinto, 1986.

riedad de matices significativos que en algunos casos surge de la combinación de uno y otro.

Dentro del primer tipo es frecuente el caso de madres mencionadas como grupo actuante junto a —o dentro de— otros grupos señalados por edad, condición social o parentesco.

En la manifestación de consenso contrario a la guerra entre troyanos e italiotas:

“Hic *matres* miseraeque nurus, hic cara sororum
pectora maerentum puerique parentibus orbi
dirum exsecrantur bellum Turnique hymenaeos.”

(XI 215-217)

Tras la decisión de Turno, junto a las murallas:

“Tum muros varia cinxere corona
matronae puerique, vocat labor ultimus omnis.”

(XI 475-476)

En medio de la multitud que se acerca a ver los preparativos de la guerra:

“Tum studio effusae *matres* et vulgus inermum
invalidique senes turris ac tecta domorum
obsedere ...”

(XII 131-133)

A menudo el contexto sugiere el origen étnico de las madres.

Así, las que redoblan sus votos ante la posibilidad de una guerra son seguramente árcades, latinas y etruscas:

“Vota metu duplicant *matres*, propiusque periclo
it timor et maior Martis iam apparet imago.”

(VIII 556-557)

Las que quieren a Camila como nuera, por sus virtudes, son tirrenas:

“Multae illam frustra Tyrrhena per oppida *matres*
optavere nurum...”

(XI 581-582)

Las que abrazan a sus hijos durante la batahola que sucede al episodio del ciervo de Tyrrhus, son latinas:

“Et trepidae *matres* pressere ad pectora natos.”

(VII 518)

Las que gritan al ver el desbande de guerreros tras la

muerte de Camila y poco después arrojan dardos sobre dichos guerreros, son, sin duda, latinas, tirrenas y rútuas:

“Et e speculis percussae pectora *matres*
femineum clamorem ad caeli sidera tollunt.”

(XI 877-878)

“Ipsae de muris summo certamine *matres*,
(...) / tela manu trepidae iaciunt ...”

(XI 891-893)

Las que miran a las naves, con el corazón dividido entre la tierra que están pisando y la que el destino les depara, en el episodio del incendio de las naves, son troyanas:

“Non Beroe vobis, non haec Rhoeteia, *matres*,
est Dorycli coniunx...”

(V 646-647)

También son troyanas las que se quedan en la ciudad que Eneas funda en Sicilia, junto con los que no quieren continuar viaje:

“Transcribunt urbi *matres* populumque volentem
deponunt, animos nil magnae laudis egentis.”

(V 750-751)

Sólo dos gentilicios acompañan al sustantivo “*matres*”; ellos son “*Graae*” y “*Latinae*”.

El espectro de Creusa afirma que ya no podrá ser esclava de las matronas griegas:

“Non ego Myrmidonum sedes Dolopumve superbas
aspiciam aut *Graeis* servitum *matribus* ibo.”

(II 785-786)

Amata convoca a las madres a celebrar una orgía báquica:

“Io *matres* audite ubi quaeque *Latinae!*”

(VII 400)

Esas mismas madres fueron nombradas —sin el gentilicio— poco antes, cuando la Fama enciende sus pechos y las prepara para la convocatoria de Amata:

“Fama volat, furiisque accensas pectore *matres*
idem omnis simul ardor agit nova quaerere tecta.”

(VII 392-393)

Ese episodio se evoca en el mismo canto:

"Tum quorum attonitae Baccho nemora avia *matres*
insultant thiasis..."

(VII 580-581)

En algunos casos, el grupo de madres es designado con un sustantivo colectivo. Por ejemplo, las madres que acompañan a Amata y a Lavinia al templo de Pallas.

"Subvehitur magna *matrum* regina *caterva*
dona ferens, iuxtaque comes Lavinia virgo."

(XI 478-479)

El término "caterva" es polisémico: en sentido militar, señala una formación interna, especie de batallón o compañía (que daría cuenta de una marcha ordenada de las mujeres, acorde con el sentido ritual de la visita); desde un punto de vista social, "caterva" es una multitud (no siempre con valor peyorativo), y este sesgo semántico podría aludir a la cantidad de mujeres o a la variedad de sus orígenes en el plano de la sociedad latina.

Algo similar ocurre con el término "turba", empleado por Virgilio para nombrar a las mujeres que contemplan el desfile de Camila y su ejército femenino:

"Turbaque miratur *matrum* et prospectat euntem."

(VII 813)

En el escudo de Eneas, las mujeres están en los templos, cumpliendo piadosos menesteres:

"Omnibus in templis *matrum chorus*, omnibus arae."

(VIII 718)

Amplia es también la significación de "chorus", que alude, por un lado, a las danzas y cantos que se incluyen en los rituales, y por otro, a una formación trágica (la figura sobre el escudo constituye una escena, en estricto sentido teatral).

Fuera del estricto ámbito de las madres, debe señalarse la nominación grupal de las servidoras de Dido:

"Suscipiunt *famulae* conlapsaque membra
marmoreo referunt thalamo statisque reponunt."

(IV 391-392)

Con respecto a las denominaciones exclusivamente étnicas, donde la pluralidad del gentilicio femenino establece el carácter del grupo, ellas abarcan sólo a tres casos: mujeres latinas, sabinas y troyanas.

Las primeras dan señales de duelo por el suicidio de Amata:

“Quam cladem miserae postquam accepere *Latinae*,
(...).”

(XII 604)

Las sabinas, en su carácter de raptadas, según la tradición, aparecen junto a Rómulo y a Remo en el escudo de Eneas:

“Nec procul hinc Romam et raptas sine more *Sabinas*
consessu caveae (...) / addiderat...”

(VIII 635-637)

Para las troyanas emplea Virgilio dos gentilicios, vinculados con los dos nombres geográficos de su región natal: “Troades” —de *Troia*— e “Iliades” —de *Ilium*—.

El primero aparece en el canto V, cuando las mujeres lloran a Anquises y piden un lugar fijo para vivir:

“At procul in sola secretae *Troades* acta
amissum Anchisen flebant...”

(V 613-614)

El segundo tiene repetidas manifestaciones.

En la descripción de las imágenes de la guerra de Troya que pueden verse en Cartago:

“Interea ad templum non aequae Palladis ibant
crinibus *Iliades* passis...”

(I 479-480)

En el episodio de Helena:

“*Iliadum* turba et Phrygiis comitata ministris.”

(II 580)

En los funerales de Polydoro:

“Et circum *Iliades* crinem de more solutae.”

(III 65)

En el cortejo fúnebre de Palante:

“Et maestum *Iliades* crinem de more solutum.”

(XI 35)

1.5. Grupos formados por seres antropomórficos extrahumanos (deidades, personificaciones) o almas de humanos muertos.

Es poco frecuente este tipo de denominación en la *Eneida*,

pero merecen citarse algunos ejemplos, para completar el cuadro de matices significativos de la presente sección de este trabajo.

En las preces de Eneas previas a su descenso, hay un vocativo:

"Vos quoque (...) / *dique deaeque omnes...*"
(VI 63-64)

Júpiter emplea un vocativo más retórico para convocar al concilio de los dioses: "*Caelicolae magni...*" (X 6).

Eneas invoca a los arroyos y a las fuentes en la arenga que precede al tramo final de la guerra:

"*Fontes Fluviosque* voco, quaeque aetheris alti
religio et quae caeruleo sunt numina ponto."
(XII 181-182)

En cuanto a las almas de los difuntos, hay dos menciones que interesan. Al dirigirse a las que están en los Elíseos, dice Eneas:

"Dicite, *felices animae...*"
(VI 669)

Y en la invocación del héroe, al llegar al Lacio:

"*Genium loci primamque deorum*
Tellurem Nymphasque et adhuc ignota precatur
flumina, tum Noctem Noctisque orientia signa
Idaeumque ovem Phrygiamque ex ordine matrem
invocat, et duplicis caeloque Ereboque parentis."
(VII 136-140)

El ejemplo es rico por la variedad de seres invocados, entre los que figuran sus padres (una diosa y un hombre), y por el carácter de personificación que los ríos y astros presentan. Nótese, ya que de plurales se trata, la mención colectiva de las Ninfas.

La intervención individual o grupal de dioses y seres míticos merece un trabajo especial; por eso sólo se citan ahora los casos de invocación.

2. Grupos cuantificados

La numerología virgiliana y su vinculación con la filosofía

órfico-pitagórica es tema que ha ejercido particular atracción en varios investigadores¹⁰. En la designación de grupos, el número cuantificante tiene importancia en la medida en que se inscribe en algún tipo de tradición, y no como mera referencia métrica o recurso que acentúa la escasez o la abundancia de personas en un pasaje determinado¹¹. En la *Eneida*, la gran mayoría (por no decir la totalidad) de esos cuantificantes lleva en sí una carga significativa que apunta a aquellas tradiciones a la vez que evoca en el lector relaciones que exceden lo puramente literario.

2.1. Grupos de dos personas

Virgilio emplea el adjetivo *gemini* como cuantificador, reservando el numeral *duo* y el distributivo *bini* para objetos (a los que más de una vez aplica también *gemini*)¹². Semánticamente, el término *gemini* tiene particular fuerza expresiva, ya que señala a lo doble, a lo semejante, a lo que actúa de común acuerdo.

En un sentido muy específico, designa a los hermanos gemelos. De allí, la denominación de Rómulo y Remo en el escudo de Eneas:

¹⁰ Sobre este tema son de indispensable consulta los siguientes trabajos: Clifford Clark, *Numerical phraseology in Vergil*, Princeton, 1913; Anne Marie Guillemin, "L'originalité de Virgile", *REL*, 8e. année, 1930, pp. 153-211; y "L'unité de l'oeuvre virgilienne", *REL*, 26e. année, 1948, pp. 189-203; Pierre Salat, "Symétries et correspondances numériques dans l'*Enéide*", *Revue des Etudes Latines*, 52e. année, 1974, pp. 167-184.

¹¹ La excelencia de ciertos números tiene sus raíces en la tradición órfico-pitagórica. Otros la adquieren por su condición de primos, o por su coincidencia cuantitativa con elementos de la naturaleza, o por su descomposición en forma de suma o de productos. Las centenas y los millares representan a las cantidades grandes, difíciles de determinar con exactitud.

¹² He aquí algunos ejemplos: "gemini scopuli" (I 162); "geminæ Somni portæ" (VI 893); "solem geminum" (IV 470); "geminos angues" VII 450; VIII 288; VIII 697); "duo taurea terga" (IX 706); "duo... mero, duo lacte novo, duo sanguine sacro" (V 77-78); "binas sues" (V 97); "bina boum capita" (V 61); "bina hastilia" (I 313; XII 165). En muchos casos, estas manifestaciones de seres u objetos dobles se dan en un contexto ritual.

"Fecerat (...) / lupam, *geminos* huic ubera circum
ludere pendentis pueros..."

(VIII 630-632)

Con mayor amplitud y un valor afectivo claro, alude simplemente a hermanos unidos en cierta empresa de interés común. Tales, los casos de los Atridas¹³ y los Aloidas¹⁴.

"Vidi ipse furem
caede Neoptolemum *geminosque* in limine *Atridas*."

(II 499-500)

"Quodque a stirpe fores *geminis* coniunctus *Atridis*."

(VIII 130)

"Hic et *Aloidas geminos* immania vidi
corpora..."

(VI 582)

Cuando Anquises analiza la visión que Eneas acaba de narrarle, referida a la tierra que les está destinada, evoca el doble origen de Troya: itálico, a partir de Dárdano, y cretense, a partir de Teucro. Ambos antepasados conforman una unidad ancestral; de allí el uso de *geminis* aplicado por el poeta a aquéllos:

"Agnovit prolem ambiguam *geminosque parentes*."

(III 180)

2.2. Grupos de tres personas

Si se compara con la frecuencia que presenta el número tres con carácter adverbial¹⁵, la agrupación de personas en esa cantidad es muy escasa. Probablemente esta escasez tienda a compensar el repetido empleo de la triple reiteración de hechos o la triple intensificación de cualidades. Valgan como

¹³ Vid. *infra*, punto 4. "Denominaciones colectivas formadas a partir de un nombre propio de persona".

¹⁴ Los hijos de Aloe se mencionan en *Odisea* XI 307, pero el texto ("*éteken dyo paide*") no aclara que sean gemelos.

¹⁵ El adverbio *ter* se aplica frecuentemente como intensificador de cualidades o acciones (I 94; II 792-793; XI 188-190). La fórmula de llamar tres veces a Júpiter aparece en VI 505; IV 510; X 873. Júpiter resuena tres veces (VII 141); se habla del triple triunfo de César (VIII 714); Mecencio llama tres veces a Eneas (X 873) y otras tantas corre a su alrededor (X 885).

ejemplos dos casos de muerte: Niso mata a tres servidores de Rhamnes; Clauso, a dos grupos de tres personas:

"*Tres iuxta famulos temere inter tela iacentis.*"

(IX 329)

"*Tris quoque Threicios Boreae de gente suprema
et tris quos Idas pater et patria Ismara mittit
per varios sternit casus.*"

(X 350-352)

2.3. Grupos de cuatro personas

Aparecen dos de éstos en un mismo acto: tras la muerte de Palante, Eneas sacrifica a cuatro jóvenes de Sulmo y a otros cuatro del pueblo de Ufens, en honor del árcade:

"Sulmone creatos

*quattuor hic iuvenes, totidem quos educat Ufens,
viventis rapit, inferias quos immolet umbris
captivoque rogi perfundat sanguine flammis.*"

(X 517-520)

La presencia del cuatro se da, en otros pasajes, con sentido ritual, o como referencia geográfica, y con un perfil sin duda cabalística, en el episodio de Caco¹⁶.

2.4. Grupos de siete personas

En un fenómeno similar al del tres —número particularmente cargado de cualidades, como lo es el siete— Virgilio prefiere atribuir esta cantidad a objetos o circunstancias, antes que a personas¹⁷. Los dos casos en que el número aparece presentan dos grupos de siete, esto es catorce personas. En uno, Mesapo coloca a los soldados rútilos en situación de rodear y vigilar las murallas:

"*Bis septem Rutali muros qui milite servant
delecti...*"

(IX 161-162)

¹⁶ Vid. II 242-243; VI 243-244; X 202 y VIII 207-208.

¹⁷ Con sentido ritual, en V 84 y en VI 38; con valor más general, en I 170 y 192; y en VI 783. En cuanto a las siete bocas del Nilo (VI 800), coincide con Catulo (XI 7) y con Ovidio (*Metam.* I 422; V 187; XV 753).

El porqué del empleo de “bis septem” en lugar de *quattuordecim*¹⁸ puede obedecer a la indicación de un orden formal en la distribución de los soldados —siete a cada lado de un punto referencial— o a la elección de los mismos en dos tandas.

En el otro caso, Virgilio emplea el distributivo *septeni* para indicar el número de jóvenes que anualmente se sacrificaban ante el Minotauro. La tradición dice que eran catorce (siete de cada sexo). ¿El distributivo por sí solo manifiesta esta duplicidad, o debe sobreentenderse un “bis”, como dice Heliodoro Fuentes en su edición?¹⁹.

“In foribus letum Androgei; tum pendere poenas
Cecropidae iussi miserum *septena* quotannis
corpora natorum...”

(VI 20-22)

La interpretación del “miserum” del verso 21 podría echar luz sobre el problema de la cantidad. Mientras para Servio se trata de una interjección parentética²⁰, para la mayoría de los editores modernos se trata de una forma sincopada de “miserorum”, la cual desdibuja al género del adjetivo y puede así sobreentenderse que son siete de cada sexo.

2.5. Grupos de nueve personas

Hay un solo caso y se aplica a los hijos de Gylippus, a uno de los cuales alcanza la lanza arrojada por Tolumnio, que origina terrible lucha:

“Hasta volans, ut forte *novem* pulcherrima fratrum
corpora constiterant contra...”

(XII 270-271)

El nueve, número de tradicional excelencia cuya proyección adquiere notables perfiles en la *Comedia* dantesca, apa-

¹⁸ Son catorce también las ninfas que Juno promete a Eolo (I 71).

¹⁹ “Los atenienses pagaban la muerte de Androgeo entregando catorce jóvenes (“corpora latorum”), siete de cada sexo, que eran arrojados como presa al Minotauro”. En Virgilio se sobreentiende “bis septena” como claramente lo expresa Platón, *Fedón*, 58 a: “toys dis heptá ekeinoys”. Ver Virgilio, *Eneida*, Libro VI; introducción y notas de Heliodoro Fuentes, Madrid, C. S. I. C., 1966, p. 7.

²⁰ Serv. *In Aen.* VI 21: “miserum dolentis interiectio, ac si diceret *nefas*. Et quid est miserum subiunxit dicen *septena quotannis corpora natorum*”.

rece varias veces como cuantificador temporal en la *Eneida*, y en dos oportunidades como numerador geográfico²¹.

2.6. Grupos de doce personas

Hay dos ejemplos importantes. El primero se refiere a la recompensa que Ascanio promete a Niso y a Euryalo, cuando éstos salen en busca de Eneas:

“Praeterea bis sex genitor lectissima matrum
corpora captivosque dabit...”

(IX 272-273)

El segundo, a los jóvenes que participan en el desfile en honor de los manes de Anquises:

“Pueri bis seni quemque secuti
agmine partito fulgent paribusque magistris.”

(V 561-562)

El doce es número valioso también y de larga tradición—entre otros motivos, por ser el producto de otros dos números plenos, el tres y el cuatro—, por lo que el poeta no deja de emplearlo en otras cuantificaciones no personales²². Como dato extra, recuérdese que en los cantos homéricos este número suele asociarse con ofrendas, regalos o recompensas²³.

2.7. Grupos de decenas

No deben tomarse con estricto sentido numérico las cuantificaciones dadas en decenas. En todo caso son redondeos, cifras aproximadas, como los veinte jinetes que acompañan a Turno, o las cincuenta criadas de Dido

“Turnus at ante volans tardum praecesserat agmen
viginti lectis equitum comitatus...”

(IX 47-48)

“Quinquaginta intus famulae, quibus ordine longo
cura penum struere et flammis adolere penatis.”

(I 703-704)

²¹ Los canales de la Estigia (VI 439), y las bocas del Timavo (I 245-246).

²² Vid. I 393; XI 133; XII 163. Obsérvese, además, la división del poema en doce cantos.

²³ *Iliada*, IX 123; XXIV 229; *Odisea* XXIV 276.

2. 8. Grupos de cien personas

Ya con el cardinal *centum* o con el distributivo *centeni*, el centenar es un cuantificador frecuente en el texto virgiliano, sea como número redondo o como indefinido casi sinónimo de *multi*.

Es el número de embajadores de Eneas ante Latino:

"Tum satus Anchisa delectos ordine ab omni
centum oratores augusta ad moenia regis
ire iubet..."

(VII 152-154)

El de los que envía Latino para sellar una alianza:

"Praeterca, qui dicta ferant et foedera firment
centum oratores prima de gente Latinos
ire placet..."

(XI 330-332)

Las nueras de Hécuba, los nietos de Cibele, los cíclopes de Sicilia, también se vinculan con este número:

"Vidi Hecubam *centumque* nurus Priamumque per aras."
(II 501)

"Laeta deum partu, *centum* complexa nepotes."

(VI 786)

"*Centum* alii curva haec habitant ad litora vulgo
infandi Cyclopes et altis montibus errant."

(III 643-644)

El distributivo se aplica a grupos menos específicos.

"Ast illos *centeni* quemque sequuntur
purpurei cristis iuvenes auroque corusci."

(IX 162-163)

Como en los casos vistos en otros números, el cien aparece también aplicado a objetos inanimados²⁴.

2. 9. Grupos de centenas

Tanto o más que el cien tienen estos grupos un valor cuantitativo aproximado o redondeado, cuyo volumen variable tiene intensidades de *multi* o *permulti*, y en ocasiones un sentido hiperbólico tendiente a crear impresión de multitud.

²⁴ Vid. III 106; VI 329; X 565-566; IV 199-200.

Son doscientos los jinetes que Eneas recibe de Evandro:

“Arcadas huic equites *bis centum*, robor a pubis
lecta dabo...”

(VIII 518-519)

Trescientos, los que sorprenden cerca del campamento a Niso y Euryalo:

“Ibant et Turno regis responsa ferebant,
ter centum, scutati omnes, Volcente magistro.”

(IX 369-370)

Trescientos también, los que, desde varias ciudades, se incorporan a las fuerzas aliadas de Eneas, y otros tantos, los que vienen de Ilva:

“*Ter centum* adiciunt, mens omnibus una sequendi.”

(X 182)

“Ast Ilva *trecentos*
insula inexhaustis Chalybum generosa metallis.”

(X 173-174)

Quinientos, los que se arman contra Mecencio:

“Hinc quoque *quingentos* in se Mezentius armat.”

(X 204)

Seiscientos, los que Abas recibe de la Populonia:

“*Sescentos* illi dederat Populonia mater
expertos belli iuvenes...”

(X 172-173)

Cabe destacar que los grupos señalados por centenas corresponden exclusivamente a contingentes de guerreros.

2.10. Grupos de mil o miles

El numeral *mille* /*milia*, que da idea de voluminosa multitud, también se aplica con preferencia a masas beligerantes.

Son mil las Oreades que siguen a Diana:

“Exercet Diana choros, quam *mille* scutae
hinc atque hinc glomerantur Oreades...”

(I 499-500)

Mil también, los hombres que siguen a Lauso, los que llevan el cadáver de Palante al rey Evandro, los que Turno dice haber enviado a la muerte, entre otros casos:

"Ducit Agyllina nequiquam ex urbe secutos
mille viros..."

(VII 652-653)

"Et toto lectos ex agmine mittit
*mille viros qui supremum comitentur honorem
intersintque patris lacrimis...*"

(XI 60-62)

"Et quos *mille* die victor sub Tartara misi."

(XI 397)

Son varios miles los que acompañan a Eneas a realizar libaciones ante el túmulo de Anquises y luego lo rodean en la pradera, para participar del espectáculo de los juegos:

"Ille e concilio multis cum *milibus* ibat
ad tumulum magna medius comitante caterva."

(V 75-76)

"Quo se multis cum *milibus* heros
consessu medium tulit exstrictoque resedit."

(V 289-290)

Varios miles, los que odian a Mecencio y se levantan en armas contra él, al frente de los cuales quiere Palante que esté Eneas:

"His ego te, Aenea, ductorem *milibus* addam."

(VIII 496)

Varios millares de pueblos itálicos —hipérbole coherente en boca de un Turno sobreexcitado por la lucha— están en armas para frenar el avance de los troyanos:

"Terra autem in nostris manibus, tot *milia* gentes
arma ferunt Italae."

(IX 132-133)

Varios millares de Volscos —el gentilicio actúa como sinécdoque, por alusión a los pueblos aliados a Turno; además, por la ubicación del texto, es figura acertada, ya que aparece poco antes de la *aristeia* de Camila— han caído en trágica compensación de la muerte de Palante:

"Quod si immatura manebat
mors natum, caesis Volscorum *milibus* ante
ducentem in Latium Teucros cecidisse iuvabit."

(XI 166-168)

Con sentido indefinido, expresiones del tipo "mil colores,

mil nombres, mil recursos, mil caminos”, son frecuentes a lo largo del poema, lo que amplía el ya abundante empleo de este cuantificador de personas, objetos y entes abstractos²⁵.

3. Denominaciones colectivas de amplio criterio

Se incluyen aquí sustantivos colectivos de significación meramente cuantitativa —como *copia* o *turba*— o específica de una actividad de conjunto —como *chorus*—, y abstractos de valor colectivo, referentes a la edad de los integrantes —como *pubes* o *iuventus*—. En la mayoría de los casos, tales sustantivos van acompañados de una referencia étnica explícita o deducible del contexto.

3.1. Colectivos propiamente dichos

Al morir Camila, las fuerzas troyanas se reúnen con árcades y tirrenos:

“Incurrunt densi simul omnis *copia* Teucrum
Tyrrenique duces Evandrique Arcades alae.”

(XI 834-835)

Copia es palabra emparentada etimológicamente con *ops* (riqueza o bien material). Existe un adjetivo registrado sólo en acusativo y en ablativo, *copem / copi*, que significa “rico, bien guarnecido”, del que deriva —o viceversa— el término *copia* (recurso, abundancia). En plural, tiene sentido específicamente militar: son los recursos en hombres, en fuerzas; de allí que *copiae* pase a significar ‘tropa’ o ‘ejército’.

La multitud de almas que quieren cruzar la Estigia constituye una “turba” en la expresión virgiliana:

“Huc omnis *turba* ad ripas effusa ruebat.”

(VI 305)

Turba —término que el poeta aplica también a las madres (ver 1.4.)— es en su origen sinónimo de desorden o agitación, y por extensión designa a la gente en movimiento o en actitud desordenada. Frecuentemente su uso tiene valor peyorativo.

²⁵ Vid. IV 701; V 89 y 609; VI 748; VII 337-338; XII 753.

Esta palabra se aplica también al grupo de troyanos que rodea a Acates junto al cadáver de Palante, y al cortejo fúnebre que lleva a dicho cadáver:

“Circum omnis famulumque manus Troianaque *turba*.”
(XI 34)

“Contra *turba* Phrygum veniens plangentia iungit
agmina.”

(XI 145-146)

La palabra *chorus* —que aparece, como ya se vio, con particulares matices significativos en el caso de las madres latinas— figura en tres oportunidades con su primitiva significación: conjunto que canta y baila, acompañamiento de un personaje importante, en el plano escénico.

El coro de Ménades que acompaña a Cybeles, en el acto de salvación de las naves de Eneas:

“Visus ab Aurora caelum transcurrere nimbus
Idaeique *chori*...”

(IX 111-112)

Los coros de jóvenes y de ancianos que cantan las hazañas y las alabanzas de Hércules:

“Hic iuvenum *chorus*, ille senum, qui carmine laudes
Herculeas et facta ferunt...”

(VIII 287-288)

El cortejo de Neptuno en el mar:

“Et senior Glauci *chorus* Inousque Palaemon.”

(V 823)

3.2. *Singulares de valor colectivo*

Es importante, por la cantidad de ejemplos que registra, el empleo de sustantivos que aluden a la edad adolescente y a la juvenil —evidentemente, las que predominan en los grupos de guerreros—: *pubes* y *iuventus*. Con ellos Virgilio nombra globalmente a un sector amplio de un grupo étnico, cuando no a la totalidad de éste, representada por su rama más activa.

El término *pubes* es, originalmente, el nombre del vello que caracteriza a la pubertad, y por extensión, la parte del cuerpo humano cubierta por ese vello (Cf. III 426-427: “Prima

hominis facies et pulchro pectore virgo / pube tenus"). En sentido colectivo, designa a la población masculina que está en edad de participar del ejército y de la asamblea (jurídicamente, a partir de los doce o de los catorce años, según escuelas).

El grupo troyano —con distintos gentilicios de acuerdo con criterios geográficos o míticos— es presentado en varias oportunidades como *pubes*.

En los juegos en honor de Anquises, y en el episodio del ciervo de Tyrrhus:

"Quo puer ipse modo, secum quo *Troia pubes*."

(V 599)

"Nec non et *Troia pubes*

Ascanio auxilium castris effundit apertis."

(VII 521-522)

Cuando llegan a Laurento, después del oráculo de Fauno:

"Cum *Laomedontia pubes*

gramineo ripae religavit ab aggere classem."

(VII 105-106)

Cuando Ilioneo comenta el orgullo de los jóvenes troyanos con respecto a sus antepasados:

"Ab Iove principium generis, Iove *Dardana pubes*
gaudet avo..."

(VII 219-220)

El grupo griego también se señala en dos ocasiones como *pubes*.

Los que forman parte de la fuerza aliada a Turno:

"Insequitur (...) / *Argivaque pubes*."

(VII 793-794)

Al comparar el enfrentamiento itálico-troyano con el que se llevó a cabo frente a Troya:

"Haud sibi cum Danais rem faxo et *pube Pelasga*
esse ferant..."

(IX 154-155)

Scyrios y sicilianos aparecen también bajo esta denominación:

"Una omnis *Scyria pubes*

succedunt tecto et flammis ad culmina iactant."

(II 477-478)

"Consurgunt studiis Teucris et Trinacria pubes."

(V 450)

"Cetera Trinacriae pubes senioris Aestae fertur equis..."

(V 573-574)

Un particular empleo del término, referido a los Titanes, hijos de la Tierra, se da en el pasaje relativo a los pecadores célebres que purgan sus culpas en el Averno:

"Hic genus antiquum Terrae, Titania pubes, fulmine deiecti fundo voluntur in imo."

(VI 580-581)

En cuanto a *iuventus*, su sentido primero es la condición de *iuvenis*, joven. Como sustantivo colectivo, designa a una corporación de jóvenes que, si bien originariamente estaba dedicada al mero cultivo de la amistad, con el tiempo se transformó en un *collegium* perfectamente organizado, con apoyo senatorial y religioso. Es probable que en tales *iuventutes* hubiera jóvenes de uno y otro sexo, y que su ingreso estuviese restringido a los límites de la edad juvenil (término medio, veinte años). Como dato ilustrativo, cabe señalar que cada *iuventus*, como corporación, llevaba un nombre distintivo, ya de la ciudad o del barrio en que se formaba, ya de alguna deidad o del emperador.

El grupo troyano aparece caracterizado como *iuventus* en varias oportunidades (con el gentilicio explícito o deducible del contexto).

En los juegos del canto V:

"Trinacriae mirata fremit Troiaequ*e iuventus*."

(V 555)

En el banquete de Evandro:

"Vescitur Aeneas simul et Troiana *iuventus*."

(VIII 182)

Al recibir Eneas las señales de las armas, los jóvenes realizan sacrificios:

"Mactat lectas de more bidentis
Evandrus pariter, pariter Troiana *iuventus*."

(VIII 544-545)

Al llegar a los campos del reino de Evandro, descansan

y cuidan a los caballos. Obsérvese el adjetivo encomiástico que da fuerza al sustantivo que nombra al grupo:

“Huc pater Aeneas et bello *lecta iuventus*
succedunt...”

(VIII 606-607)

Similar efecto, en la deliberación con los jefes, durante la ausencia de Eneas:

“Ductores Teucrum primi, *delecta iuventus*,
consilium summis regni de rebus habebant.”

(IX 226-227)

Dentro del grupo griego, hay un curioso ejemplo de sinécdoque al llamar “iuventus” a dos hermanos:

“Catillusque acerque Coras, *Argiva iuventus*.”

(VII 672)

En el grupo itálico se dan varias menciones del término. Las fuerzas que permanecen fieles a los rútilos y sus aliados:

“Sin et opes nobis et adhuc *intacta iuventus*
auxilioque urbes Italiae populi que supersunt.”

(XI 419-420)

Ante los muros de Laurento, los *oratores* contemplan las labores de los jóvenes:

“Ante urbem pueri et primaevae flore *iuventus*
exercentur equis domitantque in pulvere currus.”

(VII 162-163)

El arúspice etrusco convoca a los jóvenes:

“Retinet longaevus haruspex
fata canens: ‘O *Maeoniae delecta iuventus*,
flos veterum virtusque virum...’”

(VIII 498-500)

4. Denominaciones colectivas formadas a partir de un nombre propio de persona

Siguiendo el modelo griego de la formación de patronímicos —tan frecuentes en los textos homéricos— Virgilio emplea, con sentido diverso según los casos, sustantivos derivados

de nombres propios (patronímicos también en su gran mayoría).

Así los ya citados Aloidae (ver punto 2.1.) —Oto y Efialtes, hijos de Ifimedia y Aloeo— a los que el poeta ubica en el Tártaro:

“Hic et *Aloidas* geminos immania vidi
corpora...”

(VI 582-583)

Los también citados Atridas (ver punto 2.1.) —Agamenón y Menelao— a quienes se menciona varias veces en la evocación del incendio final de Troya:

“Hoc Ithacus velit et magno mercentur *Atridae*.”

(II 14)

“Acerrimus Ajax
et gemini *Atridae*...”

(II 414-415)

“Vidi (...) / in limine *Atridas*.”

(II 499-500)

Recordados por su venganza:

“Nec solos tangit *Atridas*
iste dolor, solisque licet carpere arma Mycenis.”

(IX 138-139)

Figuras representativas de una estirpe:

“Quodque a stirpe fores geminis coniunctus *Atridis*.”

(VIII 130)

Tal representatividad tiene una carga expresiva intensa, dado que Eneas, en el pasaje citado, está realizando una alianza con los árcades, que racialmente pertenecen al mismo tronco que sus encarnizados enemigos.

Recuérdese que Agamenón, rey de Micenas, y Menelao, rey de Lacedemonia, son hijos legítimos de Atreo, hijo de Pélope y nieto de Tántalo, personaje sobre el que confluyen diversas tradiciones míticas. El patronímico Atridas tiene raíz homérica y no sufre variantes en las versiones de los tragediógrafos del ciclo troyano.

En la lista de guerreros troyanos que habitan el mundo de los muertos figuran los *Antenoridae* (Pólipo, Agenor y Acamante, hijos de Antenor):

“Tris *Antenoridas* Cererique sacrum Polyboeten.”

(VI 484)

En el escudo de Eneas el término *Romulidae* designa a los romanos:

“Subitoque novum consurgere belum

Romulidis Tatioque seni Curibusque severis.”

(VIII 637-638)

Merece especial atención la palabra *Aeneadae* para designar a los troyanos, ya por la alta frecuencia de su empleo, ya por los matices significativos que presenta. El más común de éstos alude al grupo de los seguidores de Eneas:

“Defessi *Aeneadae* quae proxima litora cursu
contendunt petere, et Libyae vertuntur ad oras.”

(I 157-158)

“Laeto complerant litora coetu
visuri *Aeneadas*, pars et certare parati.”

(V 107-108)

“Talibus *Aenedae* donis dictisque Latini
sublimes in equis redunt pacemque reportant.”

(VII 284-285)

“At legio *Aeneadum* vallis obsessa tenetur
nec spes ulla fugae.”

(X 120-121)

“Nec post arma ulla rebelles
Aeneadae referent ferrove haec regna lacescent.”

(XII 185-186)

“Colui vestros si semper honores,
quos contra *Aeneadae* bello fecere profanos.”

(XII 778-779)

En sentido más amplio, *Aeneadae* son los troyanos, particularmente así llamados desde su llegada a Italia.

“Quis genus *Aeneadum*, quis Troiae nesciat urbem?”

(I 565)

“Neu conubiis ambire Latinum
Aeneadae possint Italosve obsidere finis.”

(VII 333-334)

“*Aeneadae* in ferrum pro libertate ruebant.”

(VIII 648)

En sentido proyectivo, son los descendientes del héroe, esto es, los romanos:

“Cecinit quae prima futuros
Aeneadas magnos et nobile Pallanteum.”

(VIII 340-341)

También se llama *Aeneadae* la ciudad que el caudillo tro-
yano funda en tierra de los tracios:

“Feror huc et litore curvo
moenia prima loco fatis ingressus iniquis
Aeneadasque meo nomen de nomine fingo.”

(III 16-18)

Existen otros dos términos, *Teucry* y *Dardanidae* —for-
mados sobre los nombres de los *gemini parentes* de Troya
(III 180)— que Virgilio emplea con sentido étnico, como
sinónimo de *Troes* o *Troiani*.

5. Denominaciones colectivas dadas por sustantivos cuya significación connota origen, raza o familia

El término de este tipo que mayor frecuencia de uso
registra en la *Eneida* es *gens*.

Etimológicamente, tiene la misma raíz de la palabra grie-
ga *génos* (latín, *genus*), del verbo *gignere* y del sustantivo
genitor, que indica procreación, filiación. *Gens* es, pues, un
conjunto de personas unidas por un ancestro común, con
lazos de sangre (Cf. *gentiles*, *gentilitas*). Tanto entre los
romanos como entre los italiotas, la *gens* comprende el tronco
originario y las ramas de él derivadas. No es —a pesar de las
interpretaciones de algunos juristas— un producto de legisla-
ción o de asociación política, sino una institución de derecho
natural. Este concepto, válido en tiempos primitivos, evolu-
cionó luego para hacer de la *gens* una parte de un organismo
político: las familias se independizan, cada una con su jefe,
y sus relaciones no pasan de la comunidad del *nomen*. De
allí el desarrollo del derecho de familia y el anquilosamiento
del derecho llamado “gentil”.

En el catálogo de fuerzas italiotas aliadas a Turno, dice
Virgilio, al mencionar a la tropa sabina, que su jefe, Clausus,
es ancestro de la Gens Claudia:

“Ecce Sabinorum prisco de sanguine magnum
agmen agens Clausus magnique ipse agminis instar,

*Claudia nunc a quo diffunditur et tribus et gens
per Latium, postquam in partem data Roma Sabinis.*
(VII 706-709)

Es éste un caso aislado del empleo de *gens* como familia portadora del *nomen* de su fundador. Más a menudo el poeta le da al término la significación de 'grupo humano' o 'pueblo'. No pocos ejemplos se cargan contextualmente de una significación que alude al origen étnico o a otra circunstancia que identifica históricamente a la *gens* en cuestión.

Al hablar de las almas que beben del Leteo, dice Virgilio:
"Hunc circum innumerae *gentes* populique volabant."
(VI 706)

Se trata aquí de un grupo humano numeroso.

Turno llama "gens bis victa" a los troyanos, un pueblo (XI 402).

Otros ejemplos con esta significación, aluden a los pueblos que Eneas debe someter en el Lacio, o a los que Augusto ha sometido en nombre de Roma:

"*Gens dura atque aspera cultu
debellanda tibi Latio est.*"
(V 730-731)

"Te quoque magnanimae viderunt, Ismare, *gentes
vulnera derigere et calamos armare veneno.*"
(X 139-140)

"Incedunt victae longo ordine *gentes,
quam variae linguis, habitu tam vestis et armis.*"
(VIII 722-723)

El término es válido también para pueblos míticos:

"Mars perdere *gentem
immanem Lapithum valuit...*"
(VII 304-305)

El empleo más abundante de *gens* en la *Eneida* se da en la denominación de pueblos, como variante del típico plural masculino gentilicio. Así, "Troiana gens" equivale a *Troiani* y "Latina gens" a *Latini* (ver I 767 y VIII 55). Pero no es una mera cuestión de variedad la que mueve al poeta a usar una forma o la otra²⁶. La expresión *gens* + gentilicio es me-

²⁶ Sólo los pueblos muy importantes aparecen con ambos tipos de

nos definida y tiende a nombrar o caracterizar en forma indirecta, sobre todo si se trata de pueblos lejanos o poco conocidos. Además, la mayoría de los grupos étnicos designados con esa fórmula raramente lo son por la otra. Así, los troyanos que son llamados "Pergamea gens" en VI 63, no figuran como *Pergamei* en otro sitio. Otro tanto ocurre con los pueblos que cito a continuación:

Entre los africanos, la "Maurusia gens" que Iarbas nombra en su plegaria a Júpiter (IV 206) y la "Massyla gens" de la que proviene la sacerdotisa que Dido llama (IV 483), tribu vecina de la ciudad de Cartago.

Entre los asiáticos, la "Bebrycia gens" de la que Butes se considera descendiente (V 373) y la "Lydia gens" de la que provienen los etruscos (VIII 479-480).

Entre los italiotas, la "Daunia gens", esto es, el pueblo rútilo (VIII 146), la "Aequicula gens" que viene al mando de Ufens (VII 745), la "gens Marruvia" que acompaña a Umbro (VII 750), las "Sicanae gentes", primitivos pobladores del Lacio (VIII 328), y la "Volsca gens" de la que procede Camila (VII 803).

El término *gens*, etimológicamente emparentado con el anterior, y de espectro semántico más amplio, aparece, en mucho menor grado de frecuencia que aquél, con el significado de 'raza, estirpe o pueblo'.

El pueblo troyano, tomado globalmente o como conjunto étnico homogéneo, recibe la denominación "genus Teuceri" en varios pasajes.

"Hic *gens* antiquum *Teuceri*, pulcherrima proles,
magnanimi heroes, nati melioribus annis."

(VI 648-649)

"Telorum effundere contra
omne *gens* *Teuceri* ac duris detrudere contis."

(IX 509-510)

La estirpe que surgirá de la mezcla de troyanos e itálicos es un "genus Ausonio mixtum sanguine" (XII 838).

denominación, como los "Itali", llamados también "Italae gentes" e "Italum gentes". Vid. VII 85; IX 132-133; VI 92.

Con el sentido particular de 'descendencia' lo emplea Latino en su invocación:

Latonaequae genus duplex Ianumque bifrontem."

(XII 197-198)

Evidentemente, se trata de Diana y Apolo.

Análoga significación aplica Virgilio a *stirps* —en su origen, 'raíz, tronco de un árbol' y por extensión, el árbol, y los vástagos o renuevos de una planta—, palabra con la que nombra a los troyanos y no aparece referida a otros pueblos.

"Stirpem admisceri Phrygiam, se limine pelli."

(VII 579)

"Sed stirpem Teuceri nullo discrimine sacrum sustulerant..."

(XII 770-771)

Otra palabra vinculada etimológicamente con *gens* y *genus*, cuyo significado amplio es 'descendencia' y, en sentido más restringido, 'hijos', es *progenies*.

"Hic Caesar et omnis Iuli progenies magnum caeli ventura sub axem."

(VI 789-790)

"Ni fratrum stipata cohors foret obvia, Phorci progenies..."

(X 328-329)

El término *proles* alude concretamente a la primera generación de descendientes y, por extensión, a la descendencia toda. Valga como ejemplo de significación primera la referencia a Laris y Thymer, los hijos de Daucus, a quienes Virgilio nombra como "Daucia proles":

"Daucia, Laride Thymerque, simillima proles."

(X 391)

En la acepción amplia, aparece para nombrar globalmente a los troyanos:

"Hic genus antiquum Teuceri, pulcherrima proles."

(VI 648)

"Nunc age, Dardaniam prolem quae deinde sequatur gloria..."

(VI 756-757)

Un matiz semántico intermedio de esta palabra se da en

la expresión "Arcadiae proles", que designa a los guerreros árcades, se supone que a los jóvenes, ya que los mayores seguramente ocupan puestos directivos y no están en la primera línea de combate.

"Sternitur *Arcadiae proles*, sternuntur Etrusci,
et vos, o Graiis impedita corpora, Teucri."

(X 429-430)

Se observa claramente que todos los términos colectivos que implican origen, raza o familia, se atribuyen, en un pasaje u otro, a los troyanos. El único caso de un sustantivo de ese tenor semántico no aplicado a ese pueblo es *propago* (en sentido primero es 'vástago, sarmiento, gajo de una planta'). Se trata, empero, de una excepción aparente, ya que el gentilicio que lo acompaña en su única aparición —y ella ocurre en el tramo final del poema— es "Romana":

"Sit *Romana* potens Itala virtute *propago*."

(XIII 827)

La estratégica ubicación del giro y la acertada elección del sustantivo muestran un paralelismo entre el tránsito histórico y el tránsito poético. El presente de la estirpe troyana, en el momento de su triunfo frente a los rútuos y sus aliados, es anuncio de una futura estirpe, es el retoño del que surgirá el árbol romano.

6. Denominaciones colectivas tomadas del léxico castrense

Son las más frecuentes en el texto de la Eneida y el motivo de tal frecuencia debe buscarse en caracteres profundamente esenciales de la obra: los movimientos de masas y los enfrentamientos bélicos. Virgilio maneja una amplia gama de términos militares, no siempre en su estricto sentido técnico, ya que ellos se prestan fácilmente para un uso metafórico. Por razones de claridad textual —como en el caso de los colectivos vinculados con la idea de estirpe o raza— tales sustantivos se acompañan casi siempre de un gentilicio, salvo cuando éste puede deducirse del contexto.

Acies y *agmen*, designaciones habituales de un ejército —con caracteres específicos que inmediatamente serán acl-

rados—, registran el mayor número de ejemplos de este tipo de vocablos en el texto de la *Eneida*.

Acies es una fuerza armada en formación de batalla, o al menos una línea de tropas decididas a combatir (no la línea en sí misma). Se trata de un término muy preciso, militarmente hablando, que no siempre registra buenas traducciones (con frecuencia se la da como sinónimo de *exercitus* o de *agmen*, lo que constituye una ligereza técnica). Expresiones como *aciem instruere*, *aciem instituere*, *aciem constituere* indican el acto de formar a las tropas para la batalla; así como ciertas maniobras específicas emplean el término siempre en sentido activo, p. ej., *aciem duplicare*, *in trigonum aciem mutare*, etc.

El poeta lo aplica a los troyanos y latinos:

"Haud aliter *Troianae acies aciesque Latinae*
concurrunt..."

(X 360-361)

"Postquam *acies* vidit *Iliacas*..."

(XII 861)

"*Laurentum Troumque acies urbemque Latini*."

(XII 137)

A los contingentes itálicos que enfrentan a Eneas y aliados:

"Hi *Fescenninas acies Aequosque Faliscos*."

(VII 695)

"Et *Sacrae acies* et picti scuta Labici."

(VII 796)

"Tum *Etrusca resedit*
hoc *acies* campo monitis exterrita divum."

(VIII 503-504)

"Desuper *Ausonias acies* urbemque videbat."

(IX 639)

"Obvia cui *Volscorum acie* comitante Camilla
occurrit..."

(XI 498-499)

"Nusquam *acies* contra *Rutulas*..."

(XII 597)

En varios pasajes, el origen de cada *acies* se deduce del contexto. En un ataque de Turno, así como en un enfrenta-

miento de Mesapo y Atinas junto a las puertas de la ciudad, son troyanas:

“Sic Turno, quacumque viam secat, agmina cedunt
conversaequae ruunt *acies*;...”

(XII 368-369)

“Soli pro portis Messapus et acer Atinas
sustentant *acies*.”

(XII 661-662)

En la lucha individual de Turno y Eneas, las “*acies*” son los dos bandos opuestos:

“Exclamant Troes trepidique Latini,
arrectaeque amborum *acies*.”

(XII 730-731)

Con respecto a *agmen*, el término designa a la tropa, a una columna en marcha, no necesariamente preparada para la lucha (en lo que resulta semánticamente opuesto a *acies*). Tito Livio establece una clara distinción: “*Agminibus magis quam acie pugnatum est*” (XXIX 36), con lo que quiere expresar que se luchó sin haberse desplegado la tropa ni preparado para el enfrentamiento.

Las aplicaciones que Virgilio da a esta palabra no difieren de las que se examinaron para la anterior. Con indicación de origen, aparece referida a troyanos, latinos y otros grupos itálicos:

“Accelerat simul Aeneas, simul *agmina Teucrum*.”

(V 675)

“...Quos *agmina* contra / procurrant *Laurentum*...”

(XII 279-280)

“Ecce *Sabinorum* prisco de sanguine magnum
agmen agens Clausus magni ipse *agminis* instar.”

(VII 706-707)

“Haud aliter praedam *Tiburtum* ex *agmine* Tarchon
portat ovans.”

(XI 757-758)

“Nulla *agmina Turni*...”

(XII 597)

“Postquam *acies* vidit Iliacas atque *agmina Turni*.”

(XII 861)

En varios pasajes, el contexto aclara el origen del *agmen*:

Troyano:

"Sic Turno, quacumque viam secat, *agmina* cedunt."
(XII 368)

"Rapido cursu madia *agmina* rumpit (sc. Turnus)."
(XII 683)

De uno y otro bando:

"Procedit legio Ausonidum, pilataque plenis
agmina se fundunt portis."
(XII 121-122)

Árcades, en el cortejo fúnebre de Palante:

"Contra turba Phrygum veniens plangentia iungit
agmina."
(XI 145-146)

Frente al abundante uso de estos dos términos que, con matices específicos, designan a un ejército, la palabra *exercitus* aparece por única vez en el último canto del poema:

"Hinc Troius omnis
Tyrrenusque ruit variis *exercitus* armis."
(XII 122-123)

Virgilio parece haber reservado para el final del poema un término de gran densidad semántica, como si en el límite entre el mito y la historia se perfilara el nacimiento de una institución de base en la estructura política romana. Históricamente se verifica que, en la Roma primitiva, el ejército (*exercitus*) y la sociedad civil (*civitas*) son casi la misma cosa: todo ciudadano es un soldado y no hay soldado que no sea ciudadano. El patriciado organizó al ejército de acuerdo con sus intereses; de allí, que, al producirse una revolución contra los patricios, en tiempos del rey Servio Tulio, la consecuencia es una reorganización del ejército. Tal reforma tuvo vigencia hasta la época de Mario, en la que nuevamente el enfrentamiento entre la nobleza patricia y los sectores populares hace crisis y anticipa una larga serie de luchas civiles.

Hay en el poema una serie de términos castrenses de significación colectiva que corresponden a sectores, flancos o posi-

ciones determinadas de un ejército, divisiones administrativas o formaciones particulares del mismo. En general, Virgilio los emplea con valor de sinécdoque, para señalar al grupo armado, a los bandos en pugna o a los pueblos en armas, sin cuidar al pie de la letra la terminología técnica que representan. Los más importantes son:

Ala, flanco del ejército que, según el contexto, define tres posiciones relativas, al margen de la posición recta que caracteriza al *ala dextra* y al *ala sinistra*. En las formaciones primitivas el *ala* se integra con caballeros cuya función es la de proteger a la legión sobre ambos costados. Cuando la formación incluye aliados, éstos se ubican sobre los flancos, de allí los nombres de *alarii equites* y *cohortes alariae*. Algo similar ocurre cuando se incorporan cuerpos extranjeros, los que marchan sobre ambos flancos (véase César, *De Bello Gallico*, I 51).

Reciben el nombre de *alae* las huestes de Camila, que se desbandan tras la muerte de la conductora:

"Prima fugit domina amissa levis *ala* Camillae."

(XI 869)

También el contingente árcade que interviene en el tramo final de la guerra:

"Evandrique Arcades *alae*."

(XII 551)

Classis, en el censo de Servio Tulio (ver Tito Livio I 42-43), es el nombre de cada una de las grandes divisiones de ciudadanos romanos, de acuerdo con la declaración de sus bienes (concepto similar al que actualmente se emplea como clase social). Esa división, "descriptio centuriarum classiumque", sirve de base para la determinación de impuestos directos de los ciudadanos, para el servicio militar y la organización de comicios por centurias. De allí, por extensión, *classis* pasó a significar 'fuerza armada, ejército', y luego, en sentido específico, 'flota'.

Con su significado primitivo socio-político y a la vez designando a un grupo armado, el término aparece en el catálogo de las fuerzas aliadas a Turno, atribuido a un pueblo del Lacio que integra el grupo sabino:

"Quos frigida misit
Nursia, et *Ortinae classes* populique Latini." ²⁷

(VII 715-716)

Cohors, tropa de infantería en el ejército romano, es, en un sentido más restringido, división de campo o tropa acantonada. Tito Livio (IV 38) habla de una "cohors equitum", pero el término es figurado, ya que se refiere a jinetes que, para combatir, se bajan de sus caballos. Virgilio da este nombre al grupo de sabinos que comanda Clausus:

"Una ingens Amiterna *cohors*."

(VII 710)

En sentido metafórico, designa a los hijos de Phorcus:

"Ni fratrum stipata *cohors* foret obvia, Phorci
progenies..."

(X 328-329)

Legio, cuerpo de tropas, es el más importante de cuantos componen el ejército romano. Es probable que su origen se remonte a las ya citadas reformas de Servio Tulio. Etimológicamente, esta palabra tiene, en su raíz *leg-*, una idea de recoger, elegir, seleccionar. Esto inclina a Varrón (*De Lingua Latina* V 87) a explicar el término *legionarii* como "quod leguntur milites in delectu". Un verso de la *Eneida* —"impli-
cuere inter se acies legitque virum vir" (XI 632)— podría remontar el origen de la denominación al ejercicio del derecho de elección de un compañero de armas que primitivamente tenía cada combatiente.

El término aparece referido a los itálicos, con el sentido amplio de 'fuerzas': "Procedit *legio* Ausonidum" (XII 121), y a los troyanos, para designar a una parte de sus tropas:

"Tumulunque capit quo cetera *Teucrem*
Concurrit *legio*..."

(XII 562-563)

El grupo que acompaña a Caeculus, en el catálogo de tropas aliadas a Turno, es un conjunto heterogéneo tanto por sus orígenes étnicos cuanto por los detalles externos de su presencia. Virgilio lo denomina "legio agrestis" (VII 681).

²⁷ No es seguro que las "Ortinae classes" constituyan un grupo étnico. Para Servio es una denominación colectiva particular para una tropa de jinetes (*In Aen.* VII 716).

Manus designa originariamente a la mano, símbolo de autoridad en la familia y en la sociedad. Por extensión, representa a la fuerza; de allí que, desde tiempos muy antiguos, se llame *manus* cualquier formación de lucha, una tropa o un ejército.

Numerosos ejemplos del uso de este sustantivo, muy a menudo con indicación étnica a través de un gentilicio, aparecen en el texto virgiliano:

"At *manus* interea muris *Troiana* propinquat."
(XI 597)

"Argivaque pubes / *Auruncaque manus*..."
(VII 794-795)

"Tum *manus Ausoniae* et gentes venere *Sicanae*."
(VIII 328)

"Extremas *Corythi* penetravit ad urbes
Lydorumque manum."
(IX 10-11)

"Pariterque *Saticulus asper*
Oscorumque manus."
(VII 729-730)

"Tecum acer *Messapus* erit turmaeque *Latinae*
Tiburtique manus..."
(XI 518-519)

"*Tyrrhenamque manum* totamque sub arma coactam
Hesperiam."
(VII 43-44)

Cuando *Iuturna*, en sonora arenga, muestra a los rútilos cuáles son las fuerzas que se oponen a *Turno*, llama "*fatalis manus*" al grupo etrusco, al que no alude con el gentilicio sino con el nombre de la región que habitan:

"Enm omnes et *Troes* et *Arcades* hi sunt,
fatalisque manus, infensa *Etruria Turno*."
(XII 231-232)

Cabe detenerse en la sutileza del adjetivo "*fatalis*" (supersticioso, esclavo de los oráculos) aplicado al pueblo etrusco, sobresaliente en artes adivinatorias.

En el catálogo de fuerzas sabinas vuelve a aparecer "*manus*" con el nombre del lugar de origen:

"*Ereti manus omnis oliviferaeque Mutuscae.*"

(VII 711)

Un empleo metafórico del término alude a un grupo vinculado por sentimientos comunes, sin que intervengan necesariamente lazos étnicos o formalidades castrenses. Por ejemplo, el que acompaña a Acoetes en el cortejo fúnebre de Palante, o el que acompaña a Niso y Euryalo hasta las puertas de la ciudad, cuando éstos inician su gestión para informar a Eneas:

"*Circum omnis famulumque manus Troianaque turba.*"

(XI 34)

"*Quos omnis euntis
primorum manus ad portas, iuvenumque senumque.*"

(IX 308-309)

Análogamente, el grupo de jóvenes que llega a Cumas con Eneas:

"*Iuvenum manus emicat ardens
litus in Hesperium; quaerit pars semina flammae
abstrusa in venis silicis, pars densa ferarum
tectata rapit silvas inventaque flumina monstrat.*"

(VI 5-8)

El término "pars" funciona en el contexto como una denominación colectiva de segundo grado, frente a "manus", que designa al conjunto entero.

Como último ejemplo, la multitud de los que han sufrido heridas por la patria, según se los ve en los Campos Elíseos:

"*Hic manus ob patriam pugnando vulnera passi.*"

(VI 660)

Phalanx, y más a menudo en plural, *phalanges*, es palabra de origen griego, frecuente en los textos homéricos. Designa a una reunión de contingentes diversos con un jefe independiente cada uno. La finalidad de las falanges es oponer un cuerpo cerrado y duro (mediante los escudos) al ataque de los enemigos, y atacar, a su vez, con lanza, a los que se acercan. La formación tiene distintas variedades locales.

Varios pasajes de la *Eneida* atestiguan el uso de este término con el sentido amplio de 'ejército' o 'fuerzas', generalmente con un gentilicio al lado:

"*Occidis, Argivae quod non potuere phalanges
sternere...*"

(XII 544-545)

"Et fortis Asilas / Tuscorumque phalanx..."

(XII 550-551)

"At Danaum proceres Agamemnoniaeque phalanges."

(VI 489)

Como ocurre con otros colectivos, su origen étnico se deduce a veces del contexto:

"Circum hos (sc. Messapum et Atinam) utrimque phalanges stant densae..."

(XII 662-663)

En este caso se trata de troyanos.

En el cotejo de Palante:

"Tum maesta phalanx Teucrique sequuntur."

(XI 92)

Se supone que esa acongojada falange está integrada por troyanos, tirrenos y árcades.

Turma, palabra que designa una división de la caballería romana, es la última de esta serie. Los *equites legionarii* se repartían en diez turmas de treinta hombres cada una, comandadas por uno de los tres decuriones de la turma. En el caso de los aliados, la división era de cinco turmas.

El término aparece en boca de Camila, para referirse a las fuerzas troyanas, y en boca de Turno, para las latinas.

"Audeo et Aeneadam promitto occurrere turmas."

(XI 503)

"Tecum acer Messapus erit turmaeque Latinae."

(XI 518)

En esta serie de términos militares, de significación algo más restringida que la de los colectivos de los ítems anteriores, puede observarse que se cumple la tendencia ya registrada de que no exista uno solo de ellos que, en algún pasaje al menos, no esté destinado a nombrar a los troyanos. El poeta parece desarrollar una descripción del ingreso de los Enéadas en Italia en distintos niveles cuantitativos y en distintas jerarquías militares y sociales. en segundo lugar, el grupo itálico compuesto por latinos y etruscos; en menor grado, los árcades, y algunos de los pueblos enemigos de la asimilación de los inmigrantes troyanos.

Palabras finales

Más allá de los datos concretos y cuantitativos que ofrece, el relevamiento expuesto permite reflexionar sobre algunas cuestiones estrictamente literarias y otras que, por encima de la literatura, hacen a la función proyectiva de la obra en un campo político, histórico y social, esto es, un campo mayúsculamente cultural.

En un plano de superficie, lo más notable es la enorme variedad de matices expresivos que las numerosas denominaciones de grupos ofrecen, y el carácter ascendente de las mismas, desde la simple manifestación de la pluralidad hasta las más limitadas y complejas formas colectivas. Dentro de esa variedad, se observa una tendencia a la acumulación de sujetos colectivos en la segunda parte del poema, esto es, a partir de la llegada de Eneas al Lacio.

Pasando a un plano más profundo, y planteando una cuestión de estructura, ~~esta~~ distribución puede obedecer a una delimitación de dos tipos de poema: uno de aventuras —la *Odisea* de Eneas desde Troya hasta Italia— y otro de guerras dentro de un territorio definido —una *Iliada* entre troyanos e italiotas, con las consabidas *aristeiai* de los héroes de uno y otro bando. En el primero, los grupos son el marco de acción de una figura protagónica; en el segundo, los grupos actuantes comparten o alternan los primeros planos con los de los héroes.

Fijando la atención en los términos que acompañan a los plurales y a los colectivos, se evidencia en ellos la preocupación del autor por las cuestiones etnográficas, preferentemente las vinculadas con los pueblos que mayor influencia han ejercido en el crecimiento y la conformación socio-cultural de Roma desde tiempos remotos.

Este variado y complejo sistema nominativo con ricos niveles de intensidad significativa integra un equilibrado y armonioso vehículo literario que marcha hacia un preciso objetivo: mostrar, a través de sus primitivos componentes, que la civilización romana es el producto de una conjunción étnico-cultural selectiva. Hay razas fuertemente arraigadas en suelo itálico, que aportan la tierra y la sangre antigua (latinos y

sabinos); hay una raza de lejanas raíces que viene, con sentido fundacional, a trasplantar su cultura y a ofrecer su sangre renovada en el dolor y la lucha (troyanos); hay otra raza, también de origen remoto, que conserva en estado puro tradiciones y valores que pasarán inalterables al acervo cultural de aquellos otros (árcades). Y hay, por fin, otras razas que se asimilan parcialmente (etruscos) o se rechazan (volscos).

La proporción en que estos pueblos se nombran, a través de grupos simples o de conjuntos específicos, se coincide con el nivel de importancia que ellos adquieren en el plan supraliterario que el poeta desarrolla.

PROPERZIO E LA SUA POESIA NEL MONDO AUGUSTEO

PAOLO FEDELI

E' a tutti noto che nello svolgere il suo compito di organizzatore della cultura attorno al programma augusteo, Mecenate stabilì con i letterati del suo circolo legami che, secondo il modello scipionico, andavano al di là dei rapporti di clientela, per sconfinare in quelli di *amicitia* e *sodalitas*. Non tutti i letterati del circolo di Mecenate erano stati sin dall'inizio partigiani di Augusto: basti pensarsi ad Orazio, che a Filippi aveva militato dalla parte dei Cesaricidi; ma nel chiamarli attorno a sé Mecenate non tenne conto del loro passato e ne rispettò le inclinazioni e l'autonomia, anche quando esse non erano perfettamente in linea con la politica del *princeps*. Si cercherà qui di verificare come, nell'ambito di tale panorama, si collochino la figura e l'attività di Properzio.

Oggi si tende sempre più a parlare di un Properzio non integrato nel disegno augusteo, o tutt'al più parzialmente integrato (e non senza riluttanze e resistenze) solo nell'ultima fase della sua produzione, che s'identifica con il IV libro di elegie. L'origine di una tale valutazione è in un saggio che pur avendo più di 50 anni di vita resta ancor oggi valido: alludo, ovviamente, al volume properziano del 1936 de Ettore Paratore¹. È superfluo aggiungere che tra quanti hanno sviluppato la tesi dell'atteggiamento anticonformista, e talora d'opposizione, di Properzio spicca Antonio La Penna con il suo volume, giustamente famoso, del 1977 su *L'integrazione difficile*².

A me sembra che il quadro di un Properzio non integrato sostanzialmente regga, nonostante le critiche che ad esso sono state mosse di recente da alcuni studiosi: alludo in particolare

¹ *L'elegia III, 11 e gli atteggiamenti politici di Properzio*, Palermo, 1936.

² *L'integrazione difficile. Un profilo di Properzio*, Torino, 1977.

a Francis Cairns, che nel cantore dell'amore illecito —qual è l'amore elegiaco— ha visto addirittura un propagandista della legislazione matrimoniale di Augusto³; più ragionevole appare il parere di Hermann Tränkle, che ha cercato di conciliare le due posizioni antitetiche, disegnando l'immagine di un Properzio che da un lato non avrebbe mai abbandonato del tutto "un atteggiamento distaccato verso Augusto (atteggiamento chiaramente percettibile all'inizio, meno evidente verso la fine) e che, dall'altro lato, sarebbe sbagliato considerare come poeta dell'opposizione politica, dal momento che non rinuncia a rendere gli omaggi ritenuti indispensabili" ad Augusto⁴.

Com'è naturale, gli unici dati obiettivi su cui ci si può basare per stabilire il giudizio di Properzio nei confronti dell'età augustea e dei programmi del *princeps* sono le affermazioni stesse del poeta: qui, ovviamente, mi limiterò a sottolineare le fasi salienti del rapporto con il regime di Augusto, sia perché molto è stato scritto in proposito e ben poco avrei da aggiungere, sia perché l'atteggiamento di Properzio nei confronti del mondo augusteo dev'esser valutato anche sulla base delle scelte imposte dal genere letterario da lui praticato: la poesia elegiaca d'amore, infatti, ha un suo codice e una sua tematica; i poeti elegiaci forniscono ai lettori un modello di comportamento. Si tratta di stabilire in quale misura esso si adattasse alla società augustea. Non ci si stupisca, quindi, se più che parlare d'impegno (o disimpegno) politiche, parlerò di vita elegiaca e di codice di comportamento elegiaco.

Mi sembra significativo che alla fine del 29, quando la scena politica era ormai saldamente dominata dal trionfatore d'Azio, il giovane poeta umbro abbia pubblicato un libro d'elegie in cui mancavano elogi dei potenti e l'esperienza politica non aveva alcun peso. Anzi, le poche allusioni ad avvenimenti della storia recente non dovevano risultare troppo gradite a chi reggeva la vita politica romana: perché proprio combattendo contro Ottaviano nel *bellum Perusinum* un congiunto di Properzio aveva trovato la morte, e non è certo un

³ F. Cairns, "Propertius on Augustus' Marriage Law (II, 7)", *Grazer Beiträge* 8 (1979), 185-204.

⁴ H. Tränkle, "Properzio poeta dell'opposizione politica?", *Atti del Colloquium Propertianum (tertium)*, Assisi, 1983, 162.

caso che con la celebrazione dello scomparso —unita ad accenti di esecrazione nei confronti della guerra civile— si chiuda la prima raccolta poetica di Properzio (1, 21-22). Non dimentichiamo che ciò avviene quando Virgilio sta già mettendo mano all'*Eneide* e Orazio ha pubblicato gli *Epodi*. D'altra parte le intenzioni di Properzio sono ulteriormente chiarite dall'atteggiamento assunto nei confronti del dedicatario: il nome di Tullo, dedicatario e probabilmente finanziatore del libro, compare —com'è ovvio— nel primo e nell'ultimo carme; ma a Tullo è rivolta anche la VI elegia, che esprime un diniego importante da parte del poeta. Tullo ha chiesto a Properzio di seguirlo in Asia, dove egli si reca per ricoprire un incarico politico, ma Properzio rifiuta cortesemente il suo invito; egli sarebbe disposto a seguire l'amico sino ai confini del mondo, ma è trattenuto dall'amore per Cinzia, che gli ricorda continuamente l'intensità della sua passione e si lamenta della sua ingratitudine (1-10). Quanto a Tullo, continui pure nella sua carriera politica. Egli ha dedicato la sua giovinezza alle armi e non ha avuto mai tempo per l'amore; stia bene in guardia, però, a non divenire preda del fanciullo alato (19-24)! Da parte sua Properzio si augura di vivere e morire nell'amore per Cinzia: è questa la sua milizia e se Tullo, durante le sue imprese militari, rivolgerà il pensiero a Properzio, potrà esser sicuro che egli vive sotto una dura stella (25-36). Properzio non avrebbe mai il coraggio di assistere alle sue scene di disprezzo nel momento della partenza (11-18).

Il motivo principale dell'elegia consiste nel contrasto, frequente negli augustei e soprattutto in Properzio, fra la vita *sine ratione* del poeta innamorato, sottomesso al *seruitium amoris*, e quella del giovane romano di buona famiglia, dedito all'attività politica e militare e, di conseguenza, avido di gloria e d'onori; il poeta elegiaco, nel momento in cui decide di scrivere versi d'amore, sceglie anche un tipo di vita. Si tratta di un vero e proprio rifiuto dei valori fondamentali della società romana; la contrapposizione fra i due tipi di vita è chiara in questa elegia e sarà ancor più evidente nella XIV, anch'essa indirizzata a Tullo (Si pensi anche alla contrapposizione in Tibullo fra la vita del poeta e quella di Messalla, nella 1, 1).

La prova migliore del successo che arrise al I libro d'elegie,

nonostante il suo carattere anticonformista, è costituita dall'atteggiamento di Mecenate, che non si lasciò sfuggire quel giovane talento: cercò d'integrarlo subito nel programma culturale augusteo, ma non riuscì a fargli esprimere una piena adesione al regime. Properzio chiarisce con fermezza la sua posizione sin dall'elegia d'apertura del II libro, che costituisce anche la dedica al nuovo, illustre patrono; è chiaro il rifiuto del poema epico-storico, anche se esso avviene con l'accorto espediente della *recusatio*: il poeta d'amore ha un petto troppo 'angusto' per celebrare le imprese del *princeps*; la sua 'tenue' voce potrà cantare solo le battaglie che si combattono nel letto

“Ché se, Mecenate, tanto mi avesse concesso il destino, da poter guidare in battaglia schiere d'eroi, non canterei i Titani né l'Ossa sull'Olimpo posta, così che il Pelio divenisse una via verso il cielo, né la vetusta Tebe né Pergamo, gloria d'Omero, né i due mari congiuntisi per volere di Serse, né il prisco regno di Remo o la tracotanza della superba Cartagine e le minacce dei Cimbri e le meritorie gesta di Mario; del tuo Cesare, invece, le guerre e le imprese celebrerei, e tu, subito dopo il grande Cesare, la mia seconda cura saresti.

Ogni qual volta, infatti, cantassi Modena o Filippi, sepolcro della lotta civile, o la guerra navale conclusa dalla sicula fuga e i focolari distrutti dell'antica gente d'Etruria e i lidi esugnati della tolemaica Faro, o l'Egitto e il Nilo, quando verso la città trascinato, umile avanzava con le sue sette foci in catene, o i colli dei re da vincoli d'oro avvinti, o la sfilata dei rostri aziaci per la via Appia, te la mia Musa intreccerebbe sempre a quelle belliche imprese, te suo fedele compagno in pace e in guerra.”

Il ricorso alla *recusatio* sarà frequente in Properzio: resta da vedere se si tratti di semplice ricorrenza di un motivo topico o se alla sua base sia un'obiettiva incapacità —oltreché una scarsa volontà— di scrivere poesia epicocelebrativa.

Comunque sia, il II libro presenta una pluralità di motivi, che riflettono la nuova posizione di Properzio nel panorama culturale romano: se, infatti, il suo ingresso nel circolo di Mecenate non significò affatto il sacrificio delle scelte letterarie, perché il II resta un libro di poesia d'amore, tuttavia esso determinò la comparsa di elementi e motivi —come la celebrazione di Augusto in quanto pacificatore del mondo— che erano assenti nel I libro. Nella I elegia, come si è visto, Properzio

si dichiarava pronto a cantare le imprese di Augusto e a lui associa Mecenate.

Nella X elegia Properzio ritorna sul problema del poema epico celebrativo, affermando che, per quanto egli desideri dedicarsi, le sue tenui forze non gli consentono ancora un'impresa del genere.

"Ora voglio incedere più gravemente, con la fronte aggrottata, ora la mia Musa m'ispira una nuova materia di canto. Sorgi, animo mio, dal tuo umile stato! Versi miei, prendete vigore! O Pieridi, ora sarà necessaria una voce possente.

Ormai si rifiuta l'Eufrate di proteggere la fuga dei cavalieri parti e si duole d'aver fermato i due Crassi; anche l'India, Augusto, al tuo trionfo porge il suo collo e dinanzi a te trema la dimora dell'Arabia inviolata; se c'è una terra ai confini del mondo che a te si sottrae, provi pur essa, conquistata fra poco, il tuo polso! È questo il campo che seguirò; col canto dei tuoi accampamenti diverrò un vate grande: che mi riservi il destino un simile giorno!

Ma come quando nelle statue imponenti non si riesce a toccare il capo e si depone una ghirlanda in basso, ai loro piedi, così noi ora, incapaci di salire alla sommità della gloria, offriamo umili incensi con poveri riti. La mia poesia non conosce ancora le fonti di Ascra, ma Amore l'ha irrorata solo con l'acqua del Permesso."

È difficile negare che questa elegia, pur ribadendo la scelta della Musa tenue, contenga un atto d'omaggio nei confronti del principe e delle sue gesta. Accanto a ciò rimane, tuttavia, la posizione tutt'altro che integrata nel regime augusteo: essa è attestata sia dal rifiuto del poema epico sia dalle frequenti puntate 'libertine': come quando, nella VII elegia, Properzio esprime la sua gioia per il ritiro da parte del *princeps* delle severe leggi matrimoniali, o quando, nella XVI, afferma che le ore d'amore con Cinzia valgono più d'una vittoria sui Parti.

Che il III libro significasse anche e soprattutto la fine dell'amore per Cinzia, era chiaro al lettore sin dalla dedica: nella prima elegia del III libro manca del tutto il nome di Cinzia, che anzi nell'intero libro compare soltanto tre volte (due delle quali, per di più, nell'ultima elegia, quella del *discidium* definitivo). Nel III libro più che dell'amore Proper-

zio s'interessa del suo *status* di poeta d'amore: di conseguenza egli si preoccupa di differenziare il suo da altri modi di vivere. Non sorprende, quindi, che abbondino le riflessioni esistenziali ed abbiano un ampio sviluppo temi diatribici: al lettore vengono continuamente proposti temi quali il rifiuto delle ricchezze, il desiderio di vivere accontentandosi del poco, l'avidità che è causa delle guerre, la morte che eguaglia ricchi e poveri, lo studio della filosofia riservato alla vecchiaia, la libidine delle donne maggiore di quella degli uomini. Non mancano, poi, vere e proprie polemiche con intenti moralistici, come quelle contro il lusso e i facili costumi delle donne. Parallelamente allo scemare dell'interesse dell'amore quale materia di canto, si nota nel libro una costante enfattizzazione del ruolo del poeta nella società o dei suoi compiti.

Per quanto riguarda le scelte di poetica, si osserva nel III libro una chiara progressione: mentre all'inizio, pur non sottraendosi al fascino dell'epica e pur essendo consapevole della sua importanza nel clima culturale del principato d'Augusto, Properzio aveva tuttavia rivendicato la sua caratteristica di poeta d'amore, nella chiusa del libro la separazione da Cinzia e il simbolico smarrimento delle tavolette contenenti poesia d'amore fanno capire al lettore che la poesia erotica costituisce ormai per Properzio un discorso chiuso.

Non credo, quindi, che le elegie 1-5, prese in blocco o singolarmente, possano appartenere alla fase conclusiva della redazione del libro e, poi, siano state collocate all'inizio per chiarire subito le scelte di poetica: in esse Properzio mostra di vivere la contraddizione di chi vuole riaffermare la vocazione di poeta d'amore, pur capendo che si tratta di una scelta perdente; ciò nonostante egli è pronto a continuare nella strada intrapresa, sorretto dall'amore per la sua donna. Nella chiusa del libro, invece, le prese di posizione iniziali sembrano ormai superate e l'abbandono della poesia d'amore, unitamente al ripudio della donna amata, apparentemente non lascia spiraglio a ripensamenti.

Resta invece valida, e sarà prontamente ribadita all'inizio del IV libro, la professione di callimachismo: ma essa è costante in tutta l'opera di Properzio e si adatta allo stile e agli aspetti formali più che ai contenuti. Va sottolineato, però, che nell'esordio del III libro la fedeltà al callimachismo è ribadita con

particolare solennità: Properzio ricorre al primo proemio degli *Aitia* (l'invettiva contro i Telchini) in 3, 1 e al secondo proemio (il sogno delle Muse sull'Elicona) in 3, 3. La ripresa di Callimaco avviene non senza novità: a parte quelle strutturali (il monito di Apollo, che in Callimaco è nel proemio, da Properzio viene utilizzato in 3, 3 ed è rafforzato dalle parole di Calliope), è stato ben rilevato dal La Penna⁵ che in Properzio la preferenza accordata alla *Musa tenuis* non significa soltanto la scelta di un particolare gusto artistico, ma anche la scelta di una vita dedicata all'amore. Si comprende bene, quindi, perché il poema epico-storico venga rifiutato in favore di una poesia di pace, con una presa di posizione coraggiosa nei confronti della propaganda ufficiale. Quella di Properzio, in definitiva, non è una pura e semplice assimilazione di motivi e tematiche callimachee; il tentativo di romanizzazione di Callimaco non è una novità del IV libro, ma risale già al III: esso è manifesto sin dalla prima elegia, nella volontà di *Itala per Graios orgia ferre choros* (v. 4), prima d'esser ribadito solennemente nella 4, 1 (v. 64).

Con il IV libro, pubblicato verisimilmente intorno al 15 a. C., si opera nella produzione di Properzio quella svolta che era già stata preannunciata da alcuni motivi del III. Sono anni, quelli della redazione del IV libro, in cui nell'organizzazione della cultura la maggiore autorità dell'imperatore si fece sentire. Probabilmente dopo il 20. Mecenate venne messo da parte e fu lo stesso principe ad avocare a sé la politica culturale: e Augusto usò verso i letterati sistemi molto più sbrigativi (si pensi solo all'esilio d'Ovidio). È in questo mutato panorama che bisogna considerare il IV libro di Properzio: ma pur se la situazione e le pressioni del regime gli imponevano la lirica civile, ancora una volta il poeta oppose un'adesione parziale e ripropose, in sostanza, la sua fedeltà agli ideali alessandrini.

Sul significato del IV libro —che costituisce un problema cruciale per chi voglia indagare il rapporto di Properzio con le istanze del regime— avrò modo di tornare nella conclusione di questo mio intervento: qui basti dire che chiari accenti di esaltazione augustea si notano soprattutto in un'elegia che difficilmente poteva evitarli: la VI, che celebra il quindicesimo

⁵ *Op. cit.*, 70.

anniversario della battaglia d'Azio; in senso più lato, la III e l'XI esaltano le virtù tradizionali della matrona romana. Ma, accanto a tali motivi conformisti, Properzio ne sviluppa altri che non sono affatto in linea con l'ideologia del principato: nella IV elegia egli trasforma la Tarpea della tradizione in una donna innamorata, che solo per amore consegna la città al nemico; nella VII e nell'VIII ritorna addirittura Cinzia, e con lei il canto dell'amore illecito.

È chiaro, in ogni caso, che sin dal II e III libro la progressiva comparsa dell'impegno civile e dell'elogio della politica d'Augusto avviene non senza contrasti e ripensamenti. Si può notare che il tema della patria acquista rilievo via via che si attenua l'amore per Cinzia⁶; parallelamente ha un progressivo sviluppo la polemica nei confronti dell'Oriente, che in 3,22 troverà una sua manifestazione nelle *laudes Italiae* e nell'opposizione fra l'Italia guerriera e l'Oriente ricco di mostri: Roma è lì presentata come la terra madre, il luogo in cui si persegue il *cursus honorum* e si perpetua la stirpe con una discendenza.

"Terra adatta alle armi più che disposta alle insidie: la Fama, o Roma, non si vergogna della tua storia! Difatti il nostro potere nelle armi risiede e nella clemenza: l'ira raffrena le sue vittoriose mani. Qui scorri, Aniene di Tivoli, qui fluiscono dall'umbro sentiero il Clitumno e l'acqua Marcia, opera immortale; qui scorre il lago Albano e quello di Nemi, da uguale sorgente, e la fonte salubre a cui s'abbeverò il destriero di Polluce. Qui non strisciano, come in Oriente, ceraste dal ventre squamoso né l'onda d'Italia ribolle per la presenza di mostri mai visti; qui non risuonano le catene d'Andromeda per la colpa materna né tu, Febo, inorridito fuggi dinanzi ai pasti d'Ausonia. Qui non bruciarono per la morte d'alcuno fuochi a distanza, quando una madre mise in atto la fine del proprio figlio, né le crudeli baccanti danno la caccia a Penteo sul suo albero, né la sostituzione d'una cerva scioglie gli ormeggi dei Danaï, né Giunone è stata capace di dare corna ricurve alla concubina o di deturpare la sua bellezza col vergognoso aspetto d'una giovenca (...).

Questa, Tullo, è la patria per te, questa è la sede più bella, qui tu devi aspirare agli onori della tua stirpe, qui hai cittadini

⁶ In proposito si leggano le osservazioni de F. Della Corte, "Properzio, l'elegiaco della trasgressione", *Bimillenario della morte di Properzio. Atti del Convegno Internazionale*, Assisi, 1986, 50.

per la tua eloquenza, qui di nipoti grande speranza e l'amore, degno di te, della sposa futura."

(A Tullo, che non si decide di tornare in patria.)

L'esigenza di ribadire il ruolo centrale di Roma nella compagine imperiale culminerà poi nella 4,6, in cui la battaglia d'Azio si configurerà come lo scontro di due mondi contrapposti. La polemica d'un tempo per l'abbandono in cui glacciono i templi (2,6) si muta ora in aperta ammirazione per la campagna di Augusto in favore dell'abbellimento di Roma (il portico di Febo in 2,31) e del restauro dei monumenti (l'esordio della 4,1). A proposito di quest'ultima elegia, il von Albrecht ha richiamato giustamente l'attenzione sugli aspetti della Roma d'Augusto evocati da Properzio e sull'ordine dei nomi citati: all'inizio del carme il poeta "abbraccia con lo sguardo tutta Roma. In primo luogo nomina Enea, cioè il progenitori di Augusto, in secondo luogo Febo, aggiungendo l'attributo *naualis* in vista dell'intervento di questo dio nella battaglia di Azio e della consacrazione del tempio di Apollo Palatino, eseguita da Augusto dopo la guerra contro Sesto Pompeo. Così, Properzio fin dall'inizio fa risaltare la genealogia di Augusto e la sua attività edilizia. La semplicità di una volta si contrappone alla magnificenza attuale, che vale anche per altri templi, soprattutto quello di Quirino rinnovato sontuosamente da Augusto nell'anno 16 a. C. (v. 9)". Il successivo edificio ricordato da Properzio è la curia (v. 11), iniziata da Cesare ed inaugurata da Augusto nel 29: "così —conclude von Albrecht i suddetti nomi ed edifici manifestano un programma augusteo"⁷.

In generale non si può certo negare che nel IV libro l'elogio del *mos maiorum* costituisca una tematica privilegiata: ma non mancano le contraddizioni e le incertezze. Pensiamo alla campagna di risanamento dei costumi da parte di Augusto: in tal senso sembra muoversi già la polemica contro la dissolutezza delle matrone nella XIII elegia del III libro; ma ad essa fa seguito, nell'elegia successiva, un paradossale elogio dei costumi liberi delle Spartane. Analogamente, nel IV libro, l'elogio della matrona romana sviluppato nell'XI elegia coesiste con il rimpianto, che è al tempo stesso l'esaltazione, dell'amore ele-

⁷ M. von Albrecht, "Properzio poeta augusteo", *Atti del Colloquium Propertianum (tertium)*, Assisi, 1983, 65.

giaco nella VII. Apparentemente la polemica contro i riti orientali in 2,33 potrebbe sembrare in linea con i progetti di restaurazione religiosa di Augusto: ma si capisce bene che essa è solo il pretesto per evocare un aspetto particolare del rapporto con Cinzia, che nel pieno rispetto del culto d'Iside si è votata per dieci notti all'astinenza sessuale. D'altronde proprio nel IV libro Properzio assume chiare posizioni d'anticonformismo religioso nell'elegia per Vertumno⁸; per non parlare, poi, della IX elegia del IV libro, in cui si assiste ad un'aperta dissacrazione di Ercole, una divinità —com'è noto— particolarmente cara al *princeps*.

Quando, poi, Augusto prende a sondare cautamente il terreno in vista della futura legislazione sul matrimonio, il poeta è terrorizzato all'idea di dover contrarre un legame matrimoniale e grande è la sua gioia allorché il *princeps* ritira il progetto di legge (2, 7).

“Cinzia, hai certo gioito perché è stata abolita la legge che, promulgata, ci fece piangere entrambi a lungo per paura che ci separasse: per quanto Giove in persona non sarebbe capace di dividere due amanti che non lo vogliono. Ma Cesare è grande. Però Cesare è grande nelle armi; i popoli sconfitti non hanno alcun peso in amore.

Supporterei che questa mia testa venisse staccata dal collo, piuttosto che sacrificare la fiamma d'amore per i capricci di una moglie o, sposato, passare dinanzi alla tua porta chiusa e voltarmi a guardarla, io che l'ho tradita, con occhi umidi di pianto. Ah, come renderebbe amaro il tuo sonno la melodia del mio flauto, il mio flauto ancora più triste della funebre tromba!

Perché mai dovrei offrire figli per i trionfi della mia patria? Nessun soldato nascerà mai dal mio sangue. Ché se dovessi seguire l'accampamento vero, quello della mia donna, non mi basterebbe il grande cavallo di Castore. Di qui, infatti, la mia gloria s'è meritata una fama tanto ampia, la mia gloria che s'è diffusa persino fra gli abitanti del gelido Boristene.

Tu sola mi piaci: io solo, Cinzia, vorrei piacerti: questo amore per me varrà più del nome di padre.”

A proposito di 2,7 mi sembra veramente paradossale —vi

⁸ Cfr. P. Pinotti, “Properzio e Vertumno: anticonformismo e restaurazione augustea”, *Atti del Colloquium Propertianum (tertium)*, Assisi, 1983, 75-96.

accennavo già in precedenza— la lettura in chiave filoaugustea di Francis Cairns, contro la quale si sono giustamente schierati sia Tränkle sia Paratore⁹, che vede nell'elegia “uno degli esempi più convincenti della libertà di tono con cui Propertio si comporta di fronte ad Augusto, con la scusa di trincerarsi dietro alla topica dell'elegia erotica”¹⁰. Secondo me Paratore ha ben individuato il nucleo centrale del carme nella precisa intenzione da parte del poeta di non contribuire alla grandezza militare di Augusto. Propertio è pronto a riconoscere che la grandezza di Augusto risiede nelle armi; “ma i vv. 13-14 —osserva il Paratore— dimostrano che proprio questa grandezza è ostica al poeta che non si sogna di servirla e meno che mai di fornire figli che possano contribuirvi”¹¹. L'affermazione dei vv. 13-14, infatti, suona quanto mai chiara:

“perché mai dovrei offrire figli per i trionfi della mia patria?
Nessun soldato nascerà dal mio sangue”.

Con quale disinvolto distacco Propertio consideri la politica estera d'Augusto è provato da una nutrita serie di passi. Mi limito qui a citare i più significativi: nell'elegia 2,14 il poeta, reduce da una straordinaria notte d'amore che ha segnato la riconciliazione con la donna amata, non si fa scrupolo di proclamare (vv. 23-24):

“questa vittoria è per me più importante che se avessi sconfitto
i Parti:
ella sarà le mie spoglie, ella i re, ella i cocchi trionfali!”

Un alto elogio d'Augusto sembra inserito nella 3,4: in vista di una progettata campagna militare contro i Parti, il poeta si augura di poter assistere al trionfo d'Augusto, e descrive il cocchio del principe onusto di spoglie e il frequente imbizzarrirsi dei cavalli agli applausi della folla; tuttavia veniamo a sapere che al trionfo d'Augusto egli vorrebbe assistere “appoggiato al seno” della sua diletta fanciulla (v. 15).

⁹ Cfr. H. Tränkle, *op. cit.*, 152-5; E. Paratore, “Gli atteggiamenti politici di Propertio”, *Bimillenario della morte di Propertio. Atti del Convegno Internazionale*, Assisi, 1986, 84-85.

¹⁰ E. Paratore, “Gli atteggiamenti politici di Propertio”, *cit.*, 84. Cairns ha ribadito il suo punto di vista in *Atti del Colloquium Propertianum (tertium)*, Assisi, 1983, 33-34.

¹¹ E. Paratore, “Gli atteggiamenti politici di Propertio”, *cit.*, 84.

“Il divino Cesare progetta di portar guerra agli Indi opulenti e di solcar con la flotta le onde del mare periferico. È grande, guerrieri, la ricompensa: la terra ai limiti del mondo prepara trionfi; fluiranno sotto le tue leggi il Tigri e l'Eufrate. Tardi verrà la nuova provincia sotto le verghe ausonie, ma verrà; si abitueranno i trofei partici al Giove latino.

Su, andate, issate le vele alle navi esperte di guerra e guidate i destrieri, armigeri, com'è vostro compito! Fausti presagi io canto. Vendicate i Crassi e la loro disfatta! Andate e per la storia di Roma adoperatevi!

O padre Marte e voi, fuochi fatali della sacra Vesta, giunga prima della mia morte —vi prego— il giorno in cui, mentre il cocchio di Cesare è onusto di spoglie, io scorga il frequente imbizarrirsi dei cavalli agli applausi della folla e, appoggiato al seno della mia diletta fanciulla, prenda a guardare: e legga sulle iscrizioni i nomi delle città conquistate, e veda gli strali lanciati dal cavallo in fuga, gli archi dei soldati bracati e i condottieri in catene, seduti ai piedi delle armi.”

Ugualmente significativa è la chiusa del carme (vv. 19-22): è giusto che il bottino di guerra spetti ai soldati che se lo sono meritato con le loro fatiche; ma il poeta, da parte sua, si accontenterà di poter applaudire lungo la via Sacra.

“Proteggi tu stessa, o venere, la stirpe tua! Viva nei secoli colui che tu vedi, discendente da Enea! Che questo bottino spetti a quanti se lo sono meritato con le loro fatiche! Da parte mia, mi contenterò di poter applaudire lungo la Via Sacra.”

Qualsiasi partecipazione attiva alle imprese d'Augusto è, dunque, categoricamente esclusa. Anche nella 4,6, che pure celebra l'anniversario della battaglia d'Azio, il canto di guerra è significativamente abbandonato nella chiusa del carme, per iniziativa di Apollo stesso, che chiede la cetra e si spoglia delle armi per le danze pacifiche (vv. 71-72).

Guerra e trionfi, d'altronde, sembrano evocati per creare una situazione topica: quella della donna che si lamenta perché le campagne militari la costringono a lunghi periodi di solitudine. La vita militare è rifiutata perché, costringendo a lunghi soggiorni in terre lontane, viene ad interrompere rapporti d'amicizia e d'amore. Questo atteggiamento è chiaro già nella 3,12, nei rimproveri a Postumo che ha avuto il coraggio di lasciare la sua Galla in disperato pianto per seguire le insegne d'Augusto. Ma non diversa è la situazione della 4,3,

l'epistola di Aretusa a Licota che è lontano per la guerra: ammesso pure che in questo carme —come qualcuno vorrebbe il Maltby¹²— sia da scorgere l'effetto moralizzatore delle *leges Iuliae*, in quanto in esso s'intravede la possibilità di un'unione matrimoniale felice, è pur vero che tale unione matrimoniale è interrotta bruscamente proprio dalle campagne militari e la lontananza del marito fa balenare alla mente di Aretusa addirittura il sospetto del tradimento.

Si può legittimamente affermare, dunque, che malgrado un qualche avvicinamento alle istanze del regime Properzio ha saputo mantenere nei confronti delle tendenze politiche e culturali augustee quel distacco che d'altronde era d'obbligo in un poeta elegiaco: il suo atteggiamento, infatti, è la logica conseguenza di una scelta di poesia che si configura anche come scelta di vita.

È proprio su ciò che definisce l'ideale di vita elegiaco, e lo contrappone nettamente all'impegno civile richiesto dal principe, che vorrei ora soffermarmi, perché —come ho promesso— mi sembra che proprio questo aspetto contribuisca a chiarire, meglio degli altri, il modo di rapportarsi del poeta all'epoca e al mondo in cui viveva¹³.

L'ideale elegiaco è dichiaratamente anticonformista: il poeta rifiuta proprio la vita militare e l'impegno politico, che costituiscono i cardini della coscienza collettiva. Alla base di questo comportamento è un sostanziale rifiuto d'agire che s'identifica con un'aspirazione individualistica all'*otium*.

Per questo aspetto l'atteggiamento di Properzio è chiaro sin dall'elegia incipitaria, che si apre col nome della donna amata: il poeta soffre per l'amore non corrisposto, ma è pronto a servire umilmente la sua donna e in luogo di reagire virilmente alla sofferenza d'amore vagheggia la fuga dal mondo e ha preso a detestare le *castae puellae*. È ovvio che un poeta simile si ponga automaticamente al di fuori della società, di cui non condivide i principi fondamentali.

Nel momento in cui ha deciso di scrivere versi d'amore,

¹² B. Maltby, "Love and Marriage in Propertius 4, 3", *Pap. Liv. Lat. Sem.* 3 (1981) 243-7.

¹³ In questa sezione riprendo liberamente quanto ho già scritto, in merito allo statuto dell'amore elegiaco, in *Bimillenario della morte di Propertio. Atti del Convegno Internazionale*, Assisi, 1986, 277-301.

Properzio ha scelto anche un tipo di vita: lo attende la *pau-pertas* che è tradizionale compagna del poeta d'amore: ma l'affetto della donna è ben più grande di tutte le ricchezze. Una tale presa di posizione, si colloca agli antipodi della morale tradizionale romana: impegno politico, superiorità indiscussa dell'uomo sulla donna, distacco dalla passione d'amore vengono sostituiti da atteggiamenti di segno opposto (disimpegno politico, condizione di *servitium* dell'innamorato nei confronti della sua *domina*, accettazione delle pene d'amore), che divengono addirittura gli argomenti prediletti del canto elegiaco.

Denaro, guerra, onori sono posti sullo stesso piano e sdegnosamente rifiutati. Il poeta elegiaco è, per definizione, *pauper* o comunque propugna ideali di *pau-pertas*, che s'identificano col desiderio di un'esistenza tranquilla, al riparo dai rischi inevitabilmente legati all'accumulazione delle ricchezze. Alla polemica nei confronti dell'avidità di denaro si associa la condanna della navigazione, ritenuta essenziale per lo sviluppo dei commerci e, dunque, per l'arricchimento con grave rischio della vita. Dalla polemica sull'avidità di denaro deriva anche il rifiuto della guerra: per il poeta elegiaco la molla di ogni conflitto è rappresentata dall'avidità di denaro e le guerre sono, sì, condannabili perché apportano lutti, ma soprattutto perché costituiscono una fonte di profitto.

Accanto alla negazione dell'attività politica si colloca il rifiuto della vita familiare: l'amore illecito per una sola donna assorbe a tal punto il poeta da fargli esclamare che essa costituisce per lui la casa i genitori, gli unici momenti di gioia (1, 11, 23-24). All'esaltazione del rapporto coniugale non è accordato che un minimo spazio: esso compare, infatti, solo in rare occasioni e per di più in situazioni convenzionali: l'assenza del marito per la guerra, di cui si dolgono Elia Galla (3, 13) e Aretusa (4, 3); la morte di Cornelia e il suo nobile discorso (4, 11), che permette al poeta di enfatizzare i legami affettivi fra coniugi e di collocare al di là di una morale che imponeva alla moglie d'essere subordinata al marito.

È ovvio, d'altronde, che il canto d'un amore illecito non possa lasciare ampio spazio alla celebrazione dell'amore fra coniugi e c'è, poi, da chiedersi se la morale ufficiale —al di là della devozione proclamata nelle iscrizioni sepolcrali— abbia valutato ed esaltato adeguatamente un tale tipo d'amore. È

importante, però, constatare che il poeta d'amore, nel momento stesso in cui si rende conto dell'impossibilità di un legame coniugale o con una donna d'alto rango già sposata (è il caso del rapporto Catullo-Lesbia) o con una cortigiana (proprio la reazione di Propertio di fronte alle paventate leggi matrimoniali è sintomatica) tende a ricreare il vincolo coniugale grazie al patto d'amore.

In tal modo il *foedus amoris* non diventa solo una proiezione ideale del vincolo coniugale (perché è la passione stessa che lega i due amanti ad essere collocata allo stesso livello di quella fra due sposi), ma addirittura riconosce alla donna una condizione di parità che la legislazione romana certamente non le accordava. Mentre, inoltre, l'adulterio poneva di fronte a punizioni talora spietate anche nella legislazione augustea in materia matrimoniale, il patto d'amore può essere addirittura rifondato, se è stato interrotto per il tradimento di uno dei contraenti: basta rinnovarlo. Di solito, però, artefice del tradimento è sempre la donna: ma si può star certi che, ben diversamente dalla realtà, ella sarà perdonata.

Anche nei rari momenti di felicità il poeta elegiaco, se vuole cercare di costruire un intreccio, deve costantemente introdurre l'elemento minaccia o danneggiamento, costituito dal rivale: proprio per rimettere in movimento la sua vicenda d'amore altrimenti languente. Se l'amore è scelta di vita e implica il rifiuto dell'impegno politico oltre che delle ricchezze, il poeta che sceglie di scrivere poesia erotica in luogo di quella ufficiale deve avere come rivale chi, al contrario, si sfoza di accumulare ricchezze: si tratterà, dunque, di qualcuno che per cupidigia di denaro sfida addirittura il mare (il mercante o persino il marinaio dalle mani logorate per l'assiduo contatto con le funi) o sceglie la vita militare nella speranza di arricchire (il condottiero o, in generale, il soldato) o si reca ad amministrare la giustizia romana fra i sudditi (il questore, il pretore). Ma, in definitiva, si tratta di rivali momentanei, sempre pronti a saltare direttamente dal letto di Cinzia sulla nave che li condurrà verso terre lontane (3, 20): su questi rivali danarosi il poeta povero prima o poi trionferà facilmente, proprio grazie alla poesia d'amore.

Se il poeta rifiuta l'impegno civile e militare, anch'egli, tuttavia, ha una sua milizia: non si tratta, ovviamente, del

servizio militare in difesa o a gloria della patria: la sua è una *militia Amoris* e i suoi accampamenti sono quelli di Venere: tutta una serie di vocaboli del linguaggio militare penetra, quindi, nel linguaggio erotico e scandisce le varie fasi della poesia d'amore. Il poeta non può vivere che in negativo le esperienze della vita civilmente impegnata: ne è consapevole a tal punto che i valori positivi sui quali i Romani avevano voluto fondare l'ordine costituito sono da lui rimpiazzati, non a caso, con una serie di termini negativi per esprimere le aspirazioni elegiache (*desidia ignavia inertia infamia nequitia*).

Ma il poeta d'amore può giungere sino a un punto estremo di degradazione, tanto da divenire —lui, uomo di nascita libera— schiavo: schiavo d'amore, naturalmente, e della donna amata. È questo il motivo centrale, attorno a cui ruotano tutte le manifestazioni dell'amore elegiaco. Se il vivere intensamente e seriamente l'esperienza d'amore accomuna Properzio alla generazione più recente dei poeti ellenistici, egli va ben oltre, e lo si capisce sin dalla prima elegia: egli intende addirittura servire la sua donna e la sua è una condizione di schiavitù. I poeti elegiaci hanno utilizzato il motivo del *servitium amoris* da un lato per sottolineare la condizione umiliante dell'innamorato, dall'altro per indicarne l'accettazione, quale consapevole scelta di vita, e addirittura per raccomandarla agli altri innamorati: l'innamorato, insomma, depone ogni dignità e si colloca a un livello che nell'esistenza reale non avrebbe mai potuto accettare, se non a prezzo di continue umiliazioni.

Naturalmente il *servitium amoris* è ammissibile solo per il poeta d'amore e solo nella finzione elegiaca: quando implica un atteggiamento tracotante della donna nei confronti dello Stato romano e una disponibilità dell'uomo a seguirla anche su questo terreno, allora anche nella poesia elegiaca esso si carica di una serie di implicazioni negative. D'altronde alla mente dei Romani non poteva non affacciarsi il ricordo di un esempio recente e illustre di *servitium amoris* dalle nefaste conseguenze: quello di Antonio che, secondo la propaganda filoaugustea, asservito a Creopatra aveva rinunciato a tutte le prerogative di un cittadino romano.

Si capisce bene come un simile atteggiamento costituisse un'inversione totale di alcuni valori fondamentali della morale

del tempo, in cui —è inutile dirlo— la dedizione e il *servitium* erano doveri della donna nei confronti dell'uomo: accettare il *servitium* significa, dunque, *nullo vivere consilio* ("vivere come un pazzo": 1, 1, 6) significa seguire la *nequitia* e rinunciare al tempo stesso ai vantaggi di una vita civilmente impegnata; il poeta sa bene che questo suo atteggiamento farà di lui un oggetto di biasimo in tutta la città (2, 24, 5 sgg.). Ma l'amore è *furor* che divora e contro una simile malattia non esistono rimedi.

Nel complesso meccanismo che sovrintende all'amore elegiaco sembra vigere, insomma, la legge dell'inversione nei confronti della morale augustea e del modo di vivere della società contemporanea: l'inversione della normale condizione di vita è manifesta sin dalla prima elegia di Propertio, nell'immagine del poeta costretto a *castas odisse puellas* e a *nullo vivere consilio*. Nel rapporto uomo-donna è la donna a godere di un'estrema libertà: libertà nei rapporti con l'altro sesso, nella vita sociale, nei banchetti, negli spettacoli, persino negli svaghi della villeggiatura. È lei ad imporre la sua legge in caso di violazione del patto d'amore. Ma è anche la donna ad essere incostante e iraconda, capricciosa e volubile, sempre pronta a tradire e capace di trovare nel poeta, nonostante la continua condizione d'infedeltà, un partner supplice e lacrimoso, che tutto accetta pur di poter carpire le gioie d'una notte d'amore.

Sembra proprio che Propertio, e con lui i poeti d'amore latini, abbiano chiara coscienza d'un principio narratologico fondamentale: che non esiste possibilità di sviluppo per una storia se non esiste contrasto: "detesto i sonni mai tormentati dai sospiri. Vorrei essere sempre pallido perché la mia donna è adirata", esclama Propertio in 3, 8, 27-28. Per tutti gli esponenti della generazione elegiaca un amore da narrare non può essere che un amore infelice, contrastato, fonte continua di sofferenze: perché un amore felice, tranquillo, al riparo da ogni sorpresa, sarebbe pura contemplazione, non si tradurrebbe mai in storia e non rappresenterebbe mai materia di canto.

Ma se la vita con le sue convenzioni non permette un godimento pieno delle gioie d'amore —e non lo concede neppure il sogno elegiaco, che ai rari momenti d'esaltazione fa seguire la presa di coscienza di una dura realtà— è in tutt'altro

momento e in tutt'altro ambiente che l'amore può trovare la sua completa realizzazione: non è paradossale che in questo mondo alla rovescia, che è il mondo elegiaco, esso si concretizzi nella morte, che in luogo di rappresentare un evento necessario ma comunque paventato, costituisce per Properzio una sorta di liberazione dai vincoli posti dalla vita sociale al suo rapporto con Cinzia. È nel mondo dell'oltretomba che si realizza l'unità dagli amanti invano cercata in vita, e Properzio si preoccupa di sottolineare questo concetto nelle sue frequenti meditazioni sulla morte.

Poeta d'amore, Properzio vive in un'epoca che accorda gloria e favori a quanti praticano tipi di poesia diversi da quella erotica; quando, esauritasi l'esperienza amorosa, egli tenterà di percorrere nuove vie, non vi riuscirà pienamente e più d'una volta tornerà al passato e all'antico modo di far poesia. L'ironia, che frequentemente si scorge anche dietro ai versi più solenni, potrebbe far pensare a un modo distaccato e sereno di considerare la vita e le sue vicende: ma non sempre è così, e anche per questo la personalità di Properzio riesce tanto complessa e, spesso, inafferrabile. Egli è stato capace di vivere sino in fondo la contraddizione di chi si dedica interamente a un amore, pur avendo piena coscienza dell'impossibilità di un completo successo. Quasi sempre ci appare facile preda di una passione che gli dà più sofferenze che gioie: eppure non dimostra la fragilità di altri poeti, perché alla passione è capace di reagire nei momenti di amarezza e delusione. E se nella prima fase della sua attività egli reagisce con rabbia e con furore, anche in questo suo atteggiamento il passare degli anni apporta modificazioni; i toni diventano più pacati, la riflessione sostituisce lo scatto irrazionale, la meditata compostezza prende il posto della confusa protesta.

Alla luce di tutto questo credo che debba esser considerato anche il problema del IV libro: da molto tempo ho rifiutato certe soluzioni che, *audax fortasse iuventa*, avevo fornito più di vent'anni fa; l'ho anche scritto, e mi dispiace che mi si continui a citare talora per opinioni che non condivido più, e non da ieri. Attualmente sono sempre più incline a ritenere che la I elegia del IV libro enunci, sì, il desiderio di scrivere poesia di tipo nuovo, ma con la chiara consapevolezza del carattere provvisorio e dell'ambito limitato di una simile scelta:

l'astrologo Horos presenterà tratti buffoneschi, ma tali tratti non gli impediranno di enunciare profonde verità in merito alla vita di Properzio e al suo programma poetico; nonostante la sua aspirazione a mutar genere, Properzio resterà, dunque, poeta d'amore.

Se consideriamo il contenuto del IV libro, notiamo che la donna continua a costituire il tema centrale della poesia di Properzio: solo che accanto alla Cinzia dei primi tre libri compaiono altre figure femminili, ognuna con una sua peculiarità: Aretusa è la matrona posta di fronte al problema della guerra che la tiene lontana dal marito; Tarpea è la donna che per amore è persino disposta a tradire la patria; Acantide è la ruffiana che enuncia alla *meretrix* la sua *ars amandi*; Cornelia è il simbolo delle virtù della matrona, depositaria dei valori positivi della famiglia, che è il nucleo dello stato romano. Ma accanto ad esse Cinzia mantiene un suo ruolo: la sua ombra, che compare in sogno al poeta nella 4, 7, gli promette un'unione indissolubile al di là della morte; forse non è un caso che dopo questa elegia, che ci presenta una Cinzia già stabilmente inserita nell'oltretomba, la 4, 8 ce la riproponga, invece, in tutta la sua prorompente vitalità: è questo, probabilmente, un modo per affermare che la morte della donna amata non significa necessariamente la fine della poesia d'amore. Anche in ciò, quindi, possiamo ravvisare i segni della sostanziale coerenza, di cui Properzio diede prova negli scritti oltre che nella vita.

CIBELES O LA DIVINIZACIÓN DE LO FEMENINO (CATULO LXIII)

LÍA M. GALÁN

Si bien en el *Carmen* LXIII de Catulo resulta innegable el protagonismo de Atis, el estudio de sus movimientos anímicos y el análisis del impulso humano hacia un ideal ante el cual se fracasa, puede también afirmarse que el fondo del poema está dominado por la mujer divina. Aun sin intervenir directamente en los sucesos, Cibele está presente en ellos desde el comienzo: la llegada a las costas frías significa la instalación de Atis en sus dominios.

Es interesante destacar que los orígenes de la conducta de Atis, a los que escasamente alude el poema, significan una respuesta ante lo femenino que aparece como doble: si la celebridad del viaje y lo *stimulatus* de su ánimo remiten inequívocamente al *furor* de Cibele, pareciera que este impulso pasional encuentra cabida por un paralelo "Veneris nimio odio" (v. 17) que proporciona una especie de causa negativa de las acciones. El nombre de Venus no vuelve a mencionarse, ni Atis hace referencia alguna a ella en su evocación de la patria. El dato queda flotando sin explicaciones. Sin embargo, tal vez pueda inferirse una asociación Venus-patria (notablemente más adecuada que Afrodita-patria) cuyo rechazo se expresa en "dominos ut erifugae / famuli solent" (vv. 51-52) e impulsa la búsqueda de su opuesto en la correspondiente polaridad Cibele-*nemora*. Dos mundos dominados por lo femenino enmarcan, de esta manera, el proceso de Atis. Ambos dominios tienen características distintas. Cabe recordar, por una parte, que Venus ha llegado a enraizarse profundamente en lo romano como gran protectora de la *urbs* y divinidad ligada a la grandeza de Roma en una progresiva racionalización de su imagen que, en tiempo de Catulo, parece ya cumplida. Por el contrario, Cibele representa lo oriental, lo no ajustado a las fundamentales pautas de la civilización que son la esen-

cia de lo grecolatino, el mundo 'bárbaro', Frigia y la naturaleza salvaje. Ella es la "mater... ferarum" (II 598) de Lucrecio y como tal se liga directamente a lo irracional.

Atis se mueve entre estos dos mundos, y dentro de las múltiples polaridades que entre ellos se establecen. Ahora bien, ¿cómo o por qué pasa Atis de uno a otro? Bastaría quizás la explicación del "Veneris nimio odio", o del *furor* de Cibeles como fuerzas que asaltan al protagonista conducido, a la manera de un personaje euripideo, por los poderes divinos; pero el segundo discurso de Atis deja en claro que sus acciones han respondido a su misma voluntad personal ya que él ha sido quien ha rechazado un modo de vida y deseado otro. El conflicto no encuentra, inicialmente, solución, si bien pareciera resonar aquí un eco del "quare id faciam" del *Carmen* LXXXV, cuya respuesta —"nescio"— de alguna manera sería también adecuada a la conducta de Atis.

Conviene destacar, asimismo, que la naturaleza en el poema no es meramente ornamental sino que presenta un alto grado de significación simbólica. La atmósfera que domina Cibeles y a la que responde Atis contiene rasgos de lo tradicionalmente femenino: a) dominio de lo nocturno, de la oscuridad de una noche equivalente a la ausencia de lo racional; b) dominio de lo selvático y boscoso, igualmente en relación con la oscuridad asociada a la presencia de fieras; c) el mar, con sus nociones implícitas de misterio y peligro.

La travesía marítima de Atis, el afincamiento en los bosques y los rituales nocturnos marcan la entrega a la diosa, máxima expresión de lo irracional-pasional, *i. e.*, la voluntaria sujeción a lo femenino en su manifestación más primitiva. La definitiva inserción de Atis en el ámbito de lo puramente femenino se produce en la castración, que lo convierte en *mulier* en concordancia con sus nuevas moradas. Pero la fuente del drama está en el calificativo *notha*, puesto que lo masculino-racional de Atis no se destruye por la conversión sino que pervive como impotente centro de rebelión, como elemento racional extraño y decididamente opuesto al imperio de lo pasional-femenino del que inevitablemente forma parte.

El coro de *Gallae* que acompaña sus primeros movimientos y participa de la consagración es una multitud despersonalizada que no sólo se subordina a Cibeles sino también a Atis.

Todo, así, converge a la creación de una polaridad singular Atis-Cibeles: el hombre en un principio asimilado voluntariamente al dominio de la diosa, y la deidad-mujer esencialmente irracional, símbolo de la oscura potencia femenina. Si a esto se añade, además, la marcada modificación del mito¹, que aleja considerablemente la posibilidad de que el poema sea un balance cultural, reflejo estético de un nuevo fenómeno religioso al que se busca presentar en su exotismo², se tiene que el poeta ha elaborado de tal modo los materiales a su alcance, que los ha transformado en simbólicos representantes de su problemática más íntima: la relación hombre-mujer. Este quizás sea el punto final del proceso que comienza con el *Carmen* LI³, cuyo estadio intermedio se testimonia retrospectivamente en el *Carmen* LXVIII, y cuyo desenlace encuentra en Cibeles su adecuación simbólica final.

Resulta pertinente asociar imágenes notoriamente significativas y, por tanto, concluir con Forsyth⁴ que Cibeles es como Lesbia se le aparece a Catulo, la mujer cuya pasión conduce al amante a la locura. Pero igualmente es necesario dejar asentado que no se trata de una directa trasposición de la realidad histórica, es decir, no es la simple conjunción resultante de Clodia-Lesbia-Cibeles, sino la traducción poética de imágenes de cuño interior en las que se combinan la idealidad apriorística y los datos que la realidad suministra como conocimientos *a posteriori*, esto es, con el apoyo concreto de la experiencia. Lesbia, como la Cibeles de Catulo, son auténticas creaciones poéticas que plasman una compleja vivencia interior en la que convergen lo real-histórico en su resonancia interna, el ideal femenino y los principios ideales de la relación amorosa, y la fundamental tradición literaria, mítica y cultural, con la poderosa fuerza de sus modelos.

¹ Exceptuando la catuliana, las versiones conservadas del mito coinciden en los datos esenciales. Cf. Diodoro Sic. III 58-59; Pausanias VII 17, 10-12; Luciano *De Dea Syria* 49-51; Ovidio *Fast.* IV, 243; Lucrecio II, 598 ss., etc.

² Tesis sostenida por A. Guillemin en "Le poème 63 de Catulle", *REL* 27 (1949), 149-157.

³ Cf. Godo Lieberg, *Puella divina*, Amsterdam, P. Schippers, 1962.

⁴ Cf. P. Y. Forsyth, "Catullus: the mythic persona", *Latomus* 35 (1976), 555-566.

El *Carmen* LXIII presenta la versión rectificadora de un proceso ya advertido desde los primeros poemas: la divinización de la mujer amada. Pareciera existir en Catulo un movimiento interno que impulsa a buscar la imagen divino-femenina de mayor precisión, a intentar el hallazgo de la expresión más exacta para realidades internas y externas en movimiento. Y, a la vez, una tendencia a establecer lazos experimentales de relación entre su propia creación, Lesbia, y el patrimonio común que le proporciona la tradición con personajes como Laodamía, o deidades como Juno, Venus o Cibele. Hasta es posible seguir un proceso de prueba y error en esta marcha hacia la definición precisa, que no se contenta con expresar su concepción divinizada de la mujer en términos de vaga deidad sino que persigue una identificación más particular. Lesbia no es meramente una diosa sino que es una diosa determinada.

Cibele viene a traducir aquello que Venus ya no puede traducir, y en este sentido resulta sintomático el "Veneris nimio odio", que refleja una alternativa descartada. Asimismo, en el *Carmen* LXIII se reitera, convenientemente adaptada, una serie de temáticas recurrentes en el resto de los poemas, al punto que es posible decir que el *Carmen* LXIII representa un verdadero balance interior de la visión femenina. Estas temáticas son las siguientes:

1. *El tema del matrimonio.* Sandy⁵ hace un detallado estudio destacando los abundantes motivos matrimoniales en el *Carmen* LXIII. La obra muestra lo que podría llamarse la resaca del ideal. Antes se había propuesto una unión con la mujer amada (Lesbia-Venus) en términos de "aeternum hoc sanctae foedus amicitiae" —*Carmen* CIX—. Desde que la mujer resulta una despótica *era*, el ideal de la *amicitia* deja de tener vigencia, pero persiste el especial *foedus*, no con la divina Venus (la *Bona Dea*) sino con la feroz Cibele en una relación igualmente eterna, un "aeternum foedus" en lo irracional que en vano tratará de rehuir Atis, frente a una divinidad que no tolera infidelidades. La situación matrimonial resulta entonces invertida: ya no es la mujer-diosa yendo al

⁵ Cf. Gerald Sandy, "Catullus 63 and the theme of marriage", *AJP* 92 (1971), 185-195.

encuentro del amante humano que la espera como esposo —cf. *Carmen* LXVIII— sino el hombre transformado en *sponsa* que llega con su frenético cortejo *ad domum Cybebes* para la unión eterna con la diosa.

2. *El tema del amor.* La palabra *amor* no aparece en el poema, pero sí su expresión más extrema: el *furor*, término que se aplica normalmente en Catulo a situaciones de fuerte conmoción erótica, con sentido de violencia pasional. Representa el sentimiento de Ariadna y de Laodamía, o es la expresión de la exaltada sensualidad del poeta, quien no puede conciliar el sueño “indomitus furore” (*Carmen* L 11) después de una velada con Licinio. Recuérdese asimismo la paradójica situación planteada en el *Carmen* LXXII 8 donde se contraponen “amare” y “bene uelle”. Atis aparece movido por el *furor* pasional que lo empuja a su demente consagración a la diosa, un servicio ansiado en la noche de la razón y repudiado en términos diurnos. Tal servicio ha conllevado el abandono de todo un ideal de vida, la deposición de un mundo que es parte inherente de la propia identidad y está ligado por esencia a la *ratio* humana, de modo que sólo anulada ésta puede desaparecer aquél. Pero, en tanto hombre, Atis no deja de tener su intermitente racionalidad que le muestra su dramática situación. Este proceso consagradorio a la mujer divina, dolorosamente reconocido como voluntario, recuerda al temprano Catulo exhortando “uiuamus, mea Lesbia, atque amemus” en el *Carmen* V. El movimiento pasional, la progresiva sumisión servil ante la poderosa imagen femenina, se expresa simbólicamente en la trayectoria de Atis.

El binomio Atis-Cibeles resume, de esta manera, la propia posición del poeta frente a la imagen de la mujer por excelencia, la mujer amada. Ella representa la síntesis de lo abismal, lo oscuro y lo irracional que se concentran con singular fiera, una fiera casi animal cuya esencia es el *furor*, capaz de atraer a aquéllos que se han desligado de la *sancta Venus* y convertirlos en esclavos obedientes, sin voluntad propia ni grandeza.

NOTA A UN EPIGRAMA (ANT. PAL. V 297)

RAÚL LAVALLE

Agatias Escolástico (s. VI), de Mirina de Eolia, escribió el ep. V 297 de la *Antología Palatina*. Pienso que su fuente de inspiración fue Eurípides, como trataré de probar.

Τοῦ αὐτοῦ (i.e. ΑΓΑΘΙΟΥ ΣΧΟΛΑΣΤΙΚΟΥ)
Ἱθίοις οὐκ ἔστι τόσος πόνος ὀππόςος ἡμῖν
ταῖς ἀταλοψύχαις ἔχραε θηλυτέραις.
Τοῖς μὲν γὰρ παρέασιν ὀμήλικες, οἷς τὰ μερίμνης
ἄλγεα μνθεύνται φθέγματι θαρσαλέω,
παίγνιά τ' ἀμφιέπουσι παρήγορα καὶ κατ' ἀγνιάς 5
πλάζονται γραφίδων χρώμασι ῥεμβόμενοι·
ἡμῖν δ' οὐδὲ φάος λεύσσειν θέμις, ἀλλὰ μελάθροισ
κρυπτόμεθα ζοφεραῖς φροντίσι τηκόμεναι.¹

También en *Medea* de Eurípides una mujer habla a las de su sexo y se lamenta del lote común que les ha tocado. Ambos pasajes tienen similitud de contenido y ocupan, aunque con distinto esquema métrico, ocho versos.

ἄνῃρ δ', ὅταν τοῖς ἔνδον ἄχθεται ξυνών,
ἔξω μολῶν ἔπαυσε καρδίαν ἄσης,
ἢ πρὸς φίλον τιν' ἢ πρὸς ἡλικά τραπεῖς·
ἡμῖν δ' ἀνάγκη πρὸς μίαν ψυχὴν βλέπειν.
λέγουσι δ' ἡμᾶς ὡς ἀκίνδυνον βίον
ζῶμεν κατ' οἴκους, οἱ δὲ μάρνανται δορί·
κακῶς φρονοῦντες ὡς τρῖς ἂν παρ' ἀσπίδα
στήναι θέλομ' ἂν μᾶλλον ἢ τεκεῖν ἄπαξ. vv. 244-251.

Es evidente la falta de coincidencia de palabras, salvo la de ὀμήλικες en Agatias y πρὸς ἡλικά en Eurípides. Incluso en el contenido, los lamentos sobre el matrimonio y la crianza

¹ He consultado las siguientes ediciones: Fred Dübner, Paris, Firmin-Didot, s. f.; W. R. Paton, vol. I, London & Cambridge, Mass., William Heinemann & Harvard University Press, 1939; Pierre Waltz, vol. II, en colaboración con Jean Guillon, Paris, Les Belles Lettres, 1928.

de los hijos, tan frecuentes en Eurípides, no existen en el epigrama. No obstante puede no ser significativo, ambos ἡμῖν expresan identidad de punto de vista. Por otra parte, hay una sinonimia funcional entre ξέω μολών y κατ' ἀγυιάς, entre ἄσης y τὰ μερίμνης ἄλγεα, entre πρὸς φίλον y φθέγματι θαρσαλέω; o entre el error que supone atribuir ἀκίνδυνον βίον a las mujeres y el τόσος πόνος que les corresponde según Agatias.

Las pinturas eróticas del v. 6 del epigrama no figuran en *Medea*, pero sí en otro lugar; cuando Hipólito, efectivamente, se defiende de las acusaciones de su padre Teseo, le dice que él no conoce el amor sino de palabra o por las pinturas:

οὐκ οἶδα πράξιν τήνδε πλὴν λόγῳ κλίων
γραφῇ τε λείσσω

Hipp. 1004-1005.

En suma, no hay casi correspondencias verbales pero hay comunidad de sentido; el tema de las pinturas también está en Eurípides, y en otra obra muy conocida; encuentro lógico que Agatias, sabedor de que sus lectores tenían familiaridad con el trágico, las haya deliberadamente evitado. Por lo demás, siempre decimos en nuestras clases que Eurípides cultivaba más un drama de tesis que uno de caracteres: en definitiva, el epigrama desgrana agudamente algo de su pensamiento, para mí tanto o más importante que los caracteres de su creación.

LA PRESENCIA DE LOS ESTUDIOS CLÁSICOS EN LA ARGENTINA DURANTE LAS DOS ÚLTIMAS DÉCADAS

ALBERTO J. VACCARO

Desde 1970, año en que se reunió en Mendoza, por convocatoria de la Universidad Nacional de Cuyo, el I Simposio Nacional de Estudios Clásicos, se produjo un notorio despeje de estas disciplinas mediante congresos, investigación y publicaciones, en notable y absoluta desmentida del socorrido argumento de que tales estudios han entrado en crisis, lo que suele justificar la tendencia a su cercenamiento o supresión, siempre alerta tanto en los que desconocen su naturaleza y finalidad como en los que esperan algún rédito material de su eliminación, o en los que temen su vigencia porque no dominan ni el latín ni el griego en que se expresan las verdaderas e indiscutibles fuentes de la cultura occidental.

Aquel primer intento, al que asistió, entre docentes, investigadores y estudiantes, inesperado número de concurrentes, entusiasmados con un acontecimiento que muy posiblemente haya sido el primero de su índole en América latina, consistió en lectura y discusión de diversos trabajos, recogidos luego por la universidad anfitriona en las *Actas* correspondientes, sobre una temática abierta que incluyó filosofía, tradición manuscrita, filología, lingüística clásica; lírica, teatro e historia griegos; épica, lírica, teatro y estilística latinos; humanismo, problemas pedagógicos, versión al castellano e influencia clásica en las letras modernas.

Además ocurrió allí un hecho auspicioso: la fundación de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos (AADEC), lo que promovería tres consecuencias sucesivas: la garantía de una continuidad bianual para los simposios, la relación con la Federación Internacional de Asociaciones de Estudios Clásicos (FIEC) y la fundación de la revista *Argos*.

En cumplimiento del primer propósito, en 1972 se veri-

ficó puntualmente en Las Vaquerías, organizado por la Universidad Nacional de Córdoba, el II Simposio, con masiva reiteración de concurrencia, que incluyó esta vez colegas de la Universidad Católica de Valparaíso. El tema central propuesto fue la epopeya, pero también se pronunciaron conferencias sobre aspectos filosóficos, históricos e institucionales del mundo antiguo. Lamentablemente, a causa de la crónica carencia de fondos, sobre todo para especialidades que no devengan beneficios tangibles, las actas no han podido publicarse hasta el presente, pero el esfuerzo sirvió para ratificar el ímpetu con que se había arrancado en Mendoza y para asentar la presencia de la AADEC, ya afiliada, para entonces, a la FIEC, lo que había acaecido en el Collège de France, en la asamblea general de 1972, la que fue acompañada por un coloquio que, introducido por Alain Michel (Sorbona) con un preludivio acerca de "El azar y la necesidad: de Lucrecio a los modernos", mantuvo Kurt von Fritz (München), quien, profundizando con su holgado saber en torno de "La posición de los estudios clásicos en nuestro tiempo", rebatió con energía, claridad y conocimiento de causa las dudas y los ataques de los que buscan ventajas crematísticas o por lo menos pragmáticas donde sólo se puede hurgar en procura de ciencia o de belleza, y terminó acomodando el problema en su verdadero carril, al concluir que "debemos preguntarnos qué podemos aprender de los antiguos griegos y romanos en vez de considerarlos meramente como objetos de curiosidad histórica", lo que provocó un vivaz chisporroteo de cuestiones entre colegas procedentes de muy diversas partes del mundo.

En 1974 se produjeron dos acontecimientos muy importantes. Por un lado, la realización del III Simposio en Paraná, a cargo del Ministerio de Educación de la provincia de Entre Ríos, con una temática que abarcó tres aspectos sustanciales: "El concepto de la libertad en el mundo antiguo", "La comedia antigua: un reflejo de lo social, económico y cultural" y "Leopoldo Lugones y el mundo clásico". Se leyeron y discutieron una cincuentena de trabajos y se pronunciaron conferencias sobre Demóstenes y sobre lo cómico, pero de nuevo hubo que lamentar la imposibilidad de publicar las actas a causa de la casi constante penuria económica que acompaña en nuestro medio a las manifestaciones del espíritu o del intelecto.

Siguió siendo numerosa la concurrencia, entre la que se contaba el profesor Vicente Cicalese, de la Universidad de Montevideo, quien disertó acerca de "José Tarnassi, el fundador de los estudios latinos en la Universidad de Buenos Aires". Durante el transcurso de estas jornadas se fundó la revista *Argos*, que venía a sumarse al esfuerzo cultural de estos *Anales de Filología Clásica* y de la *Revista de Estudios Clásicos* de la Universidad Nacional de Cuyo.

Ese mismo año la FIEC había citado, en la Universidad Complutense (Madrid), el VI Congreso Internacional de Estudios Clásicos, el primero de que se tenga noticia de que hayan concurrido profesores argentinos, procedentes no sólo de Buenos Aires, sino también de La Plata, Córdoba y Mendoza. El tema general se refirió a "Resistencia y asimilación a la civilización antigua en el mundo mediterráneo", algunas de cuyas ponencias fueron: D. Adamesteanu (Italia), "Nuevos aspectos de las relaciones entre griegos y naturales de la Magna Grecia"; M. Almagro Basch (España), "Resistencia y asimilación de los elementos culturales del Mediterráneo oriental en la Iberia pre-románica"; P. Bruun (Finlandia), "Investigación y explicación de la desaparición de los etruscos"; A. Hus (Francia), "Resistencia y asimilación de los etruscos a la cultura griega"; S. Mariner Bigorra (España), "La extensión del cristianismo como factor de latinización"; L. Michelena (España), "Lengua clásica contra lengua nativa en Hispania"; J. Pouilloux (Francia), "Choque del helenismo y el Oriente en Chipre entre 1200 y 300 a. C."; D. Protase (Rumanía), "Las relaciones entre los dacios y los romanos en la provincia de Dacia"; J. Wolski (Polonia), "Los partos y su actitud hacia el mundo greco-romano", etc. Es posible hoy la lectura de los trabajos porque *Les Belles Lettres* ha publicado las actas.

A todo esto se agregó una sesión especial sobre estudios papirológicos de los últimos años, un coloquio sobre "Humanidades clásicas y ciencias modernas" como corolario del que K. von Fritz y A. Michel habían mantenido en París en 1972; un homenaje a Platón en conmemoración del XXIV centenario de su nacimiento y otro a Juan Luis Vives, cuya presidencia se otorgó a la AADEC y cuyas actas han sido editadas por la Fundación Universitaria Española.

Se aprovechó tal oportunidad para denunciar ante la asamblea general de la FIEC los ataques con que se embestía entonces contra los estudios clásicos en algunas universidades argentinas, sin sospechar que lo que vendría una década después traería más funestas consecuencias.

El IV Simposio Nacional se congregó en 1976 en Resistencia, a cargo de la Universidad Nacional del Nordeste, que logró publicar sus *Actas*. Su temática incluyó dos aspectos importantes de la cultura clásica: "La tragedia en la Antigüedad" y "Vigencia de la cultura greco-latina en el mundo contemporáneo". El primer tema promovió estudios que abarcaron: la influencia político-social en la tragedia griega, el héroe trágico, la mujer en Eurípides, Heródoto, Sófocles, cuestiones estilísticas de la tragedia griega, Séneca trágico. El segundo tema originó trabajos que trataron: la *humanitas*, la antropología filosófica; el mito de Prometeo, el de la caverna; Plauto y la cultura moderna; Baudelaire, Eliot, Ortega y Gasset, J. Seferis, Carpentier, Marechal.

El siguiente encuentro nacional tuvo lugar en Sierra de la Ventana, en 1978, con el patrocinio de la Universidad Nacional del Sur. Sus temas convocantes fueron "El mito desde el punto de vista literario, filosófico, histórico, etc.", "Vigencia del clasicismo en la cultura occidental, particularmente en Hispanoamérica" y "Las clases sociales en la constitución republicana de Roma". Al primero corresponden estudios sobre: el mito de las Edades, el del laberinto; la relación del mito con el logos, con la realidad, con el tiempo, con la cultura, con la actualidad; el origen del mito; la astrología. Al segundo añen ponencias sobre Colón, Góngora, Valle-Inclán, Pavese, Giono, Giraudoux, Shakespeare, Saroyan, Tennyson, Rilke, Lugones, Marechal, Borges, Herrera y Reissig, Carpentier, Rulfo. Al tercero se refieren trabajos sobre: clases sociales en Roma, Cayo Flaminio, Cicerón. Además otros diversos temas de filosofía y literatura griegas y latinas fueron tratados en representaciones no referentes a los temas específicos. Aunque con muchas erratas, se han publicado las *Actas*. Como de costumbre, la asistencia fue numerosa, y entre ella se contó el profesor Manuel Fernández-Galiano, de la Universidad Autónoma de Madrid y presidente del patronato de la Fundación Pastor de Estudios Clásicos.

En 1979, algunos colegas procedentes de Buenos Aires y La Plata pudieron concurrir al VII Congreso Internacional, reunido en Budapest, en la Academia de Ciencias de Hungría, con referencia principal a "El fin del imperio romano", en una de cuyas sesiones la AADEC fue honrada una vez más con la presidencia. Entre las diversas disertaciones se escucharon las siguientes: F. Paschoud (Suiza), "La Iglesia y el imperio romano: tendencias en la Iglesia en favor y en contra del imperio": cuando se llegó a un acuerdo entre la jerarquía católica y el poder imperial, algunas comunidades cristianas marginales quedaron en oposición contra el poder del Estado, pero el *corpus* de fuentes conservadas provoca delicados problemas de interpretación. I. M. Duval (Francia), "Las metamorfosis de la historiografía pagana y cristiana en los siglos IV y V": los cambios dependieron de la situación política, más que de los problemas del fin, el renacimiento y la continuidad del imperio. J. Straub (Alemania federal), "Mundi principes. La imagen de los miembros del Senado en el espejo de la Historia Augusta": ideas de Símaco, Claudiano y Casiodoro, y relación entre éste y la *Historia augusta*; interrogante sobre el papel desempeñado por dicha obra colectiva en la discusión sobre la reinstalación del *Romani populi principatus*. R. Turcan (Francia), "Las motivaciones de la intolerancia cristiana y el fin del mitriacismo en el siglo IV después de Cristo": el imperio cristiano se opuso a los sacrificios cruentos, con lo cual pasó a reprimir sobre todo el mitriacismo, que en ellos basaba su liturgia y su teología. P. Briant (Francia), "De los aqueménidas a los reinos helenísticos: continuación y ruptura": la formación y el funcionamiento de los Estados helenísticos de Oriente sólo puede concebirse dentro de las continuidades aqueménidas, y es preciso tener en cuenta los múltiples contactos establecidos desde mediados del siglo IV entre el imperio persa, por un lado, y la Grecia y la Macedonia, por otro. A. Chastagnol (Francia), "Algunos problemas de la prosopografía romana y bizantina de los siglos IV-V": sobre la base de los notables municipales se señalan estrechas relaciones que se establecen entre prosopografía y onomástica; actualmente se trabaja en forma intensa sobre la prosopografía del África del norte. M. Fernández-Galiano (España), "El poeta en el mundo arcaico, su personalidad y su papel: Safo": por

no haberse llegado a un mejor conocimiento de la personalidad y la actitud moral de la poetisa de Lesbos, se ha subestimado quizás el elemento religioso de su oficio poético, concebido como una manifestación ritual del culto de Afrodita. J. Bingen (Bélgica), "Crítica y explotación de la onomástica: el caso del Egipto greco-romano": los nombres griegos presentan nuevas formaciones regionales y los egipcios aparecen en formas más o menos helenizadas; en los últimos años la papirología ha advertido la fragilidad de muchas lecturas que parecían aportar "nombres nuevos"; los logros de la onomástica hacen notar que el apelativo dado por el progenitor puede ser un signo que integra a un grupo determinado.

En 1980 la Universidad Nacional de Mar del Plata organizó el VI Simposio Nacional, cuya temática central consistió en "Fundamentos históricos y jurídicos del mundo greco-romano", "Pensamiento y lenguaje de la Antigüedad" y "Lírica y cultura en el desarrollo del mundo greco-romano". Con respecto al primer tema, las ponencias abarcaron mitología, economía, eticidad y comidas griegas; leyes agrarias, derecho penal y supremacía militar romanos. En cuanto al segundo, los trabajos se refirieron a medicina antigua, filosofía griega; Hesíodo, Platón, Aristóteles, Sófocles, Cicerón, Séneca entre los pensadores; Edipo, Antígona, Medea entre los personajes. Dentro del tercero, los estudios se ocuparon de Safo, Píndaro, Virgilio, Horacio, Galo, Tibulo, Propertio, Prudencio, pero lamentablemente las actas no se han publicado. Otra vez volvió a ser abundante la asistencia, incluido el profesor Martín Sánchez-Ruipérez, de la Universidad Complutense.

En 1982 la Universidad de Buenos Aires, por medio de su Facultad de Filosofía y Letras, rindió homenaje a Virgilio y a Tibulo con motivo del bimilenario de sus respectivas muertes, para lo cual se hizo cargo del VII Simposio Nacional, que, quizás hasta entonces el más concurrido, contó con la asistencia del profesor Pierre Grimal, de la Sorbona. La temática general quedó englobada en el motivo del homenaje propuesto, y sus *Actas*, publicadas por la AADEC, incluyen trabajos que se refieren a manuscritos virgilianos, el estilo de las *Églogas*, cuestiones específicas de las églogas I, IV, VII, X; el libro IV de las *Geórgicas*; la influencia de Homero en la *Eneida*, la de Eurípides; la presencia de la historia en la *Eneida*, la del des-

tino; la *pietas*, el nombre de Eneas, su actuación, la de Príamo; Virgilio en la Edad Media, en los tiempos modernos; la muerte en Tibulo.

Dos años después la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino y la Universidad Nacional de Tucumán se encargaron, en común, del VIII Simposio, con una amplia temática sobre "Cosmovisión griega y cosmovisión latina. Enfoque histórico, político, social, literario, lingüístico, filosófico, psicológico, religioso, mitológico, jurídico, científico, etc. Su vigencia en el mundo actual". Las ponencias presentadas se refirieron al trabajo en la Antigüedad, la prehistoria griega, la democracia ateniense; la mujer pagana, la cristiana; la filosofía presocrática; Sócrates, Platón, Aristóteles, Homero, Hesíodo, Nicómaco, Solón, Esquilo, Eurípides entre los griegos; Fedra, Medea, Antígona entre los personajes; Plauto, Cicerón, Catulo, Salustio, Horacio, Propercio, Séneca, San Agustín, y hasta el belicoso Espártaco entre los romanos, lo cual obra en las *Actas*, ya publicadas.

Siguió siendo numerosa la concurrencia, entre la que se encontraba el profesor Francisco Rodríguez Adrados, de la Universidad Complutense.

En el mismo 1984 la FIEC citó al VIII Congreso Internacional, promovido por la Royal Irish Academy y congregado en el Trinity College de Dublin (Irlanda), con comunicaciones sobre temas varios de filología clásica y coloquios acerca de papirología, tradición manuscrita, epigrafía, filosofía antigua, estudios micénicos y teatro. Con respecto a tradición manuscrita se pudo asistir a las siguientes ponencias: M. Marcovich (EE. UU.), "The transmission of Tatian and Athenagoras": ofrecen dificultades de interpretación los manuscritos de los textos de Tatiano y Atenágoras, maestros de la apologetica cristiana correspondientes al renacimiento helénico del siglo II d. C. O. Pecere (Italia), "Note sulla tradizione medievale di Apuleio": el código Laur. 68,2 es igual al F, mientras el Laur. 29,2 es igual al ϕ ; la abundancia de copias de Apuleyo se debe a que interesó vivamente al humanismo.

Sobre teatro fue posible oír las siguientes: F. Rodríguez Adrados (España), "Aeschylus and the origins of greek tragedy": los antiguos mitos y rituales están más presentes en él que en sus seguidores, profundiza el tema individual del héroe

y de los grandes temas políticos y morales, su arte es a la vez tragedia y política, épica y ética. V. Di Benedetto (Italia), "Sperimentazioni di moduli letterari e teatrali nell'*Agamemnone*": el concepto de *daimon*, la motivación de la justicia y el sentido de las *pietas* en dicha tragedia de Esquilo. R. Tarrant (EE. UU.), "Language and character in Seneca's tragedy": la función del lenguaje en varias partes de *Hércules furioso*, *Medea* y *Tiestes* de Séneca. E. Lefèvre (Suiza), "The function of the gods in Seneca's tragedy": actuación de los dioses en *Las troyanas* y comparación de las ideas de *fortuna* y *fatum* en los textos teatrales del filósofo. G. M. Sifakis (Grecia), "Towards a modern poetics of old attic comedy": revisión de la doctrina aristotélica de los géneros poéticos; referencia a los ademanes y el habla como signos de que se vale el actor teatral y manipulación de los signos extratextuales; presentación de un preciso *stemma* en que se van sucediendo la estructura del género, la historia o fábula, el plan, la trama, el escenario, la acción y el carácter, la dicción y los elementos extradramáticos. P. Brown (Inglaterra), "Marks and characterization in new comedy": Menandro presenta los mismos caracteres en distintas obras, con las mismas máscaras, que cumplieron limitada función en su teatro, porque más que la apariencia externa caracterizaban a los personajes sus palabras y su acción, por lo cual es asimismo relativa la importancia de un descubrimiento reciente de máscaras cómicas del siglo III a. C. en la isla de Lípári. F. Muecke (Australia), "Plautus and the theater of disguise": el disfraz en Plauto sobre la base de los intercambios de personalidad en *Captivi*, *Menaechmi* y *Trinummus*. La asistencia, que parece cada vez mayor, incluyó profesores argentinos de Buenos Aires y La Plata.

Un mes después de éste se desarrolló en Roma un congreso acerca de "La filología griega y latina en el siglo XX", auspiciado por el Consiglio Nazionale delle Ricerche y asentado en su sede. Aunque menos numeroso que las convocatorias de la FIEC, sin embargo contó con participantes procedentes de muy diversos lugares del mundo. Por un lado, se explicó la evolución de los estudios micénicos a partir del desciframiento de su escritura. Con respecto a algunos países, se encaró expresamente la filología griega, que ha obtenido buen

resultado en cuanto al estudio de manuscritos en EE. UU., se ha desarrollado extraordinariamente en Francia, reviste notable importancia en Inglaterra a partir del gran esfuerzo de divulgación de G. Murray, renació en Italia con estudios sobre teatro, comentario de textos, historia literaria, relectura y versiones; ha alcanzado notable actividad en Alemania, donde recientemente se la ha relacionado con otras ciencias, y registran abundantes publicaciones los países escandinavos. En cuanto a filología latina, es notable la labor de crítica literaria y literatura comparada en EE. UU., ha habido un intenso esfuerzo de W. M. Lindsay y A. E. Housman en Inglaterra, han chocado los literato-humanistas con los filólogos en Italia, y se trabaja mucho en los países escandinavos, pero su mayor difusión impulsa a sacrificar el propio idioma a cambio del inglés.

Para los demás países representados, se encaró la filología clásica en general, la que obtuvo un notorio repunte en España con la inclusión del latín y el griego en la enseñanza media, la creación de secciones clásicas en las universidades, los cursos de la Universidad Internacional Menéndez y Pelayo de Santander, la fundación de la Sociedad Española de Estudios Clásicos, el VI Congreso Internacional, el mecenazgo de la Fundación Pastor y la aparición de *Emerita* y *Estudios Clásicos*; se ha trabajado sobre diversos textos griegos y latinos y se publican nada menos que siete revistas en Bélgica; se ha pasado de la crítica del texto a la interpretación del contenido y se ha impulsado el estudio de los autores latinos cristianos en Holanda; existe una relación íntima de la filología clásica con la enseñanza media, se publica *Museum Helveticum* y colaboran las fundaciones Bodmer y Hardt en Suiza; se han realizado algunas ediciones críticas o comentadas y traducciones serias con notas en Grecia, a pesar de las guerras y de la supresión del latín en la escuela media; se ha reanudado la tradición humanística después de la guerra, se ha creado un instituto especializado de estudios greco-romanos y continúa su importante aporte la Bibliotheca Teubneriana en Alemania oriental; se trabaja sobre poesía lírica y teatro griegos y sobre literatura latina del Siglo de Oro, y aparecen las revistas *Eos* y *Meander* en Polonia; se ha pasado del trabajo con textos, a través de la historia literaria, hasta inno-

vaciones metodológicas y un gran esfuerzo científico en las facultades humanísticas de Checoeslovaquia; se edita epigrafía griega palestina y el *Corpus papyrorum Iudaicorum*, y se indagan fuentes griegas y latinas acerca de los hebreos y el judaísmo en Israel; aparecen varias publicaciones y están florecientes los estudios en Canadá; es innegable el interés por el estudio de textos y el trabajo sobre manuscritos en el Japón; se ha dado nuevo impulso y se publican las revistas *Humanitas* y *Euphrosyne*, más ediciones críticas y traducciones en Portugal.

En relación con América latina, también se abarcó en conjunto toda la filología, tanto griega como latina, de cuyas respectivas exposiciones surge que ha habido un reciente despegue de estos estudios en Cuba; se publica la *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum* y la revista *Nova Tellus* en Méjico; cada dos años se convoca una semana de estudios romanos en la Universidad Católica de Valparaíso (recientemente se ha añadido la fundación de un centro de estudios clásicos en la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación en Santiago, la aparición de su revista *Limes* y el propósito de constituir una asociación afín en Chile); se publica la revista *Caliope* en Brasil (asimismo ahí acaba de fundarse la Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos en Belo Horizonte, la que ha programado y puesto en marcha ya diversas reuniones de trabajo y publica un boletín informativo). Acerca de la Argentina se destacó en ese congreso la existencia de estos *Anales*, la *Revista de Estudios Clásicos* y *Argos*, la realización de simposios cada dos años y la actuación de la AADEC, y se reseñaron los estudios e investigaciones desde los trabajos helénicos de Leopoldo Lugones en adelante. Las actas correspondientes están en curso de edición.

El mismo año la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA preparó nuestro IX Simposio, cuya temática abarcó "La cultura helenística: literatura, filosofía, religión, historia, arte y ciencia. Su expresión en el mundo romano y la tradición clásica", el que aportó ponencias referentes a Atenas, la filosofía, los juegos olímpicos, el niño en el período helenístico; Eurídice, Orfeo, Helena entre los personajes mitológicos; Alejandro Magno; Parménides, Platón, Eurípides, Menandro, Calímaco, Teócrito, Longo entre los autores griegos; el antihelenismo;

Catulo, Galo, Propercio, Virgilio, Horacio, Séneca, Apuleyo, Aulo Gelio entre los autores romanos; el cristianismo, el paganismo. Se rindió homenaje a Propercio con motivo del bimilenario de su muerte y entre su abundante concurrencia se encontraban las profesoras Giusseppina Grammatico (actualmente en la Universidad Metropolitana de Santiago de Chile) y Carmen Codoñer (Universidad de Salamanca). No se han publicado aún las actas.

En 1988 fue incumbencia del Bachillerato Humanista de Salta la concreción del X Simposio, referido, como asunto principal, a "El concepto del hombre en la Antigüedad clásica y su proyección en la historia", con una activa participación del Dr. Gerardo H. Pagés mediante conferencias sobre temas de su especialidad y un cursillo sobre filología latina.

En 1989, mientras la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina cumplía sus bienales jornadas clásicas, acerca de "Atenas, Roma, Bizancio, hitos en la historia de la cultura", la Università degli Studi di Pisa convocaba el IX Congreso de la FIEC, que comprendió secciones sobre el mundo griego y el romano, y acerca de problemas de la civilidad antigua, además de una variada gama de coloquios referentes a "La Toscana y la continuidad de la tradición clásica", "El Renacimiento italiano y la fundación de los estudios clásicos", "Épica griega entre oralidad y escritura", "Formas de organización del Estado y modo de gobierno del imperio romano", "Los géneros literarios en Grecia y en Roma", "Mito griego en el arte romana", "Problemas actuales en la edición de textos clásicos" y "El aporte de la antropología en los estudios clásicos". Asistieron profesores de Buenos Aires, La Plata y Rosario, y correspondió al suscripto una ponencia sobre "L'interparola triplice dell'esametro nel I secolo d. C."

En 1990 se reunió el XI Simposio en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario, cuyo tema general fue "El mundo antiguo clásico a partir de sus producciones culturales" y al que asistieron los profesores P. Fedeli (Bari), W. Kullmann (Freiburg) y O. Reverdin, presidente de la Fondation Hardt (Ginebra). En el mismo año la Universidad Católica de Valparaíso congregó su XIV Semana de Estudios Romanos, sobre muy variada temática, con la presencia de profesores europeos y argentinos, y con la parti-

cipación del suscripto acerca de “Nuevo enfoque de la cesura triple en el hexámetro dactílico”.

Todo este esfuerzo, en tantas partes del mundo actual, desmiente la idea de crisis de los estudios clásicos, a pesar de los ataques y los desmembramientos decretados por quienes disponen de algún poder momentáneo, que, comparado con la milenaria vitalidad del clasicismo, no dejará de ser efímero.

EL IX CONGRESO DE LA FIEC

ALBERTO J. VACCARO

De acuerdo con lo resuelto en la asamblea general que la Federación Internacional de Asociaciones de Estudios Clásicos (FIEC) había celebrado en el Trinity College de Dublin, se cumplió puntualmente, como desde 1949 viene ocurriendo cada cinco años, el IX Congreso Internacional de Estudios Clásicos, cuya organización asumió esta vez la Università degli Studi di Pisa y alojó en su muy moderno Palazzo dei Congressi, en el ángulo sudeste de la ciudad, a escasa distancia de la margen derecha del Arno, que, al descender de los Apeninos, corre por ahí hacia su ya cercana desembocadura tirrena.

El miércoles 23 de agosto se congregó, bajo la presidencia del Prof. Emilio Gabba (Pavia), una nueva asamblea general de la institución madre, en cuyo transcurso se aprobó, entre los asuntos más significativos, convocar para 1994 en Quebec (Canadá) el próximo congreso. Asimismo se incorporó la Asociación Chilena de Estudios Clásicos y se renovó el "bureau" de la FIEC, que quedó integrado por J. Irigoín (París), presidente; G. Kennedy (Chapel Hill) y W. Ludwig (Hamburgo), vicepresidentes; G. B. Conte (Pisa) y J. Boardman (Oxford), miembros adjuntos; F. Paschoud (Ginebra), secretario, y J. Bingen (Bruselas), tesorero, más la presencia permanente de Juliette Ernst (París), en su calidad de secretaria honoraria.

La preparación del congreso propiamente dicho había recaído en una comisión nacional presidida por G. B. Conte y compuesta por G. Arrighetti, U. Laffi, S. Mariotti, A. Perutelli, S. Settis y F. Montanari, secretario, y un comité internacional también presidido por G. B. Conte y completado por J. Boardman (Inglaterra), J. H. D'Arms (EE. UU.), H. Fleshar (Alemania Occidental), P. Flobert (Francia), G. L. Huxley (Irlanda), F. Paschoud (Suiza) y F. Montanari (Italia), secretario asimismo de este grupo.

Un viaje vespertino a la región marmolera de Pietrasante reunió a los miembros de la Federación y de las asociaciones representadas en un agasajo de abundante pitanza y fraternales libaciones en los jardines de La Versiliana, en cuya morada solía pasar sus veranos el singular Gabriel D'Annunzio, precisamente un escritor moderno sobre quien ejerció poderoso influjo su innegable formación clásica.

El Congreso se inauguró en la mañana del jueves 24 con una alocución en que Bruno Gentili (Roma) abordó la oralidad peculiar de la literatura griega antigua, subrayando que la retórica helénica alienta aún en la actualidad, porque sigue influyendo, directa o

indirectamente, en las condiciones propias de la oralidad de masas. Redondeó su apertura señalando la conciliación que la cultura de Grecia puede promover, en la época actual, entre el humanismo y la ciencia. Un ágape inmediato aportó la cuota de cordialidad propicia para la reanudación de relaciones amistosas con colegas de los más diversos países y para el conocimiento de otros de las más dispares procedencias.

Desde la tarde del mismo día y hasta el martes 29 se sucedieron las sesiones, agrupadas en tres temas generales: Mundo Griego, Mundo Romano y Problemas de la Civilidad Antigua, y complementadas con varios coloquios.

Mundo Griego

- 1) Poesía y sociedad en la literatura griega clásica:
F. Rodríguez Adrados (Madrid), ponencia de igual título;
Ruth Scodel (Ann Arbor), "Inscription, absence and memory: epic and early epitaph".
- 2) Arqueología y religión:
R. Hägg (Atenas), "Cult practice and archaeology: some examples from early Greece".
- 3) Estructura política y socio-económica de la polis griega:
P. Oliva (Praga), "The polis in early greek society";
A. B. Bosworth (Australia), "Autonomia: the use and abuse of political terminology".
- 4) Literatura helenística:
G. Paduano (Italia), "Le apparenze dello spazio e del tempo nelle Argonautiche di Apollonio Rodio";
T. G. Rosenmeyer (Berkeley), "Apollonius lyricus".
- 5) Teatro griego:
S. Saïd (Estrasburgo), "Le bestiaire tragique";
M. Landfester (Wetzlar, Alemania Occidental), "Über Sinn und Sinnlosigkeit menschlichen Leids in den Tragödien des Sophokles. Zum Problem des Erkenntnisfortschrittes in der neueren Sophoklesforschung".

Mundo Romano

- 1) Tradición y originalidad en la poesía clásica latina:
R. O. A. M. Lyne (Oxford), "Characteristic techniques or style in Vergil's Aeneid";
W. Suerbaum (München), "Aeneis picturis narrata - Aeneis uersibus picta. Semasiologische Überlegungen zu Vergil-Illustrationen".
- 2) Historia social de la edad imperial:
A. Gara (Milán), "La mobilità sociale nell'impero".

- 3) Problemas de cultura tardo-antigua:
A. Lippold (Regensburg), "Konstantin und die Barbaren";
J. P. Callu (París), "Propos sur l'imaginaire latin au Bas Empire".
- 4) Literatura del siglo I d. C.:
M. Citroni (Firenze), "Letteratura per i Saturnali e poetica dell'intrattenimento";
A. J. Vaccaro (Buenos Aires), "L'interparola triplice dell'esame-tro nel I secolo d. C.".
- 5) Arqueología e historia: problemas de método:
B. D'Agostino (Nápoles), "L'iconografia nel mondo etrusco arcaico. Problemi di significato";
T. Hölsher (Heidelberg), "Bilderwelt, Formensystem, Lebenskultur. Zur Methode archäologischer Kulturanalyse".

Problemas de la Civilidad Antigua

- 1) Modelos clásicos de la ideología de las revoluciones americana y francesa:
J. C. Dumont (Francia), "Rome et la Révolution française";
M. Reinhold (Cambridge), "From classical republicanism to modern republicanism in the American revolution".
- 2) Religión y cultura en el mundo antiguo:
W. Burkert (Uster, Suiza), "The formation of Greek religion at the close of Dark Ages";
J. Griffin (Oxford), "Pastoral, Homer and the East".
- 3) Escuelas de pensamiento en el mundo antiguo:
Ch. H. Kahn (Penn Valery, EE. UU.), "Plato as Socratic";
M. Isnardi Parente (Roma), "Tra Stoa e Stoa di mezzo".
- 4) Contribuciones helenísticas al arte romana:
W. Koenigs (Estambul), "Der Athena-Tempel in Priene";
E. La Rocca (Roma), "Augustus theos. Antecedenti ellenistici alle forme di 'autorappresentazione' di Augusto".
- 5) Condiciones de la mujer en la sociedad antigua:
P. Schmitt-Pantel (París), "L'histoire des femmes et les recherches sur le monde antique: les éléments d'un débat";
M. B. Arthur (Woodbridge, EE. UU.), "Patriarchy, ideology and the epikleros".

Como es habitual en las programaciones de la FIEC, se entablaron coloquios sobre aspectos varios de estos estudios:

- 1) Problemas actuales en las ediciones de textos clásicos:
R. Renehan (Sta. Bárbara, EE. UU.), "Some special problems in the editing of Aristoteles";
W. Spoerri (St. Blaise, Suiza), "La tradition des opuscules de Proclus";
J. Lens (Granada), "Problems concerning the edition of the fragments of the Greek historians";

- J. Jouanna (Paris), "Problèmes méthodologiques posés par l'utilisation des glossaires dans la transmission et l'édition des textes";
- Th. Fleming (Rockford, Illinois) y E. Ch. Kopff (Boulder, Colorado), "The manuscript colometry of Greek lyric verse in tragic texts";
- C. Questa (Urbino), "La redazione dell'apparato dei 'Cantica' plautini".
- 2) Épica griega entre oralidad y escritura:
- A. Sacconi Godart (Roma), "Tradizione micenea ed epica omerica";
- O. Tsagarakis (Rethymnon), "The flashback technique in Homer: a transition from oral to literary epic?";
- H. Schwabl (Viena), "Zum Phänomen der epischen Wiederholung unter dem Gesichtspunkt von Mündlichkeit und Schriftlichkeit";
- J. Latacz (Wetzlar, Alemania Occidental), "Neuere Erkenntnisse zur epischen Versifikationstechnik";
- T. J. Kakridis (Atenas), "Hesiod: zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit";
- R. Janko (Davis, EE. UU.), "Oral tradition, dictated texts and the Alexandrian editors of the Iliad".
- 3) El Renacimiento italiano y la fundación de los estudios clásicos:
- F. Lo Monaco (Bérgamo), "Dal commento medievale al commento umanistico: il caso dei *Fasti* di Ovidio";
- P. L. Schmidt (Konstanz, Alemania Occidental), "Die Wiederentdeckung der spätantiken Grammatik im italienischen Humanismus";
- D. Marcotte (Mormont, Bélgica), "La Renaissance italienne et la redécouvert de Pausanias";
- A. T. Grafton (Firenze), "The Attic calendar from Gaza to Scaliger";
- G. N. Sandy (Vancouver), "Italy and the development of Hellenism in France".
- 4) Formas de organización del Estado y modo de gobierno en el imperio romano:
- E. Champlin (Princeton), "Death and taxes: the State and private inheritance";
- M. Christol (Chilly Mazarin, Francia), "Choix des auxiliares du prince (sénatoriaux et équestres)";
- W. Eck (Bergish Galdbach, Alemania Occidental), "Die Durchsetzung administrativer Entscheidungen in der hohen Kaiserzeit";
- R. Günter (Leipzig), "Politische Herrschaftskonzeptionen der Flavier";
- P. Leunissen (Wychen, Holanda), "Herrscher und senatorische Elite. Regierungsstil und Beförderungspraxis im Zeitraum 180-235 n. Chr.";

- M. Peachin (Nueva York), "The emperor, his secretaries and his rescripts".
- 5) Los géneros literarios en Grecia y Roma:
 F. Cairns (Uster, Suiza), "Generic composition: a Quarter Century on";
 H. Chichoka (Varsovia), "Progymnasma as a literary form";
 S. Jäkel (Turku, Finlandia), "Platonic dialogue as a specific genre between tragedy and comedy";
 G. W. Most (Firenze), "The poet's catabasis and the genres of epos: Homer, Vergil Lucan and Silius Italicus";
 E. - R. Schwinge (Kiel), "Aristoteles und die Gattungsdifferenz von Epos und Drama".
- 6) Mito griego en el arte romana:
 R. Brilliant (N. York), "Patterns of appropriation: Greek myths of Roman sarcophagi";
 K. Fittschen (Atenas), "Der Tod der Kreusa und der Niobiden: zur Deutung Griechischer Mythen auf Römischen Sarkophagen";
 P. Blome (Basilea), "Collagen auf Stadtrömischen Sarkophagen";
 M. De Vos (Roma), "Mito e realtà nei quadri a soggetto teatrale nello spazio domestico romano";
 U. Pappalardo (Nápoles), "Eracle nella pittura di Ercolano".
- 7) La Toscana y la continuidad de la tradición clásica:
 C. Villa (Milán), "La tradizione di Terenzio e di Orazio nella Toscana prima di Dante";
 R. Guerrini (Siena), "Animae inlustres: Virgilio e i cicli umanistici degli uomini famosi nel Quattrocento toscano";
 M. Villalonga Vives (Gerona), "Les humanistes catalans du XVe. siècle aux centres universitaires de la Toscana";
 M. Vasselín (Aix-en-Provence), "Gli artistici fiorentini del Cinquecento a Fontainebleau e la loro interpretazione dell'antico";
 M. Cristofani (Roma), "Polo etrusco e polo classico: la cultura toscana dopo Winckelmann".
- 8) El aporte de la antropología a los estudios clásicos:
 R. Di Donato (Pisa), "L'uso e abuso dell'antropología. Riflessioni su alcuni rapporti tra antropologi e storici del mondo antico";
 F. Hartog (París), "La Cité antique, le comparatisme, l'anthropologie";
 S. Humphreys (Londres), "The scope of classical anthropology";
 B. Diop (Dakar), "Les étapes de la connaissance de l'Afrique dans l'Antiquité: les critères de classement des populations africaines à travers les sources greco-latines";
 M. Bettini (Italia), "Aspetti e problemi della parentela romana".

La parte científica se complementó con importantes y útiles aportes prácticos en sesiones dedicadas a *Instrumenta studiorum*: P. L. Schmidt (Konstanz, Alemania Occidental), "Die lateinische Literatur der Antike"; A. Carlini (Pisa), "Corpus dei papiri filo-

sofici"; L. Koenen (Ann Arbor), "Thesaurus linguae Graecae"; P. Brunn (Helsinki), "Coin portraits as tools of research"; M. Pavan (Roma), "Enciclopedia virgiliana"; R. Müller (Berlín, Alemania Oriental), "Altertumswissenschaftliche Forschungen in der Deutschen Demokratischen Republik"; J. Jouanna (París), "Édition d'Hippocrate et Galien"; R. Flury (Locham, Alemania Occidental), "Thesaurus linguae Latinae"; J. Ernst (París), "L'Année Philologique. Remarques sur la bibliographie des études classiques", y M. Gigante (Nápoles), "La biblioteca di Filodemo nella villa ercolanese dei papiri".

En la jornada inicial, el jueves 24, se había celebrado el encuentro con una cena al aire libre y autoservicio en el fresco nocturno del jardín Scottto, sobre la margen izquierda del Arno, donde un nutrido muestrario de suculentas comidas toscanas, abundantemente rociadas con vinos regionales, puso su cuota de alegría y confraternidad en el seno de una multitud de estudiosos.

Asimismo se intercalaron, como entretenimientos culturales, varios conciertos y excursiones guiadas, más dos representaciones de *La samiese* de Menandro, el sábado en inglés y el domingo en italiano, cumplidas en la Certosa di Calci, una cartuja del siglo XIV.

El acto de clausura y la forzosa despedida hasta 1994 contó con una exposición sobre estatuaría clásica, ilustrada con dispositivas, "Die römischen Kopien in Marmor nach griechischen Meisterwerken in Bronze als Ausdruck der römischen Kultur", a cargo de B. Andrae (Roma).

La ciudad es atravesada, de este a oeste, por las aguas del Arno, que más arriba han pasado por Firenze. Seis puentes enlazan la vida de ambas márgenes, desde el de Vittoria, en las proximidades del Palacio de los Congresos, siguiendo por el de Forteza, el de Mezzo, junto a la céntrica y concurrida plaza Garibaldi, el Solferino, el de Cittadella, y ya fuera del ejido urbano, más allá del ferroviario, el que da paso a la vía Aurelia, la ruta N^o 1, que comunica a Roma con la Costa Azul de Francia.

En el lado sur, el *corso* Italia se prolonga desde el puente de Mezzo, por la zona de comercio y bancos, hasta la Plaza de la República, rodeada por cuatro viejos pórticos en forma de pinza, a cuyo término se alza la estación ferroviaria central. En el lado norte, a partir de la plaza Garibaldi, la calle Borgo Stretto cobija sus aceras bajo arcadas en que comercios de ropa, joyería, librería y repostería tientan los ojos y el bolsillo de los transeúntes.

A la vera del río, en la ribera izquierda, cerca del puente Solferino, atrae inevitablemente el disparo de las cámaras fotográficas la iglesia de S. María della Spina, oratorio románico decorado con gótico, en la que el frente, el contrafrente y los flancos parecen labor de encaje que se hubiera hecho por obra de mampostería. En sus inmediaciones, cerca del puente de Cittadella, se alza S. Paolo a Ripa d'Arno, templo del siglo IX, reacondicionado en el XII en estilo románico-pisano.

Pero sin duda el imán que hace bajar multitudes de cada tren

que pasa por Pisa es la Plaza de los Milagros, amplia explanada de césped donde se alzan el Campanile, el Duomo y el Baptisterio. El primero corona la famosa torre inclinada, cuyo caracol interior de desgastados escalones impone un cansador ejercicio, ya que al trajín de la ascensión de sus ocho pisos se añade el esfuerzo de compensar el impulso hacia un lado que le provoca al cuerpo el peso de la inclinación de sus peldaños.

Bajo las cinco naves del Duomo, cuadriculadas con profundos artesones, en cuyo fondo negro se han labrado hojas todas distintas en metal dorado, resplandecen joyas escultóricas dignas de semejante magnificencia. Detrás de esta plaza reposa la eternidad del Camposanto, obra del siglo XIII, prestigioso por sus esculturas, sarcófagos y frescos de Benozzo Gozzoli, discípulo de Fra Angélico, y de otros pintores que alumbraron con el color de sus pinceles el arte de los siglos XIV y XV.

EN TORNO A LA MÚLTIPLE CONSTITUCIÓN
DEL DISCURSO MITOLÓGICO
EN EL SIGLO DE ORO ESPAÑOL

JUAN DIEGO VILA

Todo estudio de la cultura mitológica grecolatina en el Siglo de Oro Español exige al investigador ciertas delimitaciones previas.

Si bien se admira la obra de aquellos que ya desde hace tiempo han sabido indicarnos el claro impacto de la mitología clásica en la pintura y escultura, en las artes aplicadas o en fenómenos culturales típicamente renacentistas y barrocos como fueron las fiestas palaciegas, las ceremonias, los cortejos, los bailes o las mascaradas de carnaval¹, el presente trabajo no abarcará dichos aspectos.

Esta investigación se limitará al estudio de discursos mitológicos en lengua española, a su presencia y difusión en el sistema literario del Siglo de Oro.

Dado que la mitología es "un lugar semántico que produce el entrecruzamiento de dos discursos, de los cuales el segundo habla del primero y pertenece a la interpretación"², el estudio de los "discursos mitológicos en lengua española" requerirá una clara distinción de unos y otros.

El *corpus* dentro del cual se intentarán estudiar estos distintos tipos de discursos estará compuesto, por un lado, por

¹ Sería largo dar una lista exhaustiva de los mismos. Entre aquellas obras fundamentales se cuenta la de Jean Seznec, *La survivance des dieux antiques, Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, Paris, Flammarion, Collection Idées et Recherches, 1980. Asimismo, dentro del ámbito exclusivo de las letras hispánicas es de destacar cómo en el estudio de Marcia Welles, *Arachne's Tapestry*, S. Antonio, Texas, Trinity University Press, 1985, se incluye un capítulo dedicado a los cuadros mitológicos de Velázquez.

² Marcel Detienne, *La invención de la mitología* (traducción de Marco Aurelio Galmarini), Barcelona, Ediciones Península, historia/ciencia/sociedad, nº 192, 1985, p. 11.

aquellas obras de la antigüedad clásica que fueron traducidas a la lengua española, y, por otra parte, por obras que, a la par de estas versiones traducidas, eran presentadas al público lector como manuales, diccionarios o compendios mitográficos donde, de los dos discursos, se priorizaba el interpretativo.

Podría objetarse —con cierta razón— la no-inclusión de obras y autores españoles³. Ello se debe a que, con la particular excepción de Garcilaso de la Vega, cuya producción poética de corte mitológico parece haber determinado una necesidad en su público de compendios mitográficos⁴, la existencia de versiones españolas de los autores griegos y latinos ha sido determinante para el surgimiento de obras literarias en las que la presencia del mito clásico es inobjetable.

La primacía dada a la versión en lengua romance frente a la obra original en latín o griego es explicable desde distintos puntos de vista.

Si bien se sabe que una primera generación de humanistas se preocupó por intentar una correcta fijación de los textos clásicos, las traducciones no fueron desdeñadas. Los constantes elogios a éstas en obras como *El laurel de Apolo* o *El viaje del Parnaso* tornan más plausible la hipótesis de que, inclusive aquellos autores y estudiosos capaces de leer un original, estuviesen más familiarizados con las traducciones. Por otra parte, la difusión recayó en las versiones romances y no en los originales, tal como lo atestiguan las reimpresiones que de aquellas se hicieron y el alto índice de popularidad que alcanzaron.

El mero hecho de que “el traducir” ha permitido al tra-

³ Me refiero, exclusivamente, a obras de ficción pues, como más adelante se verá, sí incluyo en nuestro *corpus* mitografías españolas.

⁴ Si bien Theodore S. Beardsley en su *Hispano Classical translations printed between 1482 and 1699*, Pittsburgh, Pennsylvania, Duquesne University Press, Louvain, Ed. E. Nawelaerts, 1970, sostiene “it would seem that the consummate artistry of Garcilaso enriched spanish poetic usage to the degree necessary for the satisfactory translation of the poetic masterworks of antiquity. Translations of imaginative and poetic works of classical literature do not appear before the lyrical performance of Garcilasso” podría pensarse, a la luz de las fechas de edición de las primeras traducciones italianas, sensiblemente anteriores a las españolas, que tal excepción es sólo aparente si se recuerda la estada del toledano en Italia.

ductor, muchas veces, la inserción de un discurso interpretativo en un original carente de él, hace que la versión romance se vea privilegiada.

De este modo, la traducción y el problema interpretativo relacionados estrechamente a la floración mítica en el Siglo de Oro Español se erigen en pautas delimitantes del *corpus* en estudio.

I

Existencia y difusión de las traducciones de los clásicos

El estudio de la presencia clásica a través de las traducciones no puede obviar, de modo alguno, los iluminadores trabajos de Theodore S. Beardsley⁵.

El respeto a la opinión de ciertas "autoridades" en el tema se impone dado que, de los cuatro criterios comúnmente seguidos para determinar la existencia de una obra:

- 1) Consulta personal del investigador en una biblioteca.
- 2) Presencia en el listado de una biblioteca.
- 3) Presencia en el listado de un vendedor de libros.
- 4) Presencia en una bibliografía,

en nuestro trabajo nos veremos limitados a utilizar sólo los últimos tres⁶.

Aun cuando en el Siglo de Oro muchas traducciones se parecen más a una imitación libre del original clásico, se considerarán como tales a todas aquellas en las cuales el traductor afirma serlo⁷.

La extensión de la versión española y la valía del traductor también deben tenerse en cuenta. Pese a que se opte por extensiones "standard", versiones realizadas por grandes traductores no pueden ser desdeñadas⁸.

⁵ Theodore S. Beardsley, *op. cit.*

⁶ Ello se debe a que no se conservan ejemplares de tales ediciones en las bibliotecas de nuestro país y que aquellas, al estar diseminadas en las más prestigiosas del Viejo Mundo y de los Estados Unidos requieren, para su consulta, un viaje expreso a tal efecto.

⁷ Este es un dato decisivo pues es necesario que el público las lea como tales.

⁸ Tal es el caso, por ejemplo, de la versión dada por Mateo Alemán

La difusión de una obra y, consecuentemente, el éxito de una versión, queda supeditado al número de reimpressiones que de ellas se hayan hecho. Con este criterio, sin duda el menos equívoco que se ha encontrado, se debe tener siempre presente:

a) Que se ignora el número exacto de ejemplares de todas las ediciones y aunque se sabe que el promedio general oscilaba entre los 200 y 250 ejemplares, obras como la primera edición del *Cancionero General* (1511) alcanzaron la cifra de 1000.

b) Que la capacidad de edición de las imprentas españolas se fue incrementando y que, con el transcurso del tiempo (luego de 1650), llegaron a poder competir con fuertes centros impresores como Lyon o Venecia.

c) Que —tal como lo indica don Antonio Rodríguez-Moñino⁹— las obras líricas circulan, la mayoría de las veces, sin editarse y que, en lo que a la difusión de una obra teatral se refiere quizás más apropiado sería registrar el número de veces que fue representada.

d) Que se debe distinguir entre libros pequeños y grandes. Uno grande y, por ende, más caro sobrevivirá más fácilmente y estará menos expuesto a que todos sus ejemplares desaparezcan y que no quede para el investigador ningún rastro de esa edición. Sin embargo, también es cierto que un volumen pequeño como eran las *Fábulas* de Esopo era más fácilmente editable por el costo de la inversión y por el tiempo que requería su publicación.

Tampoco se debe olvidar que no todos los bibliógrafos concuerdan entre sí en razón de que las fuentes son estimadas de modos muy distintos. Estudiosos “de criterio amplio” darán mayor número de ediciones y, si bien se ven más próximos a la realidad del fenómeno editorial, se hallan, por otra parte, más propensos a registrar versiones “fantasma”. En el caso de Beardsley, caracterizable como crítico “de criterio restrin-

de Horacio, *Odas* II, 10 y 14 s/l. y s/f. (se estima su datación hacia fines del siglo XVI).

⁹ Antonio Rodríguez-Moñino, *Construcción crítica y realidad histórica en la poesía española de los siglos XVI y XVII*. Discurso pronunciado en la sesión plenaria del IX Congreso Internacional de la International Federation for Modern Languages and Literatures que se celebró en New York el 27 de agosto de 1963. Contiene un prólogo de Marcel Bataillon, Madrid, Editorial Castalia, 1965.

gido", estaremos más seguros de no incurrir en errores de número ¹⁰.

Beardsley registra 216 primeras ediciones en el período 1482-1699 y si se considera un total de reimpresiones los guarismos ascienden a 529. Todas esas obras son reagrupables en cinco categorías (moral-filosofía; ciencias naturales; ciencias sociales; literatura; apotegmas). En lo que al estudio del mito respecta podríamos pensar en concentrarnos en la categoría literatura y desatender otras (v. g. ciencias naturales), pero, de hecho, esto no es del todo aconsejable pues tales divisiones suelen ser arbitrarias. Una misma obra podría ser adscripta, por los lectores del Siglo de Oro, a distintos rubros. También se debería tener en mente eventuales discordancias entre nuestras catalogaciones y las de los lectores contemporáneos de los siglos XVI y XVII, y que el total de reimpresiones de una categoría suele, las más de las veces, indicar el éxito de ciertas obras y no de una temática.

Hechas estas salvedades puede decirse que un declinar de la popularidad de la historia se corresponde con una mayor preferencia por la literatura de ficción. Reconociendo en esa "literatura de ficción" (v. g. la *Eneida* de Virgilio o las *Metamorfosis* de Ovidio) el vehículo privilegiado para la transmisión del mito, se está en condiciones de afirmar una progresiva floración de discursos mitológicos.

Las siguientes obras son aquellas que más número de reimpresiones han tenido:

1. Esopo *Fábulas*, traducción anónima (32: 1488-1682).
2. Ovidio las *Metamorfosis*, traducción Jorge de Bustamante (16: ¿1543?-1664).

¹⁰ Keith Whinnom en "The problem of the 'best-seller' in Spanish Golden-Age literature", publicado en *Bulletin of Hispanic Studies*, julio 1980, LVII, 3, pp. 189-198, critica a Theodore S. Beardsley pues sostiene que aunque su prurito de no citar ediciones "fantasma" es comprensible, sus criterios de validación suelen ser tan estrictos que lo alejan, en los guarismos que da sobre ediciones de *La Celestina*, de la realidad. Mientras Beardsley reconoce 39 ediciones, Whinnom nos recuerda que Palau registra 48, Simón Díaz 84 y J. Homer Herriot 187 previas al 1600. Según Keith Whinnom estas últimas cifras se aproximarían más a lo certero.

3. Ovidio en *Crónica Troyana*, edición Pedro Núñez Delgado (15: 1490-1587).
4. Plutarco *Primera parte de la vida de Marco Bruto*, traducción Francisco de Quevedo (15: 1644-1699).
5. Virgilio la *Eneida*, traducción Gregorio Hernández de Velasco (14: 1555-1614).

Entre los diversos motivos que pueden haber favorecido la reedición de una obra clásica deben tenerse en cuenta:

- a) la popularidad de cierta obra (v. g. las Fábulas de Esopo;
- b) la popularidad de cierto autor (v. g. Séneca);
- c) la popularidad del traductor (v. g. Quevedo y sus distintas versiones de Plutarco, Séneca, Epicteto y Phocilides);
- d) el empleo escolar (v. g. los *Disticha Catonis*).

No hay que olvidar tampoco en aquellos casos de traducciones editadas junto con otras obras (Ovidio en *Crónica Troyana*) o de ediciones que compilaban obra original y versiones de un traductor, que no era un motivo excluyente la reedición del clásico.

Sin ánimo de ser reiterativo vale la pena destacar la fortuna de los tres grandes poetas de la época augustal: Virgilio, Ovidio y Horacio.

El Siglo de Oro conoció traducciones de todas las obras virgilianas¹¹. La opinión generalizada de los visos cristianos de las obras del mantuano explican el menor interés del público por versiones de la *Ilíada* y la *Odisea*¹² o por traduccio-

¹¹ Según Beardsley, traducen la *Eneida* en versiones completas: en 1555 Hernández, en 1600 López, en 1615 Mesa, en 1698 Enciso. De los libros I-VI hay una versión de 1664 de Moya, del libro II una de 1528 de Natas y los fragmentos de 1658 de Tapia.

En 1496 Enzina, en 1574 Idiáquez, en 1600 López, en 1618 Mesa, en 1631 León, en 1660 Abdías Joseph traducen íntegramente las *Eglogas*. Hernández en 1574 da una versión de las *Eglógas* I y IV y Sánchez de Guzmán en 1586 otra de la I y X.

Las versiones de Guzmán en 1586, la de López de 1600, la de Mesa de 1618, y la de Ayala de 1660 de las *Geórgicas* lo son de los cuatro libros. El I es traducido también por León en 1631, y fragmentos del III son elaborados por Tapia en 1658.

¹² Beardsley no consigna versiones de la *Ilíada* y sí, en cambio, una traducción de la *Odisea* hecha por Pérez en 1550 (libro I-XIII) y completada en 1556 (I-XXIV).

nes de los *Idyllos* de Teócrito¹³.

Horacio, autor fundamental para la teoría literaria del Siglo de Oro¹⁴, es desigualmente traducido. Su obra lírica conoce muchos blancos¹⁵ y aun cuando pueda afirmarse que, en comparación con otros autores de primer orden, hay de su producción muchas versiones diferentes, ninguna de ellas ocupó un lugar preeminente.

La obra de Ovidio, quizás la fuente fundamental para temáticas míticas, tampoco fue íntegramente traducida. Si bien las diferentes versiones de las *Metamorfosis* fueron muy bien recibidas¹⁶, obras como los *Amores* o *Ars amatoria* permanecieron inéditas en lengua romance pese a que tales versiones, de haber existido, podrían haberse insertado bien, en razón de la temática, en el gusto literario español.

La relación latín-griego, en lo que respecta a las traducciones, es de dos obras latinas por cada una griega. Muy probablemente de esas setenta obras griegas traducidas la mitad haya sido romanceada¹⁷ y la otra mitad mudada¹⁸.

Las obras griegas más editadas no pertenecen al rubro

¹³ De Teócrito sólo habría una traducción del *Idyllo VI* hecha por Villegas en 1617.

¹⁴ Sobre la fortuna de Horacio y su *Arte Poética* en la obra de traductores españoles puede consultarse la obra de A. García Berrio *Formación de la teoría literaria moderna* I. Tópica horaciana. Renacimiento europeo, II. Poética Manierista. Siglo de Oro. Asimismo, sobre la distinta valoración de Horacio y otros autores latinos en dichas obras es posible confrontar el trabajo de José María Pozuelo Yvancos "La recepción de Virgilio en la teoría literaria española del Siglo XVI", en *Actas del I Simposio Virgiliano conmemorativo del bimilenario de la muerte del autor*, Murcia, Universidad de Murcia, sección de Filología Clásica, Secretariado de Publicaciones.

¹⁵ Como ya se anticipó son muy numerosas las versiones de *Odas* sueltas. De toda la obra de Horacio existe una versión de Villén en 1599. De los cuatro libros de *Odas*, de los *Epodos* y del *Carmen Seculare* se registra la versión de Campos de 1682. El resto de las traducciones no abarcan un conjunto completo de composiciones.

¹⁶ Sobre las distintas versiones de las *Metamorfosis* puede consultarse el punto dos del cuerpo principal de este trabajo.

¹⁷ *Romancear* era dar una versión en lengua romance de una obra clásica (en latín o griego).

¹⁸ *Mudar* era la operación de dar una versión española partiendo de otra lengua vulgar.

“literatura” —hecho que¹⁹, por otra parte, resulta bastante paradójico—. Diógenes Laercio, Esopo, los siete sabios y Dioscórides se encontraron entre los preferidos del público español.

La importancia del cúmulo de traducciones clásicas debe evaluarse desde dos perspectivas. La perspectiva interna habrá de considerar las obras traducidas y aquellas que no lo fueron. La perspectiva externa tendrá que apreciar, a partir de la difusión que permitía la imprenta, la relación existente entre la difusión (número de reediciones) de obras clásicas y la de las mejores obras españolas.

En cuanto a las “ausencias” existen “lagunas” dentro del *corpus de un autor*, como así también autores que jamás fueron traducidos.

Toda la obra de Platón se reduce a extractos del *Timeo* y a citas contenidas en Aristóteles y Plinio.

De Cicerón no se tradujeron los tratados de retórica y gran número de sus discursos.

Hubo frecuentes reediciones de Terencio y Plauto, sin embargo de este último se editaron siempre las mismas tres obras de un *corpus* mucho mayor (31). Aristófanes, por otra parte, era considerado indecente.

La dificultad de dar versiones dignas de los grandes poetas fue muy raras veces superada. Así, puede afirmarse que no existen versiones —o las pocas que hay no son de valor— de las obras de Píndaro, Safo, Catulo, Propercio y Tibulo. Muy probablemente la lírica fuese “degustada” en versiones originales. Tal idea se ve corroborada si se piensa que, a la par del oficio de traductor, muchos autores españoles componían poemas en latín²⁰.

Beardsley, en tanto crítico “de criterio restringido”, da

¹⁹ Si se tiene presente que dentro de la narrativa española la novela bizantina reconocía como antecedente ilustre la *Historia Etiópica* de Heliodoro, es llamativo constatar, dado el auge de ese tipo narrativo, que sólo existieran dos versiones de la obra de Heliodoro (la primera una anónima de 1554, la segunda obra de Mena en 1587).

²⁰ Es por demás superfluo resaltar que Quevedo y Lope de Vega eran traductores y poetas. Asimismo, Garcilaso —sin ser traductor— fue autor en lengua latina. De él se conservan tres odas, una dedicada a Tulesio (*Ad Thylesium*), otra a Ginés de Sepulveda (*Ad Genesium Sepulvedam*) y una tercera cuyo primer verso es *Sedes ad cyprias Venus*.

totales de reimpresión bajos para ciertas obras españolas²¹ que, de todos modos, no son nada desdeñables en comparación con la de los 'bestsellers' clásicos:

- 1) *La Celestina* 39 impresiones (1499-1601).
- 2) *El Amadís* 17 impresiones (1508-1586).
- 3) *El Lazarillo* 20 impresiones (1554-1664).
- 4) *El Quijote* 24 impresiones (1605-1697).

El Amadís trae consigo una problemática que no muchos investigadores toman en cuenta: el de los 'bestsellers' genéricos o de secuela. Teniendo en cuenta que el lector se aficionaba a un tipo de relato, si se agrupan las continuaciones del *Amadís* y sus respectivas impresiones con la de la obra primigenia el total se acrecienta considerablemente (Keith Whinnom habla de 91 ediciones aproximadamente).

La dicotomía ficción-no ficción debe ser recordada en el momento de estimar la predilección del público pues por cada éxito de venta de una categoría se puede perfectamente reconocer otro para la opuesta.

El estudio de bibliotecas particulares puede arrojar datos provechosos. No obstante hay que pensar que formar bibliotecas personales era algo difícil de realizar, y que, en consecuencia, los datos que de ellas tenemos deben ser pensados como representativos de una minoría social. Asimismo, tener los libros no implica necesariamente que se los haya leído.

Los inventarios de bibliotecas solían ser consignados en los protocolos notariales²². El de Alonso de Barros²³ registra ciento cincuenta y una obras de las cuales el 10 % lo son de

²¹ Cfr. nota 10 y, a partir de ella, los trabajos de Palau, Simón Díaz y J. Homer Herriot.

²² Sobre el valor de los testimonios que nos proporcionan los protocolos notariales, Maxime Chevalier cree oportuno recordar que los escribanos no siempre son precisos y que, en muchos casos, los inventarios sólo consignaban los libros profesionales.

²³ Autor de los *Proverbios Morales*, Alonso de Barros también fue famoso por la invención de la *Filosofía Cortesana Moralizada* juego donde se presentaba el avance del hombre ambicioso en la corte. Sobre la valía de sus *Proverbios Morales* son importantes testimonios el que la primera edición (1598) haya sido prologada por Mateo Alemán y que lleve elogios de Lope de Vega y de Hernando de Soto, y que, en la segunda impresión de esta obra (1656) la haya aprobado Baltasar Gracián.

autores clásicos²⁴. Considerando —tal como lo indica Maxime Chevalier²⁵— que las clases educadas se mostraban poco propensas a los libros de entretenimientos, se abre aquí un primer interrogante en torno al problema interpretativo ¿las *Metamorfosis* o la *Eneida* —existían ejemplares de tales obras en la biblioteca de Alonso de Barros— eran leídas como pura ficción, como simples entretenimientos? Adelanto mi opinión negativa al respecto.

Un último dato, antes de entrar de lleno a la consideración de los problemas interpretativos que la temática mitológica generaba, nos lo brindará el estudio de las obras enviadas a los colonos indianos y la naturaleza de tales envíos.

Empeñado, desde el descubrimiento, en la evangelización del Nuevo Mundo, el reino español no podía dejar librado al azar el comercio de libros y la fiscalización del mismo.

Los controles intentaban evitar la difusión de ideas, en América, contrarias a los intereses de la colonia. Si bien existían listas de libros cuyo traspaso estaba expresamente prohibido, estas reglamentaciones, como suele suceder, fueron muy frecuentemente transgredidas. A las obras comprendidas en los índices del Santo Oficio, consideradas heréticas, se agregaron los textos de pura ficción y obras de carácter político opuestas al regalismo y, por ende, contrarias a los intereses de la monarquía castellana.

Los embates contra los libros de “pura ficción” (muy particularmente la saga de los Amadises) pretendían liberar al indígena ignorante de la ficción nociva. No obstante —tal como lo afirma Irving Leonard²⁶ esas “mentirosas historias”

²⁴ Trevor Dadson en su artículo “La biblioteca de Alonso de Barros, autor de los *Proverbios Morales*”, publicado en *Bulletin Hispanique* LXXXIX, 1-4, 1987, p. 27-53, consigna los siguientes quince volúmenes: 1) *Cinco libros de Séneca* (2 ejemplares); 2) *Fábulas de Esopo*; 3) *Historia de Lucano*; 4) *De consolatione* de Boecio (2 ejemplares); 5) *Acerca de la materia medicinal* de Dioscórides; 6) *Historia naturalis* de Plinio; 7) *Sententiae* de Cicerón; 8) *Confesiones* de San Agustín; 9) *Epistolae* de Cicerón (2 ejemplares); 10) *Metamorfosis* de Ovidio; 11) *De amicitia* de Cicerón; 12) *Eneida* de Virgilio.

²⁵ Maxime Chevalier, *Lectura y lectores en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Ediciones Turner, 1976.

²⁶ Irving Leonard, *Los libros del conquistador* (traducción de Mario Monteforte), México, Fondo de Cultura Económica, 1953.

que circularon en gran número por el nuevo mundo, fueron el incentivo necesario para los conquistadores, ansiosos de constantes aventuras.

El estudio del comercio libresco entre España y América es determinable no sólo a partir del control de las bibliotecas coloniales sino también por medio del cotejo de las listas de embarque que obra en la Casa de Contratación de Sevilla.

Pese a que había controles ideológicos y a que el costo de los ejemplares se multiplicaba en las colonias²⁷, las bibliotecas indianas —copiosamente provistas de textos de derecho y religión²⁸— no carecieron de ejemplares de las traducciones de Virgilio y de Ovidio. Ya sea porque no se las considerase obras de “pura ficción”, o porque el valor de ellas justificase la violación de prohibiciones, su presencia en las bibliotecas del Nuevo Mundo es altamente significativa.

II

Características de las traducciones

El haber demostrado la existencia y difusión de versiones de los clásicos debe, necesariamente, complementarse con una caracterización de las traducciones.

Si bien la frase prologal de Enzina “el defecto de vocablos que ay en la lengua castellana”²⁹ ha sido comúnmente

²⁷ Tal como lo indica Teodoro Hampe Martínez en “La difusión de libros e ideas en el Perú colonial. Análisis de bibliotecas particulares (siglo XVI)” aparecido en *Bulletin Hispanique* LXXXIX, 1-4, 1987, pp. 55-84, el valor de los impresos variaba según la distancia respecto de la metrópoli y según la riqueza económica de cada región.

²⁸ La necesidad de organizar la administración del Nuevo Mundo hizo que los libros de derecho fuesen auxiliares indispensables de todo aquel que tuviese un cargo gubernamental. Por otra parte, la evangelización emprendida hizo que casi un 70 % de los textos registrados fuesen obras religiosas, en su gran mayoría comentarios morales, estudios religiosos y manuales litúrgicos.

²⁹ Virgilio, *Las Eglogas* en Juan de Enzina, *Cancionero de todas las obras*, Salamanca, 1496. Existe una edición facsimilar de Emilio Cotarelo y Mori publicada en Madrid en 1928. La cita pertenece al prólogo a la traducción dirigido “a los muy esclarecidos y siempre vitoriosos príncipes don Hernando y doña Ysabel”.

retomada por los traductores para caracterizar cierta dificultad de su oficio, hay también muchos datos de que éstos no concebían la traducción como el simple pasaje de una lengua a otra.

Las versiones españolas dependen no sólo de la configuración textual que el traductor ha hecho de la obra clásica sino también de las configuraciones textuales que de aquéllas les transmitieron los filólogos de la antigüedad grecolatina³⁰.

Si al problema de traducir textos se agrega ahora el hecho de que en ellos se refieren mitos se verá cómo la "intromisión" de discursos míticos de carácter interpretativo fue, en cierto modo, inevitable.

La evolución del arte de traducir puede ser perfectamente estudiada a partir del cotejo de las distintas versiones que de una misma obra se han hecho.

La siguiente lista incluye las nueve traducciones de las *Metamorfosis* de Ovidio que Beardsley consigna en su estudio:

1. Leomarte, *La Crónica troyana*, Burgos, 1490.
2. Ovidio, *Contienda que ouieron Ajas Telamón y Ulixes*, traducción ¿Alonso Rodríguez de Tudela?, Valladolid, 1519.
3. Ovidio, *Las Metamórfoses*, traducción de Jorge de Bus-tamante, s. l., s. a. (¿1543?).
4. Ovidio, *Píramo y Tisbe, Canto de Polifemo y Fábula de Acteón*, en Cristóbal de Castillejo, *Obras*, Madrid, 1573.
5. Ovidio, *Las Metamorphoseos*, traducción Antonio Pérez Sigler, Salamanca, 1580.
6. Ovidio, *Del Metamorphoses*, traducción Felipe Mey, Tarragona, 1586.

³⁰ La obra de Marcial José Bayo, *Virgilio y la pastoral española del Renacimiento (1480-1550)*, Madrid, Gredos, 1970, nos muestra, en el capítulo dedicado a Juan del Enzina, cómo la traducción de la *Egloga* II se torna un problema complejo de resolver. Sólo apelando a la interpretación alegórica que de la misma se hiciera en la antigüedad (la glorificación de Alexis es la de Octaviano) puede Enzina escamotear la temática homosexual de la composición. Así, en la versión de Enzina, Coridón no arderá de deseos por el hermoso Alexis sino por ser el panegirista favorito del Rey Católico.

7. Ovidio, *Las Transformaciones*, traducción Pedro Sánchez de Viana, Valladolid, 1589.
8. Ovidio, *Contienda de Ayaz Telamonio y de Ulises y carta de Dido a Eneas*, en Hernando de Acuña, *Varias poesías*, Madrid, 1591.
9. Ovidio y Horacio en Cristóbal de Mesa, *Valle de lágrimas y diversas rimas*, Madrid, 1607.

La versión de Jorge de Bustamante (¿1543?) sería la primera en dar una traducción íntegra de los quince libros de las *Metamorfosis*. Tal como lo atestiguan las dieciséis ediciones de esta obra, se convirtió rápidamente en la versión preferida. Quizás ello haya desalentado a otros traductores y se pueda explicar, a partir de ese favoritismo del público, el que sólo otras dos versiones, la de Antonio Pérez Sigler, en 1580, y la de Pedro Sánchez de Viana, en 1589, hayan acometido con la tarea de dar una versión completa.

Salvo estas tres traducciones, el resto son versiones de libros aislados y selecciones.

Felipe Mey, en 1586, traduce los primeros siete libros. En *Valle de lágrimas y diversas rimas*, Cristóbal de Mesa da una versión del libro III. Alonso Rodríguez de Tudela, en 1519, y Hernando de Acuña en 1591 realizan sendas versiones del libro XIII. Por último, resta decir que las traducciones de Cristóbal de Castillejo (1573) y la materia ovidiana en *La Crónica troyana* de Leomarte son selecciones.

Las traducciones deben ser caracterizadas en función de los principios estéticos que guiaron al traductor y de la entidad que a él y a su obra se le otorgaba.

Tal como lo demuestra Suzanne Guillou-Varga³¹ las traducciones medievales y renacentistas son diferenciables a partir de condiciones de producción diferentes. En el medioevo las traducciones no son consideradas como tales, se fusionan con un texto que las engloba y que es privilegiado. En esa

³¹ Suzanne Guillou Varga, *Mythes, mythographies et poésie lyrique au Siècle d'Or Espagnol*, Lille, Atelier National de Reproduction des Thèses, Université de Lille III, y París, Difussion Didier Erudition, 1986. Cfr. particularmente la primera parte de esta tesis "Sources de la culture mythologique des poètes du Siècle d'Or", tomo I, pp. 37-239.

contextualización no interesa saber cuál es el texto original y, mucho menos aún, la identidad del traductor.

A partir del siglo xv, en cambio, la traducción se volverá un arte con leyes propias. El traductor saldrá del anonimato y el prurito de dar las versiones más fieles al original traerá consigo dos consecuencias:

1) la restauración del latín en su mayor pureza, pues la mejor versión depende del mejor original como punto de partida; y

2) el enriquecimiento de las lenguas romances.

Asimismo, la elección de verso o prosa para la versión romanceada será decisiva en lo que respecta a las libertades del traductor.

Antonio Pérez Sigler, Felipe Mey y Pedro Sánchez de Viana al optar por el verso marcan un hito divisorio para el estudio del discurso mitológico en las traducciones de Ovidio³².

Desde las versiones medievales hasta la traducción de Bustamante, el discurso mitológico interpretativo se había visto favorecido por el empleo de la prosa. Ésta permitía al traductor pasar sin ningún inconveniente de lo que Ovidio decía (primer discurso) a lo que de él se debía interpretar (discurso interpretativo).

El medioevo cristiano, tan preocupado por el decoro, había logrado, mediante las alegorizaciones, "salvar" los mitos ovidianos.

En el siglo VIII, Theodulfo, obispo de Orleans, habría sido el primero en reconocer, respecto de las narraciones de Ovidio, que

"...quamquam sint frivola multa
Plurima sub falso tegmine vera latent"³³.

Desde entonces el autor de las *Metamorfosis* habría ad-

³² Las versiones de Cristóbal de Castillejo (nº 4 de la lista consignada) también son en verso, pero el que la obra de Castillejo se vea adscrita al grupo de los castellanistas (en franca oposición a los italianistas que se deleitaban con Virgilio y los clásicos) y el que la extensión de sus versiones ovidianas en relación a los quince libros de las *Metamorfosis* sea reducida, nos conducen a no considerarlo como un hito decisivo.

³³ *Theodulfi Carmina*, en *Patrología Latina* CV, col. 331-332, versos 19-20.

quirido un lugar de privilegio en los *florilegia* (conjunto de sentencias edificantes) y comenzaron a sucederse un sinnúmero de alegorizaciones de su obra mayor³⁴.

La perspectiva medieval que, desde un punto de vista filológico, era realista, exigía al lector de Ovidio que sacase de sus fábulas el *involucrum* o *integumentum* (falsa cobertura) para acceder a la verdad oculta.

Así pues, un rasgo decididamente medieval de las traducciones de los clásicos, es filtrar, en la versión española, estos *integumenta* o alegorizaciones en un pie de igualdad con el texto que responde a la obra original.

La versión de Jorge de Bustamante, que por datación puede considerarse renacentista, debe ser vista, no obstante, como un punto de unión. Si se atiende al prólogo, a la edición y a la escritura "cristianizante"³⁵ de este probable profesor de humanidades en Alcalá de Henares³⁶, debe ser reubicada bajo la égida de un espíritu medieval. Renacentista lo vuelven la adoración por el texto antiguo, y, paradójicamente, lo que Guillou-Varga llama la "alegría de escribir", es decir, el que, en tanto traductor opere como autor de ficción y, fácilmente, metamorfosee los mitos de Ovidio en novelas pastoriles o bizantinas.

A dos aguas, entre viejas y nuevas sensibilidades, la versión de Jorge de Bustamante, pese a que tuvo un papel deter-

³⁴ Entre las moralizaciones de Ovidio más importantes cabe destacar: 1) los *Integumenta* de Jean de Garland; 2) el *Ovide Moralisé* de autoría dudosa; 3) las *Allegories* de Giovanni del Virgilio; 4) los *Moralia super Ovidii Metamorphoseos* del dominico Robert Holkot; 5) el *Reductorium Morale* del benedictino Pierre Bersuire; 6) la *Metamorphosis ovidiana moraliter explanata* de Thomas Waleys; 7) las *Allegorie ed esposizioni delle Metamorphosi* de Giovanni dei Bonsogni; 8) el *Comentario de Copenhague* que acompaña un manuscrito del *Ovide Moralisé*; y 9) el comentario que acompaña la traducción francesa del *Reductorium Morale*.

³⁵ José María de Cossio en sus *Fábulas Mitológicas en España*, con prólogo de Dámaso Alonso, Madrid, Espasa Calpe, 1952, nos dice al respecto "Ningún episodio del libro deja de tener para él una significación virtuosa y conforme a la moral católica" (p. 41).

³⁶ Esa es, según de Cossio, la sospecha de Martínez Añibarro que, por otra parte, muy difícilmente pueda ser confirmada dada la escasez de datos que de la vida de Bustamante poseemos.

minante en la cultura del Siglo de Oro, continúa, hoy día, sin una edición moderna y sin estudios de valía ³⁷.

En nuestra caracterización de las traducciones de las *Metamorfosis* y de la consecuente evolución del discurso mitológico interpretativo debemos recordar que las versiones posteriores a la de Bustamante se ven influidas por dos traducciones italianas, la de Ludovico Dolce ³⁸, y la de Juan Andrés Anguillara ³⁹. Aun cuando en muchos pasajes estas dos versiones se asemejen más a una paráfrasis, la acogida que recibieron en el medio cultural español es inusitada. Consultadas constantemente por los poetas-traductores, no deberán ser desdeñadas en nuestro examen pues llegaron a tener un lugar de privilegio superior al de otras versiones españolas y equiparable al del original latino.

En 1580 se publica, en Salamanca, *Los XV libros de los Metamorphoseos del excelente poeta latino Ovidio. Traducidos en verso suelto y octava rima por Antonio Pérez, con sus alegorías al fin de cada libro*. El título de esta primera versión de

³⁷ La necesidad de reediciones de estas traducciones ya fue apuntada por Marcel Bataillon en *Varia lección de clásicos españoles*, Madrid, Gredos, 1964. Capítulo IV "Salmacis y Trocho en el Abencerraje", pp. 27-38.

³⁸ Ludovico Dolce nació en Venecia en 1508 y murió en 1568. En tanto traductor prestigioso de la época se recuerdan de él las versiones italianas que realizó de la *Hecuba*, de la *Iphigenia in Aulide*, de las *Phoenissae* y de la *Medea* de Eurípides, del *De cognitione artium* de Galeno, de la *Iliada* y de la *Odisea* de Homero, de extractos del *De Clitophonis et Leucipis amoribus* de Aquiles Tacio, del *De anima* de Aristóteles, de la *Vita Apollonii* de Filóstrato, del *Somnium Scipionis*, de las *Orationes* y del *De oratore* de Cicerón, del *Epithalamium* de Catulo, de la *Ars poetica*, de los *Sermones* y de las *Epistolae* de Horacio, de las *Metamorfosis* y del *Ars amatoria* de Ovidio, de una selección de *Epistolae* de Plinio el joven y de la *Eneida* de Virgilio. Si bien su fama se cimentó en las traducciones también fue un autor reconocido; a él se deben varias tragedias, dos vidas de emperadores (una de Carlos V y otra de Fernando), el *Dialogo della istituzione delle donne* y sus *Osservazioni nella volgar lingua*.

³⁹ Giovanni Andrea dell'Anguillara nació en Sutri (Toscana) hacia 1517 y murió en 1570 aproximadamente. Famoso por su traducción de las *Metamorfosis*, de la *Eneida* y de las *Opera* de Sófocles, particularmente el *Oedipus Rex*.

Antonio Pérez Sigler⁴⁰ es, de por sí, harto ilustrativo. En primer lugar se trata de la primera versión íntegra, de valía, que opta por el verso. La alternancia verso libre, octavas reales, responde a la de pasajes narrativos y parlamentos. Por otra parte, si bien se sabe que tuvo por modelos a Dolce y a Anguillara⁴¹ y que, como éstos, su versión es libre y ampliificada, el haber optado por un plan métrico determinado le impide insertar *in extenso* el discurso mítico interpretativo. Por ello mismo, declara, brevemente, al fin da cada libro, la explicación alegórica de cada fábula.

Este desplazamiento de la interpretación mítica y de todo discurso que se repliega sobre el original ovidiano que traduce, se ve complementado, en la edición de 1609⁴², con la publicación de un *Diccionario poético* junto con el texto.

Fechada en 1586, la traducción que publica en Tarragona el valenciano Felipe Mey⁴³ es el fruto de largos años de trabajo⁴⁴. Esta versión de los siete primeros libros, en tercetos

⁴⁰ Natural de Salamanca, se sospecha que habría sido hijo del doctor Alonso Pérez, autor de la segunda parte de la *Diana*.

⁴¹ Unos versos del soneto prologal, de la primera edición, perteneciente a don Gaspar de Piña y Tarrega, son ilustrativos al respecto: "Mas lo que muchos no se aventajaron / Pérez nos lo restaura, el Salmantino / triunfando de Anguillara, ilustra a España".

⁴² En el prólogo a esta segunda edición Pérez Sigler advierte al lector sobre los motivos que lo llevaron a rever su primera edición: "Al cabo de veinte y cinco años que saqué en público las *Metamorphoseos* de Ovidio, cuanto fielmente pude, en verso suelto y octava rima, hallé la impresión que corre tan viciosa y desemejante a su original, que así por el gusto y aprovechamiento de quien la leyere, como por la propia reputación, tuve por cosa necesaria y forzosa enmendar este libro, y volverle a su primer estado". José María de Cossío, que sólo pudo consultar la segunda edición, ignora la proporción de variantes en la última versión con respecto a la primera.

⁴³ De una familia de imprenteros, los primeros años de Felipe Mey transcurren en Tarragona junto a su protector, el arzobispo don Antonio Agustín. A la muerte de éste en 1587 regresa a Valencia. A los dos años se le asigna una clase de gramática en la universidad y luego otras de principios de griego y de retórica. Incipiente poeta, también redactó obras de gramática, muy probablemente para uso universitario. Murió en 1621.

⁴⁴ Como Mey lo indica en el prólogo, sólo cuando ingresa al servicio del arzobispo Antonio Agustín encuentra el tiempo suficiente para llegar al séptimo libro (en numerosos años sólo había podido traducir los dos primeros). Como homenaje a su benefactor, Mey decide publicar su versión, aunque incompleta, cuando el deceso de aquél se produjo.

y octava rima, es espejo fiel del dispar influjo de los italianos⁴⁵ y de una consciente y progresiva preocupación por dar versiones menos libres⁴⁶. Nunca reeditada y de escasa divulgación, esta versión, al igual que las versificadas por Antonio Pérez Sigler fueron subyugadas por la difusión que alcanzaron las reediciones de Jorge de Bustamante y por la maestría poética de la traducción que, posteriormente, publicó Pedro Sánchez de Viana.

La traducción de Sánchez de Viana, *Las Transformaciones de Ovidio en tercetos y octavas rimas* (...), es impresa en Valladolid en el año 1589. Junto con ella aparecen publicadas, en rico apéndice, *Las Anotaciones sobre los quince libros de las transformaciones de Ovidio con la Mitología de las fábulas y otras cosas*. Sendos volúmenes sin embargo fueron presentados al público como dos partes de un todo, representan un punto clave en la evolución de la traducción y del discurso mitológico interpretativo respectivamente. Juntas, pero con entidad propia, ambas partes de la obra de Sánchez de Viana se complementan mutuamente y persiguen, a su vez, la excelencia en fines muy distintos.

El considerar la fábula mitológica —tal como nos lo aclara en el prólogo a sus *Anotaciones*— “cosa (...) digna de admiración (...) si se entiende lo que debajo de aquel sayal se esconde”⁴⁷ (teoría del *integumentum*) y el llamarla, en consecuencia, “posada antigua de la filosofía”⁴⁸, confieren a las dos partes de la obra la coherencia y unidad imprescindibles.

⁴⁵ José María de Cossío compara en número de versos la versión de Mey con las de sus modelos italianos. En el libro I donde se apega más al espíritu de la paráfrasis la relación es: Anguillara 316 octavas, Dolce 162 y Mey 200. En el libro IV donde, aparentemente, se habría apartado del criterio anterior, el cotejo da los siguientes resultados: Anguillara 500 octavas, Dolce 160 y Mey 175.

⁴⁶ En su prólogo Mey confiesa: “En el primer y segundo libro que fueron trabajos casi de mocedad, me desvié algunas veces del texto latino; imitando en parte a Ludovico Dolce, y en parte al Anguillara (que han arromanzado este libro en su lengua) y encajando a vueltas dello de mi cosecha lo que me dictaba la lozanía del ingenio juvenil amigo de novedades. En los demás libros he alargado menos la rienda”.

⁴⁷ Frase del prólogo de las *Anotaciones* recogida por de Cossío, *op. cit.*, p. 50.

⁴⁸ Frase del prólogo de las *Anotaciones* recogida por de Cossío, *op. cit.*, p. 50.

ble: la traducción, despojada de comento prácticamente en su totalidad, requiere de las *Anotaciones*.

En tanto traductor, Pedro Sánchez de Viana procura que el rigor métrico logre, por un lado, una versión más próxima a una identidad original que condensa, míticamente, por medio del verso, la riqueza de la alusión, y, por otra parte, que la forma versificada se erija en fiel guardián del texto ovidiano. El rigor métrico ha de impedir que la fábula se envíe con el comento.

Las *Anotaciones* son el punto culminante de la independencia del discurso mitológico interpretativo en tanto éste aparece relacionado a una versión del texto ovidiano (discurso mítico de base).

Independientemente del estudio de la interacción de uno y otro tipo de discurso, a lo largo del tiempo, y en sucesivas traducciones, las *Anotaciones* que elabora Sánchez de Viana son valiosísimas por el esfuerzo que el autor se ha tomado en la elaboración de las mismas y porque son obra de quien, con ser doctor en medicina ⁴⁹, mostró en esa edición una extraordinaria erudición. Resta decir que esta traducción fue de las más leídas y su influjo, particularmente en los poetas, notable.

III

Compendios mitográficos

El *corpus* dentro del cual nos hemos propuesto analizar los dos tipos de discursos mitológicos quedaría decididamente incompleto, si no incluyésemos en el mismo lo que, *lato sensu*, suelen denominarse "mitografías".

Ya desde la antigüedad clásica las obras mitográficas son reagrupables en dos categorías. De un primer tipo fueron aquellas composiciones que, desde una perspectiva filológica, recopilaron fuentes míticas como trasfondo para obras consa-

⁴⁹ Oriundo de Viana (Valladolid) gozó en su profesión de médico —ejercía en Valladolid— al igual que en la literatura de un auténtico reconocimiento de sus contemporáneos. Su traducción ovidiana fue dedicada a don Hernando de Vega, Presidente del Consejo de Indias, a cuyo servicio estuvo. También fue traductor del *De consolatione* de Boecio.

gradas de la literatura griega. Un típico ejemplo lo conforman los *scholia* de las obras de Homero, de Píndaro, de Eurípides, de Teócrito y de tantos otros autores.

Otra clase de mitografías es aquella que comprende un grupo de mitos organizados en torno de un mismo tema. En la antigüedad clásica hallamos mitos sobre estrellas⁵⁰, historias de amor⁵¹, narraciones de metamorfosis⁵². Pueden considerarse dentro de este rubro los mitos narrados en torno a genealogías y aquellas obras en que, con afán totalizador, se muestra, por medio de todo tipo de mito, la realidad en sus múltiples aspectos.

El *corpus* mitográfico en el Siglo de Oro Español cuenta con obras adscribibles a uno y otro grupo.

Un claro representante del primer tipo son las obras de

⁵⁰ El grupo más importante de mitos sobre estrellas lo constituyen las obras de Eratóstenes de Cirene (*F. Gr. Hist.* 241) (284-204 AC). Si bien compuso dos poemas de corte mitológico, el *Hermes* y la *Erígone*, éstas se perdieron. Sólo se sabe que siguió las huellas de Calímaco en razón de la preeminencia que otorgaba al componente etiológico en los mismos. Sí, en cambio, se conservan sus *Catasterismos*, donde a la par de una precisa obra científica de codificación estelar, se desarrollaba todo tipo de mito sobre el origen de las constelaciones. Estos mitos concordaban con la creencia platónica de Eratóstenes sobre el origen astral del alma. Tampoco faltaron obras semejantes en la Roma augustal. Allí sobresale la labor de Higino quien habría sido bibliotecario en el palacio imperial. Sus obras, el *Liber fabularum* y las *Astronómica* serían otro claro ejemplo de un mitógrafo que es cosmógrafo al mismo tiempo.

⁵¹ El autor prototípico de este tipo de mitografías es Partenio de Nicea. De él se sabe que tras la tercera guerra mitridata (73) llegó a Roma como botín de guerra. Fue autor de unas *Metamorfosis*, probablemente en metro elegíaco, hoy perdidas. Cultivó el poema mitológico (v. g. su *Heraclés* y su *Ificlo*), el de consolación (*epicedio*) y el de acompañamiento (*propentícos*). Fue famoso por la colección que consagrara a Cornelio Galo, sus *Historias de amor pasional* (*Ἐρωτικὰ παθήματα*), caracterizadas por la dramatización, las pasiones exacerbadas y el gusto por lo patético, rasgos, por otra parte, ejemplificadores de la poesía erótica helenística.

⁵² Un ejemplo claro lo constituían los *Heteroioumena* de Nicandro de Colofón (¿floruit circa 150 AC?) en cuyos cinco libros se consignaban leyendas de metamorfosis que, según el gusto helenístico, se habrían visto reforzadas por un encadenamiento artístico. Antonino Liberal suele ofrecer resúmenes de la obra de Nicandro en su *Colección de Metamorfosis* de la cual se seguiría que entre los distintos mitos se habrían reforzado las concatenaciones lógicas.

los anotadores de Garcilaso de la Vega. La producción del poeta toledano, tempranamente convertido en el primer clásico español, es objeto de laboriosos estudios. Anotan su obra, en el siglo XVI, Francisco Sánchez de las Brozas ("el Brocense") en 1574, y, luego, seis años más tarde, Fernando de Herrera. De 1622 es el trabajo de Tomás Tamayo de Vargas y mucho más tardía (1765) la labor de Nicolás de Azara.

Dejaré de lado, deliberadamente, en el estudio de los discursos mitológicos en el Siglo de Oro, este grupo de mitografías.

Tal corte, dentro del *corpus*, obedece, esencialmente, a que sólo en un sentido muy amplio del término "mitografía" se puede entender la obra de los anotadores garcilasianos como tales. Si el comentario se limitara a la temática mítica se deberían aceptar tales obras pero, de hecho, muy variada es la materia que en estas anotaciones se incluyen. Independientemente de cómo cada comentarista percibió su tarea⁵³, es evidente que ninguno de ellos pensó que su trabajo consistiera, exclusivamente, en la interpretación de los mitos. Por otra parte, es algo también obvio que, si bien es posible afirmar que Garcilaso reelaboró numerosos mitos⁵⁴, difícilmente se pueda afir-

⁵³ Vale la pena destacar, al respecto, las conclusiones de Carmen Codoñer en su ponencia "Comentaristas de Garcilaso" publicada en las *Actas de la IV Academia Renacentista* (celebrada en la Universidad de Salamanca del 2 al 4 de marzo de 1983), edición a cargo de Víctor García de la Concha, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca y Biblioteca de la Caja de Ahorros y Monte de piedad de Salamanca, 1986, pp. 185-200. Allí, la profesora de la Universidad de Salamanca nos recuerda que "el comentario de Herrera es obra de un poeta culto, es una exhibición indiscriminada de conocimientos que, esporádicamente, deja traslucir una personalidad sensitiva en la apreciación de la poesía. El del Brocense es el comentario de un gramático, elaborado con la precisión y la modestia de quien sabe estar realizando una labor cotidiana con una larga tradición".

⁵⁴ Ello es corroborable a partir de una lectura a primera vista de la lírica garcilasiana y del interés que este tema ha suscitado en las críticas especializadas. Entre ellas se destacan además de la tesis de Guillou-Varga que le consagra toda la segunda parte de su trabajo, los siguientes libros y artículos: José Alonso, "Elementos mitológicos en la poesía de Garcilaso" en *The Pacific Northwest Conference on foreign languages*, 1975; Joan Cammarata, *Mythological themes in the works of Garcilaso de la Vega*, USA, 1983; G. Correa, "Garcilaso y la mitología" en *Hispanic*

mar que pensó en sus composiciones como meros discursos míticos de base (primer discurso).

Creemos, en cambio, imprescindible la inclusión de dos obras que, decididamente, pertenecen al segundo grupo de obras mitográficas, aquellas en las cuales se puede estudiar la elaboración de los dos tipos de discursos.

Las obras en cuestión son la *Philosophía Secreta* del Bachiller Juan Pérez de Moya, y el *Teatro de los Dioses de la gentilidad* del padre Fray Baltasar de Vitoria. Editadas, respectivamente, en 1585 y en 1620, en un período en que las formas renacentistas van cediendo a un barroco pujante, estos repertorios mitográficos se constituyen en fuentes de consulta sumamente valoradas ⁵⁵.

La *Philosophía Secreta* de Pérez de Moya que —se estima— tuvo cinco ediciones ⁵⁶, se encuentra dividida en siete libros. Cada uno de ellos abarca materias afines y se pretende dar cuenta de todo un espectro dentro de la materia mítica. El primer libro es una suerte de introducción relativa a las divinidades de los gentiles, el segundo versa sobre los dioses varones, el tercero de las diosas, el cuarto trata el tema de los héroes y semidioses, el quinto está consagrado a fábulas morales, el sexto a mitos de metamorfosis y el séptimo hace hincapié en el temor a Dios. La característica más llamativa de los últimos seis libros es la división del texto en exposiciones de las distintas fábulas por un lado, y, por el otro, en diversos tipos de “declaraciones” sobre las mismas. Tales declaraciones sobrepasan, por lo general, la extensión de las fábulas pues suelen intentarse, sucesivamente, diversos tipos de alegorizaciones. Una misma fábula puede llegar a tener una declaración histórica, otra natural, e, incluso, un sentido moral (v. g. libro IV, capítulo 43, “De las bodas de Peleo y Tetis, y juicio de Paris sobre la manzana de oro”).

Review, 1977; Angel Nessi, “La plástica del mito en Garcilaso” en *Humanidades*, 1948.

⁵⁵ La obra de Pérez de Moya estaba presente en la biblioteca de Alonso de Barros.

⁵⁶ Las ediciones que registra Gómez Baquero son las siguientes: 1) Madrid, 1585; 2) Zaragoza, 1599; 3) Alcalá, 1611; 4) Madrid, 1628; 5) Madrid, 1673.

Publicada en dos partes⁵⁷ el *Teatro de los Dioses de la gentilidad* revela un plan radicalmente distinto. A modo de doce tratados el franciscano Baltasar de Vitoria dedica cada libro a un dios. Sin ser una genealogía, es el tipo de mitografía que se consagra a las deidades más relevantes de un panteón. A diferencia de Pérez de Moya, en él no se nota que el sentido alegórico haya sido muy enfatizado.

Tal como Albert Heinrichs lo ha demostrado⁵⁸, la índole de problemas que se le presentan al estudioso de los mitógrafos y de su producción giran en torno, la mayoría de las veces, de estos cuatro aspectos: la autoría, la datación, la composición y las fuentes.

a) Los problemas de autoría y de composición en el caso de la *Philosophía Secreta* de Pérez de Moya y del *Teatro de los Dioses de la gentilidad* de Fray Baltasar de Vitoria, dependen del hecho de que lo que denominamos discurso mítico de base se ve reducido a un compendio o intercalación textual.

Sirva de ejemplo para esta técnica de unión de *disjecta membra* el siguiente capítulo de la *Philosophía Secreta*:

DE CIRCE

"Circe, según Hesíodo, fue hija del Sol y de Perseides, hija de Océano; otros la hacen hija de Hiperión y Asterope; fue estremada en hermosura y la primera que confeccionó venenos y medicamentos. Hacía experiencias en sus huéspedes. Casó con un rey de Samaria, a quien mató con veneno, y quedando sola, y desposeyéndola los suyos del reino, porque los trataba con crueldad, se fue a Italia, y hizo su habitación en un promontorio que, de su nombre se dijo Circeo. Otros, como Heriodiano, dicen que su padre el Sol la llevó en un carro a Italia, y la puso en una isla cercana al mar de Sicilia, que después, de su nombre, se llamó Circea. Creyeron los antiguos ser Circe inmortal; dábanla cuatro criadas que la servían de coger hierbas y hacer dellas confecciones. Ovidio, donde comienza: Nereides Nimphae, quae simul, etc., dice que estas criadas eran Nereides; con estas confecciones y fuerzas de hierbas convertía los hombres en varios animales, como dice Virgilio, en seis

⁵⁷ La primera parte del *Teatro de los Dioses de la gentilidad* se publicó en 1620 y la segunda en 1634 (ambas en Salamanca).

⁵⁸ Albert Heinrichs, "Three approaches to greek mythography" en *Interpretations of greek mythology* edited by Jean Bremmer, London and Sydney, Croom Helm, 1987, pp. 242-277.

versos que comienzan: Hinc ex audiri gemitus, etc. Daba para hacer esto diversos manjares, según las formas en que le parecía convertir a los hombres, como lo significa Ovidio, en cuatro versos que comienzan: Nec mora misceri, etc., y súbito los convertía en fieras. Así los convirtió a los compañeros de Ulises en puercos, como dice Homero; empero a Ulises no pudo convertirle, aunque tuvo su amor y hubo en ella hijos, porque tenía un remedio que le había dado Mercurio contra los hechizos.”⁵⁹

La exacerbada atención a distintas autoridades (Hesíodo, Homero, Ovidio, Virgilio, etc.) hace que, en Pérez de Moya, no exista la figura de un autor al que se privilegie para la redacción de un discurso mítico de base.

En la composición del texto, al igual que en las obras compendiarias medievales⁶⁰, se evidencia cómo la dimensión artística es dejada de lado y de qué modo se prefiere la faz informativa, lo cual lleva a Pérez de Moya a no optar entre versiones discordantes. Su labor no es la de quien debe elegir la fuente adecuada, su misión no es la de resolver las contradicciones sino la de dar cuenta de ellas.

b) Los problemas de datación no se hacen presentes en una obra como la *Philosophía Secreta* pues se conoce su fecha de edición. El resto de las obras del sistema mitográfico renacentista es también perfectamente ubicable.

c) Es problemático, en cambio, el manejo de las fuentes que tienen Pérez de Moya y Fray Baltasar de Vitoria. Al igual que sus ilustres antecedentes, el *De Genealogia Deorum gentilium*⁶¹ de Bocaccio (siglo XIV) y de las tres obras cumbres

⁵⁹ Juan Pérez de Moya, *Philosophía Secreta*, estudio preliminar de Eduardo Gómez Baquero, Madrid, los Clásicos Olvidados, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, 1923. Tomo II, Libro IV, Capítulo 46, pp. 217-218.

⁶⁰ El tipo de obra compendiaria a la cual me refiero es aquella que conforman las llamadas “Sumas”, “Tesoros”, “Espejos” o “Mares de la Historia”.

⁶¹ El *De Genealogia Deorum Gentilium* de Bocaccio obedeció a un encargo de Hugo, rey de Chipre. El autor dedicó a la elaboración de esta obra los últimos veinticinco años de su vida. Varios son los datos que nos indican una marcada filiación medieval de esta obra: 1) el que sus fuentes, pese a sus afirmaciones, sean de segunda mano; 2) la presencia de *Demogorgon* como fundador de la raza de los dioses, citación que toma de un desconocido Theodontius; 3) el que acepte divinidades homonímicas para hacer concordar versiones discordantes de un mismo mito.

del Renacimiento italiano, el *De deis gentium*⁶² de Lilio Gregorio Gyraldi⁶³, la *Mythologiae*⁶⁴ de Natale Conti⁶⁵ y las *Imagini*⁶⁶ de Vincenzo Cartari⁶⁷, pierden su aura renacentis-

Tal como Jean Seznec⁶⁸ lo señala, la erudición de Pérez de Moya y de Fray Baltasar de Vitoria es típicamente medieval. Entre aquellos datos que autorizan esta afirmación han de remarcarse:

1) El empleo, prácticamente exclusivo, de fuentes literarias⁶⁹.

⁶² Lilio Gregorio Gyraldi, *De deis gentium varia et multiplex historia in qua simul de eorum imaginibus et cognominibus agitur...*, Bale, 1548.

⁶³ Lilio Gregorio Gyraldi nació en 1479 en Ferrara. Humanista prototípico, en Nápoles traba amistad con Pontano y Sannazaro, y, en Milán, estudia griego con Demetrio Chalcondylas. Ligado al cardenal Rangone, viaja a Roma y, a la muerte de éste, retorna a Ferrara donde muere en 1550. Su producción artística abarca poesías en latín y variadas obras de erudición. El *De deis gentium* es obra de madurez.

⁶⁴ Natale Conti, *Mythologia sive explicationum fabularum libri decem*, Venecia, 1551.

⁶⁵ Natale Conti nació en Milán en 1520 y estudió en Venecia. Una dedicatoria a Carlos IX haría pensar que conoció y tuvo protectores en Francia. Conoció como una de las personas más inteligentes de su tiempo, se sabe que, a la par de su versión latina del *Banquete de los sofistas* de Ateneo, y de elegías latinas a la manera de Ovidio (*Carmina*), fue autor de un tratado de caza, *De venatione*, y de obras de historia contemporánea entre las que se destaca su *Comentarii de Turcorum bello in insulam Melitam gesto anno 1565* y su *Universae historia sui temporis libri XXX* (1572).

⁶⁶ Vincenzo Cartari, *Le imagini colla sposizione degli Dei degli antichi*, Venecia, 1556.

⁶⁷ Nació en Regio, Emilia, a comienzos del siglo XVI, la vida de Vincenzo Cartari, el más leído de estos tres mitógrafos italianos, permanece en el más inescrutable misterio. Protegido de los duques de Ferrara, se sabe, por su editor Marcolini, que tuvo relaciones con Venecia y el círculo de Aretino. Todas sus obras son en lengua vulgar. Además de las *Imagini* se debe destacar, dentro de su producción, la traducción de los *Fastos* de Ovidio (*Fasti d'Ovidio tratti alla lingua volgare*, 1551). ta si se estudia atentamente el empleo que hacen de las fuentes.

⁶⁸ Cfr. Jean Seznec, *op. cit.*, pp. 278-279.

⁶⁹ Más allá de que ya, desde el medioevo, existe una doble forma de constitución de los dioses: a) a partir de modelos plásticos, y b) a partir de reconstituciones (descripciones librescas sin modelo), es notorio cómo, en el Renacimiento, que frecuentemente se arrogó una actitud amplia hacia la cultura antigua, no se incorporan como fuentes los distintos

2) Una valoración de los autores de la antigüedad fluctuante. Aun cuando éstos sean los más autorizados para opinar sobre la mitología clásica, su opinión puede ser desacreditada por afirmaciones de Padres de la Iglesia o por compendios medievales.

3) La excesiva atención prestada, dentro del ámbito clásico, a autores de segundo orden o tardíos ⁷⁰.

4) El hecho de que, tal como sucede en el *Teatro de los Dioses de la gentilidad* las notas marginales reenvían a otros manuales franceses e italianos ⁷¹.

5) El que se apele a la alegorización como el mejor salvoconducto para la mitología.

Una evaluación estética de estas dos obras debe tener presente que esta clase de manuales no sólo debían ser útiles para entender a los artistas sino que también se esperaba de ellos que operasen como fuentes de inspiración.

El título de la *Philosophía Secreta* —recordémoslo— hace expresa mención a la primera variable: “Es materia muy necesaria para entender poetas e historiadores”.

El que esta obra, así como el *Teatro de los Dioses de la gentilidad*, carecieran de la profusión de deidades no-grecolatinas que caracterizaban a muchas obras de este tipo ⁷², permite

hallazgos arqueológicos (desde importantes estatuas hasta monedas o inscripciones) y que, pese a que el espectro se ha ampliado, continúen haciendo uso del mismo saber que estuvo al alcance del estudioso medieval.

⁷⁰ Tanto Boccaccio como Gyraldi, Conti y Cartari pretenden haber sopesado todas sus fuentes y no dejar “pasar” ninguna deidad que no figure en un texto clásico. Ello no obstante, es frecuente ver cómo el criterio de autoridad conferido a los clásicos es comúnmente desconsiderado y así, por ejemplo, se avalará la opinión de un Hermes Trimegisto antes de la de Platón.

⁷¹ Además del frecuente testimonio de los más consagrados mitógrafos renacentistas, en la obra de Fray Baltasar de Vitoria se suele mentar la *Officina partim historicis partim poeticis referta disciplinis* de Ravisius Textor publicada por primera vez en París en 1520, el *Discours de la religion des anciens romains* de Du Choul (Lyon, 1556), el *Emblematum liber* (s/l, 1531) de Alciato y los *Hieroglyphica* (Bale, 1556) de Valeriano.

⁷² La moda entonces contemporánea de los jeroglíficos y la falta de localización en tiempo y espacio de cada deidad favoreció que, rápidamente, en estas mitografías el Olimpo selecto se convirtiese en un pandemonium. Así, los cultos orientales aparecen *in extenso* en Cartari y en

pensar, por el modelo de divinidad que ofrecían, que eran utilizadas por los artistas. En cuanto al valor de la obra de Fray Baltasar de Vitoria pueden ser considerados como decisivos el hecho de que Lope de Vega haya sido el aprobante de la primera edición y el de que Calderón de la Barca la haya consultado para la elaboración de diversos dramas ⁷³.

Cabe remarcar, por otra parte, cómo con las mitografías se ha llegado a un punto en el que el discurso interpretativo es priorizado por sobre el discurso mítico de base que ha sido reducido a una serie infinita de recortes textuales, muchas veces incongruentes entre sí.

El mito referido, para ser luego interpretado, queda eclipsado por aquel que está ausente. El mito narrado, es un mero ejemplo, es sólo la excusa, pues lo único que ha de ser invariable con las relaciones de equivalencia ⁷⁴ que se establecen con el discurso interpretativo. Sirvan aquí de ejemplo algunos pasajes del "Sentido Moral" que la *Philosophía Secreta* acuerda a la historia de Circe que antes refiriéramos:

"Circe es aquella pasión natural que llaman amor deshonesto, que las más veces transforma a los más sabios y de mayor juicio en animales fierísimos y llenos de furor (...). Y porque el que mucho se deleita de holgarse con las comunes y sucias mujeres, es comparado al puerco, por esto fingieron los sabios haber Circe convertido los compañeros de Ulises en estos animales. (...) Por Ulises se entiende la parte de nuestra ánima que participa de la razón. Circe es la naturaleza. Los compañeros de Ulises son las potencias del alma que conspiran con los afectos del cuerpo y no obedecen a la razón. La naturaleza, pues, es el apetecer las cosas no legítimas, y la buena ley es detenimiento y freno del ingenio depravado." ⁷⁵

las sucesivas reediciones de esta obra, en el siglo XVII, se habrían incluido apéndices con los dioses mexicanos y japoneses. Tampoco faltaban las deidades célticas y de filiación germana.

⁷³ Piénsese, por ejemplo, en sus dos autos sacramentales llamados *El divino Orfeo*.

⁷⁴ Obsérvese, en el pasaje citado a continuación, cómo se vuelve recurrente la interpretación por medio de la fórmula "A es B".

⁷⁵ Juan Pérez de Moya, *Philosophía Secreta*, estudio preliminar de Eduardo Gómez Baquero, Madrid, los Clásicos Olvidados, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, 1923. Tomo II, Libro IV, Capítulo 46, p. 219.

IV

La interpretación mítica

He dejado para el final de este trabajo la consideración de un aspecto que aunque se presenta como el cierre de toda una línea reflexiva, bien podría considerarse que es, ante todo, un punto de partida privilegiado para la reflexión, en torno al mito, en cualquier época.

Todo estudio que pretenda dar cuenta de los modos de interpretación mítica en el Siglo de Oro, es decir, de la atribución de significados que el lector realizaba, no puede sustraerse a la consideración de los sistemas configuradores de sentido de los siglos XVI y XVII.

Sería propio de una ingenuidad reduccionista el pensar que con el fin del Medioevo se ha decretado el pasaje de una cultura teocéntrica a otra antropocéntrica, el cambio de una verdad revelada y dogmática a una verdad de razón. El Medioevo y el Renacimiento han tenido más rasgos en común de lo que muchos investigadores querrían. Más de una prolongación de algún aspecto del primero en el segundo, o de una anticipación de alguna característica de este último en aquél vuelven a sostener la tan acertada tesis de que en el ámbito de las ciencias humanas no son practicables las divisiones tajantes.

Los estudios míticos pueden brindarnos, quizás, uno de los ejemplos más representativos. La proliferación de discursos mitológicos en el Renacimiento, hecho que podría hablarnos de una renovación cultural fundamental, podría también inducirnos a pensar en la mitología como característica de esa época. Sin embargo, a poco que se estudien cada uno de los dos discursos que la constituyen se verá claramente que es un hecho cultural de doble filiación.

Los discursos de base, surgidos de las traducciones de los clásicos, configuran un fenómeno esencialmente renacentista; el redescubrimiento del mundo grecolatino trae consigo una proliferación de variadas versiones que, aún cuando se complementen o se impugnen, connotan positivamente una época de apertura intelectual. El placer por lo nuevo y la falta de temor a la variedad apuntalan la proliferación de figuras míticas en los distintos dominios artísticos.

Sin embargo, el que un medio cultural se muestre menos hegemónico y totalizador, no implica, necesariamente, que quienes viven en él sean —en un sentido amplio del término— libres de espíritu.

La atribución de sentidos, en el ámbito de la mitología, y la problemática que esto implica, continúan bajo la siempre vigilante mirada del cristianismo medieval. Así, lo que hemos dado en llamar discurso mítico interpretativo, operará como un repliegue del espíritu del medioevo sobre un fenómeno renacentista.

Podría objetarse esta afirmación y pensar con Suzanne Guillou-Varga⁷⁶, que en el Renacimiento español ya había modos de interpretación propios de los nuevos tiempos. Sin ánimo de entablar una disputa crítica con la hispanista francesa me permito disentir. Si bien ella trae a modo de ejemplo diversos pasajes de los *Diálogos de Amor* de León Hebreo⁷⁷, creo que el fenómeno de lectura y de interacción lector-mito que presenta es, ante todo, una construcción literaria de neto corte neoplatónico. Tengo la impresión de que la dialéctica del enriquecimiento, de la que habla Guillou-Varga⁷⁸, puede ponerse en duda. Esta hipótesis, que permitiría pensar en lectores que, por intermedio de progresivos avances, producidos por variados y sucesivos contactos con el mito, pudiesen asignar sentidos libremente, no se corresponde con realidades concretas como fueron la necesidad de realizar ediciones anotadas para facilitar la comprensión de la materia mítica o el requerimiento del público asistente a cortejos o fiestas de que se publicarían explicaciones en las que se consignasen, *puntualmente*, cómo debían decodificarse las distintas obras presentadas⁷⁹.

⁷⁶ Cfr. Suzanne Guillou-Varga, *op. cit.*, première partie, chapitre III "La naissance d'une science mythographique", Tomo I, pp. 141-195.

⁷⁷ Suzanne Guillou-Varga trabaja con la edición moderna de la obra: León Hebreo *Diálogos de Amor*, Buenos Aires y México, Espasa Calpe (Colección Austral nº 704), 1947. Los pasajes referidos para fundamentar su teoría son los concernientes al diálogo de Filon y Sofía (p. 95 y siguientes).

⁷⁸ "Il s'établit entre la fable et celui qu'elle initie un échange fructueux, une réciproque gratification, une sorte de dialectique de l'enrichissement qui mène a la révalorisation de la fable par le perfectionnement du lecteur", en Suzanne Guillou-Varga, *op. cit.*, Tomo I, p. 158.

⁷⁹ Cfr. Jean Seznec, *op. cit.*, Livre II, chapitre III "L'influence des manuels", pp. 247-278, particularmente las páginas 254 y siguientes.

Por otra parte, si se piensa que, *lato sensu*, los temas que se trataban en los mitos eran historias de dioses paganos podrá comprenderse, aún más, uno de los motivos esenciales por los cuales el cristianismo sentía el imperativo del control ideológico de las interpretaciones míticas.

Los prólogos de los traductores, e incluso las mitografías, al consignar las definiciones de aquello que era el mito para los antiguos, solían describir la mitología como "teología de los paganos": "Mayormente aviendo los antiguos cerrado en ellas (las fábulas) todas las reglas de la philosophía y su theología"⁸⁰. Es dable pensar que tales dichos evidencian, claramente, cómo la órbita religiosa incidió en el ámbito de los estudios mitológicos. Desde sus orígenes, en sus embates contra la idolatría y el paganismo reinante, el cristianismo tuvo clara noción de que una de sus luchas más tenaces y encarnizadas habría de librarse, no contra el poder central de Roma, sino contra el politeísmo. Las relaciones entre la Iglesia cristiana y la mitología nunca dejaron de tener puntos conflictivos. Teniendo en cuenta el hecho de que los dioses de la antigüedad estaban muy enraizados en la gran mayoría, el cristianismo optó no por suprimir radicalmente los dioses de los paganos⁸¹. Prefirió controlar las interpretaciones que de ellos se hicieran.

La reflexión sobre la mitología —tal como Jean Seznec lo demuestra⁸²— no surgió, por cierto, con el cristianismo. Sin embargo puede decirse, respecto de la ulterior fortuna que les cupo, que los dos tipos de interpretación más difundidas deben su forma definitiva al cuño cristiano.

⁸⁰ Pedro Sánchez de Viana, citado por Suzanne Guillou-Varga, *op. cit.*, Tomo I, p. 157.

⁸¹ De hecho tal lucha les habría dado mucho trabajo pues la misma Iglesia Romana había aceptado, de los idólatras, la semana planetaria y el que Cristo hubiese nacido el 25 de diciembre, es decir cuando un nuevo sol comenzaba su curso. Así de la liturgia pagana, el $\Phi\omega\varsigma \alpha\upsilon\chi\epsilon\iota$ pasó a ser en la liturgia de Navidad el *Lux crescit*.

⁸² Según Jean Seznec, los antiguos, incapaces de remontarse a los orígenes míticos, habrían construido sistemas interpretativos para volverlos inteligibles. Ya presentes en el *De natura deorum* de Cicerón, estos tres modos (evemerista, físico y alegórico-moral) habrían sido reformulados y permitido que los dioses continuasen vivos a lo largo de la Edad Media. Cfr. *op. cit.*, pp. 9-12, donde se exponen los puntos decisivos de esta tesis, luego demostrada a lo largo de toda la obra.

Las dos maneras de leer el mito clásico en los siglos XVI y XVII pueden reducirse a un sentido alegórico, diversificado según los diferentes autores, en distintos subtipos de sentidos, y a otro histórico. Pérez de Moya, en su *Philosophía Secreta*, es lo suficientemente claro al respecto cuando dice:

“De cinco modos se puede declarar una fábula, conviene a saber, Literal, Alegórico, Anagógico, Tropológico, Físico o Natural. Sentido literal que por otro nombre dize[n] histórico o parabólico es lo mismo que suena la letra de la fábula, o escriptura. Sentido Alegórico es, un entendimiento diverso, de lo que que la fábula, escriptura literalmente dize. Deríbese de Alleón que significa diverso, porque diziendo una cosa la letra, se entiende otra cosa diversa. Anagónico se dize de Anagoge, y Anagoge se deriba de Ana que quiere dezir hacia arriba y goge guía, que quieren dezir guiar hacia arriba a cosas altas de Dios. Tropológico se dize de tropos que es rebersio, o conversión y logos, que es palabra o razón, o oración, como quien dixesse, palabra o oración convertible a informar el ánima de buenas costumbres. Físico o natural es sentido que declara alguna obra de naturaleza (...) Exemplo (...) Y es de advertir que los tres sentidos últimos, puesto que sean nombrados con diversos nombres, todavía se pueden llamar alegóricos, porque como hemos dicho alegoría, dizen a lo que es diverso del sentido histórico o literal. Y lo que de estos sentidos, es mi intento declarar en las fábulas, es el sentido histórico y el físico y Moral.”⁸³

a) Características de la interpretación histórica

Toda interpretación histórica de la mitología reposa en el axioma de que los mitos son la relación de hazañas hechas por hombres elevados al rango de dioses.

De larga tradición, este modo de leer la mitología se remonta, dentro del helenismo, hasta Evémero de Mesene cuya obra titulada *Escrito Sagrado* (Ἱερὰ ἀναγραφή) habría sentado los principios interpretativos⁸⁴. Esta obra, cuya divulgación

⁸³ Juan Pérez de Moya, *Philosophía Secreta*, estudio preliminar de Eduardo Gómez Baquero, Madrid, los Clásicos Olvidados, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, 1923. Tomo I, Libro I, Capítulo 2, pp. 10-11.

⁸⁴ Evémero de Mesene (*F. Gr. Hist.* 63) refiere en su *Escrito Sagrado* cómo encontró en una isla de los panqueos, en el océano Índico,

se vio favorecida por la traducción latina que Enio realizara, dividió, rápidamente, a su público, en fervientes adeptos y en enconados detractores. Entre estos últimos se encontraban aquellos que, deseosos de vivenciar experiencias religiosas, veían en las tesis de Evémero la encarnación de la impiedad.

El cristianismo, particularmente los Padres Apologistas y los Padres de la Iglesia, adhirieron a esta teoría pues veían en ella el mejor modo de lucha contra el politeísmo. Ello no obstante, ya adentrados en la Edad Media, hubo quienes vieron en el evermerismo un arma de doble filo, pues no sólo se dejaba la posibilidad de que se produjesen deificaciones medievales de sabios de la antigüedad sino que también se concedía al pagano el que sus dioses siguiesen vivos dado que, al no ser considerados tales (en razón de este tipo de interpretación), no había ninguna razón para combatirlos.

El alto índice de aceptación de este modo de interpretación histórica también se ve corroborado por el surgimiento y proliferación de las llamadas fábulas etnogónicas.

El lugar que la historia le ofrecía a los dioses no era nada despreciable. Todo pueblo requería un ancestro ilustre y —valiéndose de la relación acuñada por Virgilio en su *Eneida* en la cual se dejaba sentado que el troyano Eneas era el padre de la raza romana—, las distintas sociedades buscaron un progenitor famoso entre los fugitivos de la destruida Ilión. La historia de España no se vio exenta de este fenómeno y, como lo atestigua Robert A. Tate⁸⁵, uno de los primeros empleos de la mitología se dio en el ámbito de la historiografía.

En un clima cultural semejante puede explicarse perfectamente el hecho de que la primera traducción de la *Eneida* que se realizó en lengua castellana fue, justamente, la versión del libro II de esa obra, que Francisco de las Natas publicó

una estela de oro por medio de la cual supo que los hasta entonces considerados dioses habían sido, en realidad, hombres de gran merecimiento. Evémero es el punto culminante, dentro del helenismo, de la explicación racional de los mitos, cuya metodología sería trazable a partir de Hecateo de Mileto y de Estesimbrotos.

⁸⁵ Robert A. Tate, "Mythology in spanish historiography of the middle ages and the renaissance" en *Hispanic Review* XXII, January 1954, 1, pp. 1-18.

en Burgos, aquel donde, precisamente, se habla de la materia troyana ⁸⁶.

También habrá que recordar que el criterio de lectura evermerista fue uno de los salvoconductos privilegiados para el traspaso de ciertas obras, como la *Eneida* o las *Metamorfosis*, a América, dado que, de haber sido consideradas simples ficciones no habrían pasado tan fácilmente los controles aduaneros.

Asimismo, teniendo en cuenta la importante problemática teórica relativa a las definiciones de "historia" y "poesía" ⁸⁷, debe tenerse presente que el evermerismo permitía reubicar la fábula en el campo de lo verosímil.

Debemos destacar, por último, que dentro de la esfera de la creación artística el evermerismo permitía que los poetas realizaran todo tipo de alabanzas hiperbólicas (obras de la llamada "literatura encomiástica"), y que elevaran a sus protectores al rango de dioses o figuras civilizadoras originarias.

Quizás pueda decirse que el punto clave en el cual reside la aceptación del cristianismo se centra en la destrucción del referente de los mitos. La interpretación evermerista —desde la óptica cristiana— debe lograr que esas personas de las que habla el mito no sean dioses y sí, en cambio, hombres. En la mutación de la entidad del referente reposa el criterio de aceptación de la Iglesia.

b) *Características de la interpretación alegórica*

El inicio de la tradición alegorista se encuentra entre los filólogos estoicos de la antigüedad. Es remarcable el hecho de que lo que en las *Alegorías Homéricas* de Heráclito ⁸⁸ se

⁸⁶ Virgilio, *El segundo libro de las Eneidas*, traducción de Francisco de las Natas, Burgos, 1528.

⁸⁷ Los tratadistas renacentistas habían prestado particular atención a esta problemática teórica de filiación aristotélica. Quien esté interesado en ver cómo ésta se plantea en el *Quijote* puede consultar, entre muchas otras obras, el trabajo de Alberto Sánchez "Historia y Poesía en el *Quijote*" editado en publicaciones de "Cuadernos de Literatura", fascículo 8-9, marzo-junio 1948, pp. 139-160.

⁸⁸ La meta perseguida por las *Alegorías Homéricas* de Heráclito, al igual que en la obra de otros estoicos, era la de acordar a la mitología un sentido edificante.

insinúa como un modo de lectura de la mitología se haga extensivo, con los neoplatónicos, a todas las religiones. A partir de las posibilidades que brinda el poder distinguir un sentido profundo de otro literal, el gusto por la alegoría conoció, en muy poco tiempo, infinidad de adeptos. Si bien muchos de éstos se reclutaban entre los espíritus más eruditos —para los que los mitos se convirtieron en las más magníficas metáforas— la boga de la alegoría no se limitó a una clase socio-intelectual determinada. Fueron hechos decisivos que coadyuvaban a su aceptación y ulterior propagación, por un lado, la inclinación de griegos y romanos por la personificación de abstracciones y, por otro, el gusto que el público en general sentía por las apologías, historias en las cuales siempre se ocultaba una enseñanza moral.

Aun cuando el empleo frecuente de parábolas en la enseñanza y la inclinación a distinguir sentidos ocultos de otros manifiestos podrían hacer pensar en una incipiente Iglesia Cristiana propensa a aceptar la alegoría, la actitud de ésta no dejó de parecer contradictoria.

El alto sentido espiritual que Juliano había reconocido en la mitología debía ser propiedad exclusiva de la doctrina cristiana. El empleo de la alegoría sólo debía ser válido para las historias de la Biblia o de obras religiosas. Así, la actitud del cristianismo frente a la alegoría no dependía tanto de la mecánica de interpretación que ésta proponía —ya que de hecho el cristianismo oriental se mostraba muy afecto a la misma⁸⁹— sino de la viabilidad de hacer un uso extensivo de la misma a la literatura pagana. ¿Favorecía la erradicación de la idolatría y el afianzamiento de la doctrina cristiana la aplicación de la alegoría a mitos clásicos? Obviamente no.

Tampoco resultaba propicio, para las aspiraciones hegemónicas de la Iglesia, ver en las fábulas prefiguraciones del mensaje de Cristo. El sentido verdadero, en un mundo cambiante y ensombrecido con el declinar de la antigüedad, no podía hallarse, indistintamente, en la historia del Éxodo de Egipto o en el mito que refería cómo Zeus, rector del Olimpo,

⁸⁹ Recuérdese, por ejemplo, que en el *Cántico de los cánticos* de Orígenes, el Esposo y la Esposa son Cristo y la Iglesia.

se convertía en lluvia de oro para fecundar a Dánae, cuya virginidad era celosamente custodiada por su padre.

De hecho, la historia de la cultura medieval nos muestra cómo éste fue uno de los puntos conflictivos resueltos, en apariencia, en la aceptación de un *status quo*. Imposibilitado de erradicar el empleo de la alegoría de la literatura pagana, el cristianismo admitió la viabilidad de sentidos alegóricos en obras mitológicas siempre y cuando estos sentidos no atacasen la ortodoxia de la Iglesia.

Así, a partir del siglo IV, con la publicación de los *Moralia* de Gregorio el Grande y las *Mythologiae* de Fulgencio, comenzó a forjarse en la cultura occidental una gran tradición de literatura alegórica⁹⁰.

Tras esta aparente calma, las controversias religiosas del Renacimiento reavivaron, en una dimensión inusitada, este conflicto. Sin adentrarnos en la historia religiosa de esos siglos, signada por la Reforma protestante y la Contrareforma, es importante destacar, en torno de las alegorizaciones mitológicas, la opinión de Lutero, Erasmo, y el Concilio de Trento (1545-1563).

Suele pensarse que la actitud de Lutero ante la alegoría se vio determinada por la influencia de Melanchton, hostil al método simbolista. Lutero afirmaba que ella, la alegoría, era una cortesana seductora que hacía de Apolo un Cristo y de Dafne la Virgen María.

En oposición al autor de *De servo arbitrio*, Erasmo sostenía que era más provechoso entender el sentido alegórico de un mito al sentido literal de la Escritura⁹¹.

⁹⁰ Tanto los *Moralia* como las *Mythologiae* son consideradas de suma importancia pues ambos realizaban lecturas alegóricas de la divinidad. La obra de Gregorio el Grande se aplicaba a la Biblia y la de Fulgencio a los dioses paganos.

⁹¹ El *sensus quadruplex* como criterio de lectura de la Biblia habría sido acuñado por Rabano Mauro (Cfr. *Patrologia Latina* CVIII, 112) autor de la *Allegoriae in universam sacram scripturam*. El primer sentido sería el histórico, literal o propio (*secundum litteram*), el segundo el alegórico (*secundum allegoriam*), el tercero el tropológico (*secundum tropologiam*) y el cuarto el anagógico (*secundum anagogem*). Aunque este criterio de lectura bíblico fue normativizado recién en 1904, estaba en vigencia desde muchos siglos antes. Por ello mismo debería realizarse

Si la posición post-tridentina de la Iglesia católica se ve caracterizada, por un lado, por un retorno a sus primitivas actitudes, que la conducen a incluir en el *Index* de obras prohibidas a los ovidios moralizados, es de destacar también que el hacerse cargo de las críticas luteranas contra las alegorizaciones mitológicas se ve contrarrestado por un entorno pujante de humanistas. Aunque la prohibición de los ovidios moralizados radicaba en el hecho de que estas iglesias veían como un hecho peligroso el que se hicieran pasar por píos relatos altamente eróticos, el "erotismo original" es decir las *Metamorfosis* de Ovidio, no fueron incluidas en la lista de libros vedados.

Más allá de las posiciones oficiales de las distintas iglesias de la época, puede decirse que el trabajo constante de los humanistas fue el antídoto que impidió la erradicación de la alegoría en la mitología clásica. Basta para ello recordar que los textos antiguos que leían eran, esencialmente, los de autores tardíos. Téngase presente, a modo de ejemplo, que Homero era leído por medio de las *Alegorías homéricas* de Heráclito, y que Marcilio Ficino y su círculo neoplatónico consultaban frecuentemente a Porfirio, Yámblico y Proclo.

Sin embargo, lo que parece un común acuerdo, entre católicos y protestantes, en el rechazo de la alegoría mitológica, responde, paradójicamente, a causas diferentes.

El que los protestantes acepten como paráfrasis del nombre Jahavé "yo soy el lleno de misterio y quiero seguir siéndolo" hace que el rechazo de la alegoría radique en la dimensión explicativa que ésta tiene. Las biblias protestantes no son explicadas, carecen de notas como las cristianas. Los luteranos opinan que tras la "Caída" el entendimiento humano ha sido dañado completamente, de ahí que todo esfuerzo por acceder, racionalmente, a la divinidad sea falso e inconducente. Creer que en los mitos se oculta una verdad religiosa y que a ésta se ha de acceder por medio de la alegoría es doblemente conflictivo.

Los católicos, en cambio, aceptaban el *sensus quadruplex* de Rabano Mauro como modo de lectura de la Biblia, y si, para

una adecuada evaluación de qué consecuencias traería, para la Iglesia Católica del Siglo de Oro, el que Erasmo relegue el primer sentido.

ellos, la alegoría conducía a la posibilidad de un conocimiento metafísico ⁹² —en franca oposición a la tesis protestante— con Trento se habría nuevamente presentado un conflicto entre poder y discurso.

Recuérdese, por último, que a partir de 1623, con el papa Urbano VIII el control de los discursos mitológicos caerá en la órbita de acción de la *Renovatio Litterarum* que éste impulsaba y que, por medio de la Compañía de Jesús, habría de llevarse a cabo ⁹³.

⁹² Quien esté interesado en la filiación platónica de este tipo de metafísica a partir de la alegoría puede consultar el artículo de Agnus Fletcher "Allegory in literary history" en *Dictionary of the history of Ideas*, edited by Philip P. Wiener, New York, Scribner's, 1973.

⁹³ Para este punto en particular son muy ilustrativas las consideraciones de Jean Yves Boriaud en "Les mythologies jésuites (fin du XVII siècle, début du XVIII)" publicado en la *Revue des Études Latines*, Tome 65 (1987), pp. 244-260. Allí se analizan las obras publicadas bajo el patrocinio de la Compañía de Jesús, es decir, la *Genealogía deorum* del padre Aubery (Toulouse, 1637), la *Histoire poétique pour l'intelligence des poètes et des auteurs anciens* del padre Gaultruche (s/l, s/f), el *Pantheon Mythicum seu fabulosa Deorum Historia* del padre Pomey (Lyon, 1659), el *Appendix de diis et heroibus poeticis* del padre Jouvancy (s/l, ¿1704?) y la *Connaissance de la Mythologie par demandes et réponses* del padre Rigord (Aix, 1737). No está de más decir que el estudio de Boriaud no carece de una somera consideración de las condiciones histórico-religiosas que hicieron necesaria la edición de estas obras.

ANTICIPOS DE LIBROS

EL CUENTO ERÓTICO. DE LOS CÍNICOS AL FINAL DE LA EDAD MEDIA

FRANCISCO RODRÍGUEZ ADRADOS

1. Consideraciones generales

Esta comunicación no tiene otro objeto sino anticipar algunas cosas en relación con una *Antología* de cuentos eróticos griegos (antiguos y bizantinos), latinos (antiguos y medievales) e indios que estoy preparando. Estoy convencido de que todos estos cuentos forman un género literario con características unitarias, género propiciado por los cínicos y que se difundió ampliamente, hasta ser continuado en la cuentística y la novelística occidental a partir del siglo XIV. De ahí su importancia.

Naturalmente, lo primero es definir el género y ello se hace mejor por oposición, aunque por supuesto haya casos intermedios. Prescindimos de la novela erótica y de relatos comparables de extensión reducida: se trata aquí, normalmente, del tema del amor contrariado de una pareja de amantes idealizados, con final feliz. Prescindimos igualmente del mito erótico y de la lírica erótica, por más que sean a veces comparables ya al sector anterior, ya al del cuento. E incluso del mito erótico animal, en que el o la protagonista, convertidos en animales, vuelven en el amor a la figura humana: es el tema de la boda entre iguales, conforme a la naturaleza. También dejamos fuera epigramas eróticos de breve extensión y normalmente en dísticos elegiacos (griegos o latinos), aunque su contenido sea comparable a veces al del cuento erótico.

Este se escribe en prosa y tiene una extensión relativa-

mente reducida. Con algunas excepciones está centrado en torno a la mujer en términos peyorativos para ésta e incluyendo la sátira de su conducta. Domina el tema del adulterio femenino y de la astucia de la mujer, que logra ocultárselo al marido; otras veces, sin embargo, es descubierta y castigada. Al lado están temas como el de la avidez sexual de las mujeres, el de la esposa insoportable y el de la simple astucia y, a veces, maldad de las mujeres. Otros cuentos atacan conductas sexuales que se consideran contra la naturaleza, seguir a la cual es un principio de cínicos y estoicos: el incesto y la homosexualidad, sobre todo.

Es raro que los cuentos estén centrados en el hombre y en los temas de seducción o violación de la mujer (que sin embargo aparecen en el mito). Hay alguna excepción como la narración sobre Nectanebo, el sacerdote de Amón que logra acostarse con la mujer de Filipo disfrazándose de Amón (Ps.-Call. I 1), narración que pasó a la historia del tejedor y la princesa en el *Pañcatantra* I 10. Y, a veces, como se ha dicho, la astucia femenina es superada por la masculina.

El cuento que definimos de este modo aparece en la Antigüedad en las colecciones de fábulas (como variante de la anécdota humana, propia de las mismas) y, también, en biografías noveladas de tipo realista y satírico como la *Vida de Esopo*, la *Vida de Alejandro* del Pseudo-Calístenes, el *Satiricón* de Petronio, el *Asno* de Apuleyo y Luciano y en obras emparentadas como las *Sentencias* de Secundo. Una colección monográfica, sin duda procedente de estas fuentes, eran las *Fábulas Milesias* de Sisenna, pero se han perdido; no han vuelto a surgir otras hasta el s. XIV, como hemos dicho.

Sin embargo, una obra de este siglo como el *Libro de Buen Amor* del Arcipreste de Hita está todavía en la línea de la biografía (autobiografía en este caso) novelada y satírica: un cuento como el del pintor Don Pitas Payas continúa exactamente esta temática¹. Ahora bien, por las mismas fechas comenzaron a escribirse colecciones de cuentos eróticos

¹ Cf. mis trabajos "La Vida de Esopo y el Libro de Buen Amor", *Serta Philologica F. Lázaro Carreter*. Madrid 1983, II, pp. 427-434; y "Aportaciones al estudio de las fuentes de las fábulas del Arcipreste", *Philologica Hispaniensia in honorem Manuel Alvar*. III. *Literatura*, Madrid, Gredos, 1986, pp. 7-22.

como la de Boccaccio (y otras que entreveraban cuentos de diverso tipo). A veces se encuentra aquí una continuación de los cuentos antiguos: por ejemplo, el cuento de Boccaccio que relata la seducción de una beata por un fraile que se hace pasar por el arcángel San Gabriel es clara derivación de la historia del sacerdote de Amón. Otras veces los cuentos son nuevos, pero dentro de la temática antigua, a veces ampliada, eso sí.

Dentro de las obras antiguas a que nos hemos referido, la presencia de los cuentos eróticos es desigual. Es especialmente baja en la colección de fábulas más antigua que se nos conserva (aunque la redacción que nos ha llegado es del fin de la Antigüedad), la *Augustana*, que sufrió una amplia moralización²; pero diversos cuentos eróticos, de origen antiguo, penetraron en el s. IX en el llamado Apéndice de la *Accursiana*. Por otra parte, los cuentos eróticos de Fedro, Babrio, los medievales, etc., pueden interpretarse como procedentes del fondo antiguo o, a veces, como creaciones originales, aunque fundamentalmente sobre la misma temática.

Nuestra *Antología* incluye cuentos indios procedentes de las colecciones de fábulas: algunos están tanto en el *Tantrakhnyika* como en el *Pañcatantra* (en forma idéntica o con variantes), otros sólo en este último, a veces en recensiones ya medievales. La temática es la misma, incluso hay coincidencias estrictas, como se dijo. He de recordar aquí ideas más expresadas en trabajos anteriores según las cuales hay un fuerte influjo de las colecciones de fábulas griegas en las indias; he manifestado la opinión de que no sólo fábulas concretas, también una temática entre la que se incluye la del cuento erótico, pasó de Grecia a la India³.

Esta es la razón de que el cuento erótico indio sea fundamentalmente idéntico al greco-latino. Pero no se trata sólo de la India. A partir de aquí se creó en Persia, en época sasánida, una literatura narrativa influida también por la occidental; nos ha sido transmitida a través de los árabes,

² Cf. M. Nojgaard, *La Fable Antique*, vol. I, p. 518 ss., Copenhague, 1964.

³ Cf. mi *Historia de la Fábula Greco-Latina*, vol. I, Madrid, 1979, pp. 699 ss.

que en ocasiones añadieron muchísimas cosas. Este es el caso, sobre todo, del *Sendebár* y de *Las Mil y Una Noches*⁴, de donde procede material fabulístico y cuentístico de interés, siempre de las mismas coordinadas. A veces ha pasado secundariamente a la literatura bizantina y a la latina medieval⁵.

Con esto queda expuesto lo más notable de la temática de los cuentos eróticos antiguos y medievales que recogemos en nuestra *Antología*, así como la naturaleza de las colecciones de las cuales tomamos estos materiales. Vamos a dar una pequeña ejemplificación. Pero antes hemos de hacer una serie de consideraciones.

1. Como decíamos, se trata de cuentos, no de mitos, por más que a veces la temática coincida con historias tales como las de Fedra, Estenobea, Pasifae, Candace y Macareo y otras contadas por Eurípides, entre otros. Los cuentos se refieren a hechos sin tradición, atribuidos a personajes anónimos o que sólo en ellos aparecen; insisten casi siempre en la presentación lúdica y de entretenimiento y no tratan de salvar moralmente a sus heroínas, como hacía la tragedia. Por otra parte, falta casi siempre la contrapartida de buena parte del mito erótico: aquél que trata de la seducción o conquista masculina.

2. He adelantado ya que, en mi opinión, fueron los cínicos los que 'infiltraron' la fábula y ciertos relatos novelescos y de ficción biográfica para difundir su doctrina. Me remito a escritos míos anteriores sobre el tema⁶. También he dicho que dentro de la temática de estos géneros, el cuento erótico que critica la conducta sexual de las mujeres, así como su astucia, vanidad, deseo de riqueza, etc., no es más que una

⁴ Cf. mi *Historia...*, vol. II, Madrid, 1985, pp. 561 ss.; también "Documentación suplementaria de la fábula greco-latina", *Euphrosyne* 18 (1990), pp. 213-226, sobre todo 216 ss.

⁵ Cf. ob. cit., II, pp. 511 ss.

⁶ *Historia...* I, pp. 619 ss.; "Elementos cínicos en las Vidas de Esopo y Secundo y en el Diálogo de Alejandro y los Gimnosofistas", en *Homenaje al P. Elorduy*, Bilbao, 1978, pp. 309-329; "The Life of Aesop and the Origins of Greek Novel in Antiquity", *Quaderni Urbinati* N. S. 1 (1979), pp. 93-112; *Filosofía Cínica en las fábulas esópicas*, Buenos Aires, 1986; "Política cínica en las fábulas esópicas", en *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a Francesco della Corte*, I, pp. 413-426, Urbino, 1987.

exposición de la ideología cínica. Pues es conocida la misoginia de los cínicos (que sólo Hiparquia, la mujer de Crates, logró superar tomando el sayal y el bastón y lanzándose a recorrer los caminos). Sería fácil hacer una antología de las manifestaciones antieróticas y misóginas que sus biógrafos atribuyen a Diógenes o las que aparecen en escritos cinizantes como la *Vida de Esopo* o las *Sentencias* de Secundo. Para ellos el *eros* es locura, el deseo sexual de los hombres debe satisfacerse sin mezclar la pasión: la prostitución y la masturbación son sus recetas. Del de las mujeres nada dicen. También son conocidos los ataques de los cínicos contra la homosexualidad ⁷.

3. Esto no quiere decir que no haya precedentes del cuento erótico en Grecia. La filosofía cínica se inspira, de una parte, en un socratismo llevado a su extremo en temas como la autarquía, el moralismo, la crítica del poder y la riqueza, etc.; de otra, en corrientes popularistas críticas, que sin duda inspiraron también a Sócrates. Dentro de ellas hay que destacar las posiciones antifeministas y misóginas que se manifiestan en tópicos antifemeninos muy antiguos ⁸ que conocemos por Arquíloco, Semónides, Aristófanes, Eurípides, etc.

Entre ellos está el tema de la avidez sexual, que Arquíloco trata en relación con Neobula, Aristófanes en *Lisistrata*, *Tesmoforias*, etc.; y el del engaño, la astucia, etc. que toda esta literatura atribuye a las mujeres.

Nada extraño que algunos de los cuentos en cuestión procedieran de época clásica, como de ella proceden muchas fábulas de las colecciones cuyos temas (crítica del poderoso, etc.) no difieren de los de las fábulas cínicas. Así, en el pasaje de *Tesmoforias* 466 ss. en que el pariente de Eurípides, disfrazado de mujer, explica las maldades de las mujeres, cuenta una serie de anécdotas que bien podríamos calificar de cuentos eróticos.

Entre ellos está la historia del manto: sorprendida por el marido, la mujer tiende ante él un hermoso manto para

⁷ Cf. mi *Historia...* I, pp. 639 ss., 694 ss., así como la bibliografía dada en n. 7 por la *Vida de Esopo*.

⁸ Cf. Mercedes Vilchez, "Sobre el enfrentamiento hombre/mujer de los rituales a la literatura", *Emerita* 42 (1974), pp. 375-407.

que lo contemple, pero en realidad para que por detrás pueda escapar el amante. Por cierto que la historia, a través de intermedios desconocidos para nosotros, llega a Pedro Alfonso 10 y de allí a Cervantes en *El viejo celoso*⁹. Bonito ejemplo de la continuidad del género y de nuestro conocimiento lagunoso del mismo.

Hay, pues, una continuidad, pero son los cínicos, insistentes, los que desarrollaron el género del cuento erótico en torno a la crítica antifemenina (y, secundariamente, en torno a la contraria a los homosexuales). Lo hicieron, sobre todo, en los géneros cinizantes, de propaganda entre seria y satírica, de la fábula y las *Vidas* noveladas, los diálogos ficticios, etc.

Hallaron continuadores en diversos fabulistas, tanto en época imperial como medieval; tanto en Europa como en la India y, luego, en la literatura persa y en las de ella derivadas. Y todas estas corrientes llegaron a la Europa que ya escribía, desde el s. XIV sobre todo, en lenguas vulgares y que aceptó esta tradición y la desarrolló ampliamente.

2. Ejemplificación

Como decíamos, en la colección Augustana apenas encontramos esta temática; hemos hablado de una censura o moralización de la misma. Todo lo más hallamos H. 31 "El hombre de mediana edad y las heteras", en que la crítica no va sólo contra las dos heteras que quitan al hombre la una los cabellos negros y la otra los blancos hasta que se queda calvo, sino contra el hombre mismo que toma dos mujeres. Ya es peligroso querer tomar una, como el león de H. 145 que, enamorado de una joven, se encontró sin uñas y sin dientes.

Aparece, eso sí, el tema de la esposa fastidiosa de H. 97: si no pueden soportarla los boyeros y pastores, que apenas paran en casa, ¿cómo la soportará el marido? Y el de la homosexualidad, en H. 111 "Zeus y la vergüenza", 240 "Las hienas" y 241 "La hiena y la zorra".

Es en el Apéndice de la Colección Accursiana, que he

⁹ Véase mi "Documentación suplementaria..." cit., p. 215.

citado arriban, donde se encuentra un mayor conglomerado de cuentos eróticos, algunos conocidos por otras fuentes antiguas. Así el famoso de "La viuda de Efeso" (H. 299, también en la "Vida de Esopo" 129, en Fedro, *Ap.* 15 y en Petronio, *Sat.* 111-112).

El cuento, con sus variantes, es en cierto modo paradigmático. No hay propiamente adulterio, puesto que el marido ha muerto, pero el llanto de la viuda pronto cede ante el labrador o el soldado, según las versiones, con el que se acuesta. En algunas versiones el amante sufre el castigo de perder los bueyes. En la más brutal, la de Fedro, el soldado vigilaba el cadáver de un hombre ejecutado en la cruz, que le fue robado mientras tanto; la astuta viuda resolvió el problema poniendo en la cruz el cadáver del marido.

A juzgar por la existencia de cuatro versiones, esta historieta debió de tener gran difusión. Añadamos dentro de la fábula antigua Babrio 116, donde el tema del adulterio de la mujer se une al de la homosexualidad del marido: tienen el mismo amante.

Sin embargo, es en la India y en la Edad Media donde culmina el tema. Por citar un solo ejemplo indio, demos el de "El marido engañado y la astuta mujer": en el *Tantrikhyaniika* III 8 esta última, casada con un carpintero, se da cuenta de que el marido está oculto debajo de la cama y le dice al amante que a quien más quiere es al marido, con lo que éste, muy contento, saca a la pareja en hombros; en el *Pañcatantra* III 12 la misma mujer dice que son los dioses quienes le han ordenado el adulterio para salvar al marido.

Comparables son fábulas del *Sendebär*, algunas pasadas a Pedro Alfonso. Muy conocida es la de la espada (*Sendebär* 5, Pedro Alfonso 11): la mujer abre la puerta al marido amenazando con una espada y le dice que el amante es alguien que se ha refugiado en casa huyendo de tres agresores. Semejantes son dos fábulas medievales tituladas *Mulier et procius* (Rom. Angl. cunc. 36 y Rom. Angl. nonn. 9, entre otras fuentes). En la primera la mujer, sorprendida por el marido, niega la realidad de los hechos, diciendo que no todo lo que se ve es cierto, lo que prueba enseñando al marido las imágenes de un barreño de agua (un tema semejante aparece en *Send.* 2, cuento del papagayo). En la segunda, la mujer niega que

haya ido con nadie: se trata de una visión como la que vio su madre antes de morir, ella va a ayunar y a ponerse a bien con Dios.

Podrían ponerse muchos ejemplos más. En algunos la astucia de la mujer es superada por la del hombre o recibe castigo en todo caso. Así en la conocida historia de la *Vida de Esopo* W 75 cuando la mujer de Janto le "alquila" para que le haga el amor nueve veces y luego no quiere pagar, pero es superada en astucia por Esopo, que la obliga a hacerlo sin traicionarla tampoco ante el marido. Así en la fábula bizantina H. 300: la mujer abre la puerta a un ladrido del amante, pero otro hombre que lo ve llega antes, ladra y entra; cuando el anterior amante llega y ladra, el que está dentro ladra más fuerte.

En el *Pañcatantra* tenemos, entre otras, la fábula del brahmán cegado con mantequilla, que contiene crítica religiosa, también. La mujer pregunta en el templo cómo podría cegar al marido, a lo que éste es quien responde que untándole los ojos de mantequilla. Lo hace así la mujer, pero el marido mata al amante. En la misma obra, otra mujer adúltera se fuga con el amante, pero éste atraviesa un río y se escapa con el dinero de ella.

En nuestra Edad Media hay cuentos más o menos semejantes. Así el de *Mercator et uxor* (Gualt. Angl., *App.* II 9, etc): el mercader regresa y se encuentra con que su mujer ha tenido un hijo, que ella dice nacido de la nieve. El hace como que se lo cree y se lleva al niño: cuando vuelve, dice que se ha disuelto en espuma como hijo de la nieve que era. O recuérdese el cuento *De Afra et Milone* (*Com. Lat.* I, p. 168 ss.): Milón sorprende a su mujer en adulterio con el rey y se niega a "trabajar su viña": dice que ha encontrado en ella la huella del león.

El tema de la avidez sexual que se atribuía a las mujeres aparece a veces aislado del del adulterio. En ocasiones con mucha brutalidad. Fedro se refiere a ella en términos generales en la fábula (*App.* 11) *Iuno. Venus et gallina*; y está en la base de la historietta que abre las *Sentencias* de Secundo, cuando este filósofo pone a prueba a su madre para ver si, como le han dicho, todas las mujeres son *pórnai* y descubre que también su madre lo es.

Otras veces se trata de historietas más particulares y concretas. Así la de H. 305 (del *Apéndice* de la *Accursiana*). "La hija tonta" (también en *Vida de Esopo* 131): la hija tonta ve a un hombre copular con una burra y, al preguntarle qué hacía, recibe la respuesta de que "ponía seso" al animal. Ella quiso también recibir seso y fue desvirgada por el hombre: la madre dijo que había perdido el poco seso que tenía.

También es frecuente el tema de la mujer fastidiosa, la esposa insoportable: lo hemos encontrado ya en la *Augustana*. Lo encontramos, por ejemplo, en fábulas medievales como la del *Ferus rusticus et mulier saeva* (Gualt. Angl., *App.* II 7) o la de *Uxor contraria* (Rom. Angl. cunc. 73). En la India tenemos en el *Tantrakhnyika* IV 1 a y el *Pañcatantra* IV 1 la historia de los celos infundados y criminales de la mujer del cocodrilo contra el mono. Y es especialmente divertida la historia del rey y su secretario (*Pañc.* IV 6) que se cuentan sus infortunios conyugales: el secretario tiene que dejarse rapar la cabeza, el rey tiene que hacer de caballo y dejar que su mujer cabalgue mientras él relincha. Pero esta última historia es un derivado de la leyenda de Aristóteles y Candace: una vez más, la ejemplificación de la locura del *eros* y la inutilidad de la ciencia.

Habría que mencionar, también, una serie de cuentos que dejan en mal lugar a las mujeres, o a ciertas mujeres. A veces dejan de lado el tema erótico, así en las diversas narraciones sobre los deseos insensatos de las mujeres: tema que ya está en Fedro, *App.* 4: el regalo que piden las dos mujeres que habían alojado a Mercurio es, en el caso de la madre, que a su hijo le salga barba, en el de la prostituta, que la siga todo aquello que toque, con lo que al sonarse se le queda en la mano la nariz. El tema continúa en fábulas medievales como la de los tres deseos (Rom. Angl. cunc. 47, etc.). Otros temas son el de la vanidad de las mujeres y su deseo de adornarse, cf. por ej. Odón de Ceritón 64 a.

Pero más frecuentemente se trata de temas eróticos. Así el de los celos, en la fábula india arriba aludida del mono y el cocodrilo; o el del simple miedo al engaño de las mujeres, por el que un hombre renuncia a su amor (*Thais et Damasius* en Gualt. Angl. 49). Más frecuente es la crítica de alcahuetas y heteras. Por ejemplo, la de *Tantr.*, *Ap.* V donde una al-

cahueta intenta por codicia matar al amante de la hija, pero recibe castigo.

En cuanto al tema masculino, ya hemos hablado. La historia que hemos mencionado procedente del Pseudo-Calistenes sobre el falso Amón que posee a Olimpia tiene su raíz en la polémica cínica contra Alejandro y su supuesta divinidad: tuvo gran éxito, ya hemos visto que fue rehecha en la India en la historia, muy irónica y crítica de la piedad popular, del carpintero que se hizo amante de la hija del rey disfrazándose de Visnú. Pasó a Boccaccio, como también hemos dicho. Hay luego los hombres astutos que derrotan a los engaños femeninos. Pero para hallar ejemplos de violencia masculina unida al tema del sexo, hay que esperar al *Roman de Renart*.

Son, en cambio, antiguos, ya lo dijimos, los cuentos contra el incesto y la homosexualidad. El incesto es atacado en H. 304, *El padre y la hija*, fábula que consideramos bizantina. De la homosexualidad, a partir de la Augustana, ya hemos hablado. Estos cuentos continúan ataques antiguos de Arquíloco, Aristófanes, etc. A este tema se refiere, por ejemplo, la fábula de Fedro IV 16 *Prometheus ebrius* que explica cómo en el momento de la creación Prometeo, borracho, cambió los sexos de hombres y mujeres, de donde vienen los maricas y las lesbianas. También puede citarse alguna fábula medieval como *Quidam monachus* en An. Av. 4; pero no fábulas indias.

El inventario puede ampliarse y los temas se ramifican de varias maneras; pero es fundamentalmente éste. Combinado con otras anécdotas y cuentos diversos se integra en las colecciones de cuentos y las novelas de las nuevas literaturas a partir del siglo XIV, como queda dicho. Convendría estudiar estas relaciones sistemáticamente. En todo caso, se trata de un género menor dentro de los que crearon los griegos, pero su trascendencia para la historia literaria pienso que es grande, tanta como la de la novela de tipo idealista, la llamada novela griega.

RELEVAMIENTOS BIBLIOGRÁFICOS

PRIMEROS CONTACTOS ENTRE LA INDIA Y EL OCCIDENTE GRECO-LATINO

Primera Serie

ROSALÍA VOFCHUK *

Tras años de investigación sobre las relaciones entre las civilizaciones india y greco-latina y, ante la carencia de un repertorio bibliográfico específico sobre este tema, hemos abordado su ejecución, seguros, por experiencia personal, de su utilidad para todo estudioso, tanto de la especialidad como de áreas indirectamente vinculadas: antropología, historia, sociología, religión, etc.

En esta primera etapa nos hemos ocupado en general de las relaciones culturales, sin hacer especial hincapié en sub-áreas como la comercial o la científica.

Los lectores podrán hallar:

I) *Obras clasificadas temáticamente*

I. 1) *Relaciones Indo-Griegas*

I. 1. 1) Alejandro Magno y la India

I. 1. 2) El Imperio Maurya, Ashoka y el mundo griego

I. 1. 3) El reino de Bactria. Menandro

I. 2) *Relaciones Indo-Romanas*

I. 3) *Religión y Mitología*

I. 4) *Filosofía, ciencia, derecho y arte*

I. 5) *Estudios sobre autores individuales*

II) *Autores modernos (ordenados alfabéticamente)*

A continuación de cada uno de ellos se encontrarán uno o más números que remiten a la clasificación temática.

* Miembro de la Carrera del Investigador Científico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

III) *Autores griegos y latinos (que proveen información sobre la India)*

III. 1) Antologías

III. 2) Obras específicas con indicación de los fragmentos pertinentes.

I. Obras clasificadas temáticamente

I. 1. *Relaciones indo-griegas*

ARORA, U., *Motifs in Indian Mythology, their Greek and other Parallels*. New Delhi, 1981.

— "Greek image of the Indian society". *Makedonika* 12 (1982), pp. 470-482.

— "India vis-à-vis Egypt-Ethiopia in classical accounts". *Graeco-Arabica* I (1982), pp. 131-140.

ASTHANA, S., *History and Archaeology of India's contacts with other countries, from the earliest times to 300 B. C.* Delhi, 1976.

AUDOUIN, R.-BERNARD, P., "Trésor de monnaies indiennes et indo-grecques d'At Khanoum (Afganistan)". *Revue Numismatique* (1974), pp. 7-41.

AUTRAN, C., *La Grèce et L'Orient ancien*. Paris, 1924.

BARNETT, R. D., "Early Greek and Oriental Ivories", *JHS* (1948), pp. 1-25.

BEVAN, E., "Indian in Early Greek-Literature". *The Cambridge History of India*. Delhi, S. Chand and Co. (1962) Vol. I, Chap. XV, pp. 351-383.

BLOCH, J., "Sur quelques transcriptions de noms indiens dans le Periple de la mer Erythrée". *Mélanges d'Indianisme offerts à S. Lévi*. Paris, 1911, pp. 1-16.

CASSON, L., "Sakas versus Andhras in the Periplus maris Erythraci". *Journal of the economic and social History of Orient* (Leiden, Brill) 26 (1983), pp. 164-177.

— "The sea route to India. Periplus maris Erythraci". 57 *Classical Philology* XXXIV (1984), pp. 473-475.

— "Egypt, Africa, Arabia and India. Patterns of Seaborne Trade in the First Century A.D.". *Bulletin of the American Society of Papyrologist*. New York, Columbia Univ., 1984, pp. 39-47.

- COEDÈS, G., *Textes d'auteurs grecs et latins relatifs à l'Extrême-Orient*. Hildesheim, 1977.
- CHAPEKAR, N., *Ancient India and Greece. A Study of their cultural contacts*. Delhi, Ajanta Publications, 1977.
- CHILDE, V. G., "India and the West before Darius", *Antiquity* 13 (1939), pp. 5-15.
- CHRISTOL, A., "Le nom des bouddhistes en grec". *Lalies* 3 (1981), pp. 37-43.
- D'ALVIELLA, G., *Ce que l'Inde doit à la Grèce*. Paris, Paul Geuthner, 1926.
- DANDEKAR, R. N., "Quelques aspects des contacts indo-méditerranéens". *Diogène* 71 (1970), pp. 22-42.
- DAR, S. R., *Taxila and the Western World*, Lahore, 1984.
- DERRET, J. D. M., "Greece and India: The Milindapañha, the Alexanderromance and the Gospels". *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte* XIX-1 (1967), pp. 33-64.
- "Greece and India again: the Jaimini-Asvamedha the Alexanderromance and the Gospels". *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung Göttingen* 22 (1970), pp. 19-44.
- DEYDIER, H., "La date de Kaniska, l'art du Gandhara et la chronologie du nord-ouest de l'Indie". *Journal Asiatique* CCXXXIX (1951), pp. 133-151.
- DIELS, H., "Orientalische Fabeln in griechischen Gewande". *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft Kunst und Technik* 32 (1910), pp. 994-1002.
- DIHLE, A. "The conception of India in Hellenistic and Roman Literature". *Proceedings of the British Academy* 10 (1964). *Antike und Orient...*, pp. 89-97.
- *Umstrittene Daten. Untersuchungen zum Auftreten der Griechen an Goten Meerk*, Köln-Opladen, 1965.
- *Antike und Orient. Gesammelte Aufsätze*. Herausgegeben von Viktor Pöschl und Hubert Petersmann, Heidelberg, C. Winter, 1984.
- "Zur Schickaalslehre des Bardesanes", *Antike und Orient...*, pp. 161-173.
- DZIECH, J., "Graeci qua ratione Indos descriperint", *Eos. Comentarium Societatis Philologiae Polonorum* (Wroclaw, Ossolineum) XLV (1951), pp. 57-75.
- "Graeci quidnam attulerint ad Indos cognoscendos", *ibi-*

- dem XLVI (1952-1953) 1 (I. Sajdak sacrum) pp. 17-32.
- "Graeci unde Indos cognoverint", *ibidem* XLIII-1 (1948-1949), pp. 61-67.
- EDWARDS, M., *East-West Passage*, New York, Taplinger, 1971.
- FESTUGIÈRE, A. J., "Trois rencontres entre la Grèce et l'Inde", *Revue de l'Histoire des Religions* 63 (1943), pp. 32-57.
- "Grecs et sages orientaux", *Revue de l'Histoire des Religions* 130 (1945), pp. 34-41.
- FICK, R., "Der indische Weise Kalanos und sie Flammentod", *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, phil.-hist., Kl. Fachgruppe III, N. F. Bd. 2 (1938), pp. 1-32.
- FILLIOZAT, J., "Les gōjaçāstra et les auteurs grecs", *Journal Asiatique* 222 (Paris 1933), pp. 163-175; in Laghu-Pravandhah, *Choix d'articles d'Indologie par Jean Filliozat*, Leiden, Brill, 1974, pp. 476-488.
- "La valeur des connaissances gréco-romaines sur l'Inde", *Journal de Savants* 1981, pp. 97-135.
- "Ancient India and Graeco-Roman world", *Proceedings of the fifth world Sanskrit Conference*, New Delhi, Rashtriya Sanskrit Sansthar, 1985.
- FISCHER, K., "Literatur zu griechisch-indischen Beziehungen", *Gnomon* XXXVIII (1966), pp. 279-288.
- FOUCHER, M., "L'art gréco-bouddhique du Gandhara", *Étude sur les origines de l'influence classique dans l'art bouddhique de l'Inde et de l'Extrême Orient*, Paris, Bd. II, 1918, pp. 422-428.
- *La vieille route de l'Inde de Bactres à Taxila*, Paris, 1947.
- "À propos de la conversion au bouddhisme du roi indo-grec Ménandre", *Mémoires de l'Institut National de France* (Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Paris, Impr. Nationale) XLIII-2 (1951), pp. 259-295.
- HALLADE, M., *Gandharan art of North India and the Graeco-Buddhist tradition in India, Persia, and Central Asia*, New York, H. Abrams, 1968.
- HEICHELHEIM, F., "Nachtrag zur Prosopographie der auswärtigen Bevölkerung im Ptolemäerreich", *Archiv für Papyrusforschung* XI.

- “Nachtrag II. Zur Prosopographie der auswärtigen Bevölkerung im Ptolemäerreich”, *Archiv für Papyrusforschung* XII.
- “Die auswärtige Bevölkerung im Ptolemäerreich”, *Klio* (Leipzig, 1925), pp. 1-109.
- HUNTINGFORD, G. W., *The Periplus of the Erythraean Sea by an unknown author, with some extracts from Agatharckhides “On the Erythraean Sea”*, London, 1980.
- JAIRAZBHOY, R., *Foreign influence in Ancient India*, Bombay, Asia Publishing House, 1963.
- JAROCKA, M., “As relações entre a Índia e o Ocidente. Antes e depois de Alexandre”, *Textos de Cultura Clássica*, Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, Nº 16 (1991), pp. 1-11.
- JONG, J. de, “The discovery of India by the Greeks”, *Asiatische Studien* XXVI-2 (Bern, 1973), pp. 115-141.
- “The Over-Burdened Earth in India and Greece”, *Journal of the American Oriental Society* 105-3 (1985), pp. 397-400.
- JOUGET, P., *L'Impérialisme Macédonien et l'Hellénisation de l'Orient*, Paris, A. Michel, 1961.
- KARTTUNEN, K., *Koiranjuonolaisten Alkuperä Ja Asena Antiikin Kirjalli suudessa (The origin and position of the Cynocephali in the classical literature)*, Helsinki, 1977. (Unpublished manuscript).
- “A miraculous fountain in India”, *Arctos. Acta Philologica Fennica* XIX (1985), pp. 55-65.
- “On the contacts of South India with the Eastern World in Ancient times, and the mission of the Apostle Thomas”, *South Asian Religion and Society*, Curzon Press, 1986, pp. 189-204.
- “Graeco-India. A Survey of Recent Work”, *Arctos, Acta Philologica Fennica* XX (1986), pp. 73-86.
- “India in early Greek Literature”, *Studia Orientalia* Vol. 65, Helsinki, 1989.
- KIRFEL, W., “Was verdankt das ältere Abendland Indien?”, *Indien und Deutschland. Ein Sammelband*, Frankfurt, 1956, pp. 91-106; en *Kleine Schriften*, Wiesbaden, F. Steiner, 1976, pp. 406-420.

- LAMOTTE, E., "Les premières relations entre l'Inde et l'Occident", *Nouvelle Clio* (1953), pp. 83-118.
- "De quelques influences grecques et scythes sur le bouddhisme", *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, Paris, Klincksieck, 1956, pp. 485-504.
- LASCARIDES-TANNAS ELIKA, "Grece and South India. From Ptolemy Philadelphus (283-246 B. C.) to Cosmas Indicopleustos (c. 545 A. D.)", *World Tamil Conference*, held at Maedurai from 4th. to 10th. January, 1981, pp. 1-11 de la separata.
- LEVI, S., *Quid de Graecis Veterum Indorum Monumenta tradiderint*, Paris, 1890.
- "La Grèce et L'Inde d'après les documents indiens", *Revue des Études Grecques* IV (1891), pp. 24-45. *Mémorial Sylvain Lévi*, Paris, Hartmann, 1937, pp. 187-203.
- "Le Bouddhisme et les Grecs", *Revue de l'Histoire des Religions* 23 (1891), pp. 36-49. En *Mémorial...*, pp. 202-213.
- LOMPERIS, T., *Hindu influences on Greek Philosophy*, South Asia Books, 1985.
- LOUDET, S. M. L., "Les rapports de l'Inde avec l'Occident, d'Alexandre à l'empire romain". *Dipl. ét. sup. Fac. Lettres*, Paris (1948), RH (1949) CCII, 157.
- LLAFINA, P., "India e mondo classico. Nuovi risultati e prospettive", *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia* (Università di Macerata, Padova, Ed. Antenóre) X (1975), pp. 11-33.
- MARGABANDHU, C., "Trade contacts between Western India and the Graeco Roman world in the early centuries of the Christian era", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* (Leiden, Brill) VIII (1965), pp. 316-322.
- MARSHALL, J., "Greeks and Sakas in India", *Journal of the Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. London, 1947, pp. 3-32.
- McCRINDLE, J., *Ancient India as described by Megasthenes and Arrian*. Calcuta and London, 1877 (= New Delhi, 1972).
- *Ancient India as described by Ktesias the Knidian*. Calcutta and London, 1882 (= Amsterdam, 1973).

- *Ancient India as described by Ptolemy*. Calcutta and London, 1927 (= Amsterdam, 1975).
 - *The invasion of India by Alexander the Great as described by Arrian, Q. Curtius, Diodorus, Plutarch and Justin*. Westminster, 1896 (= New Delhi, 1983).
 - *The commerce and navigation of the Erythraean Sea being a translation of the Periplus Maris Erythraei by an anonymous writer and of Arrian's account of the voyage of Nearchos*, Calcutta and London, 1899 (= Amsterdam, 1973).
 - *Ancient India as described in Classical Literature*, Westminster, 1901 (= New Delhi, 1979).
 - "The fragments of the Indika of Megasthenes", *The Indian Antiquary* VI, Delhi, Indological Book Reprint Corporation, pp. 113-135.
- MEILE, P., "Les yavanas dans l'Inde tamoule", *Journal Asiatique* 1940-1941.
- "Note critique sur l'Inde de Strabon" *Revue de Philologie*, Paris, 1941, pp. 163-185.
- MEYER, E., "Blüte und Niedergang des Hellenismus in Asien". *Kunst und Altertum. Alte Kulturen im Lichte neuer Forschung*, Berlin, 1925, pp. 9-82.
- MITCHNER, M., *Indo-Greek and Indo-Scythian coinage*, I-IX, London, Hawkins, 1975-1976.
- MUND-DOPCHIE, M.-VANBAELEN, S., "L'Inde dans l'Imaginaire Grec", *Les Études Classiques* LVII-3 (1939), pp. 209-226.
- MUNSHI, K. "India and the Western World". *The Age of Imperial Unity*. Bombay, 1960, pp. 633-661.
- NARAIN, A. K., *The Indo-Greeks*. Oxford Clarendon Pr., 1957.
- "On the Foundation and Chronology of Ai-Khanum: A Bactrian Greek City", *India and the Ancient World. History, trade and culture before A. D. 650*, Leuven, 1987, pp. 115-130.
- NILAKANTA SASTRI, K., *Foreign Notices of South India*, Madras, 1939 (Nueva Edición 1972).
- "Ancient Indian Contacts with Western Lands", *Diogenes* 28 (1959), pp. 40-62.
 - "Sur les contacts entre l'Inde et l'Occident dans l'antiquité", *Diogenes* 28 (1959), pp. 47-74.

- PEIRIS, E., "Greek and Roman contacts with Ceylon", *Ceylon History Journal* 10 (1960-61), pp. 8-30.
- PISANI, V., "Indisch-griechische Beziehungen aus dem Mahābhārata", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (Wiesbaden, Steiner), XXVIII (1953), pp. 126-139.
- POCOCKE, E., *India in Greece*. Delhi Oriental Publishers, 1972. Original edition published 1851.
- POLKOWSKI, A., "Éléments hellénistiques dans la culture de l'Inde ancienne", *Meander* XXI (1966), pp. 220-236.
- POUJADE, J., *La route des Indes et ses navires*, Paris, Payot, 1946.
- PRAKASH, B., *India and the World. Researches in Indians Politics. Contacts and Relationship with other countries and peoples of the world*, Hoshiarpur, 1964.
- *Cyrus the Great and the Indus Valley Region*, S. Mookerji felicit. vol. Varanasi, 1969, pp. 133-140.
- PURI, B., *India in Classical Greek Writings*, Allahabad, 1963.
- PUSKAS, I., "On an ethnographic topos in the classical literature. The gold-digging ants", *Anales Universitatis Budapestinensis*, 1977-1978, pp. 73-87.
- "Mahābhārata Motifs in classical Greek and Latin Sources", *Sanskrit and World Culture, Proceedings of the Fourth World Sanskrit Conference of the International Association of Sanskrit Studies Weimar May 23-30 1979* (*Schriften zur Geschichte und Kultur des alten Orients* 18 [Berlin 1986]), pp. 257-262.
- RAWLINSON, W., *Intercourse between India and the Western World. From the earliest times to the fall of Rome*, New York, Octagon Book, 1971.
- SALETORRE, B., *India's Diplomatic Relations with the West*, Bombay, Popular Book Depot, 1958.
- SCHAWARTZ, J., "Die Rolle Alexandrian bei der Verbreitung orientalischen Gedankenguts", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 1 (1967).
- SCHWARZ, F. F., "Neue Perspektiven in der griechisch-indischen Beziehungen", *Orientalische Literaturzeitung* 67 (1972), pp. 5-26.
- "Arrian's Indike on India. Intention and reality". *East*

- and West* (Rom. Ist. Ital. per il Medio e Estremo Oriente) N. S. XXV (1975), pp. 181-200.
- "The itinerary of Iambulus, utopianism and history", *Indological and Law* (Studies in Honour of Prof. J. Duncan, M. Derret), Wiesbaden, 1982, pp. 18-55.
- "Griechenland und Indien im Spiegel der antiken Literatur", *Jahresbericht des Bundesgymnasium Furstenfeld* 36 (1966), pp. 62-86.
- SEDLAR, J. W., *Indian and the Greek world. A study in the transmission of culture*, Totowa, N. J., Rowen & Littlefield, 1980, pp. 252-253, 262-263.
- STEIN, O., "Die Wundervölker Indiens bei Skylax". *Ἐπιτύμβιον Heinrich Swoboda dargebracht*, Prag, Reichenberg, 1927, p. 311-319 (= *Kleine Schriften*, Stuttgart, 1985, pp. 90-98).
- "Indien in den griechischen Papyri", *Indologica Pragensia* I (1929), pp. 34-57 (= *Kleine...*, pp. 163-185).
- "Yavanas in Early Indian Inscriptions", *Indian Culture* I (1932), pp. 343-357 (= *Kleine...*, pp. 351-365).
- "Graeco-Indian Notes", *Bulletin of the School of Oriental Studies* VII (1933), pp. 55-68 (= *Kleine...*, pp. 325-338).
- STUNKEL, R. K., *Relations of Indian, Greek and Christian Thought Antiquity*, Lanham, Maryland, University Press of America, 1979.
- TOLA, F.-DRAGONETTI, C., "India and Greece before Alexander", *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Poona, 1987.
- "India and Greece. From Alexander to Augustus", *Demetrios Calanos Commemoration Vol.*, Bareilly, 1987.
- TOTTOSSY, C., "Graeco-Indo-Iranica", *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 25 (1977), pp. 129-135.
- "The name of the Greeks in Ancient India", *Acta Antiqua Hungarica* 3 (1955), pp. 301-319.
- VANBAELEN, S., *L'Inde dans l'imaginaire des Grecs. Études des textes littéraires du VI s. av. J. C. au III s. ap. J. C.*, Mémoire de Licence, Louvain-la-Neuve, 1986.
- VASANT, S. "Yavanas in Western India", *Bulletin of the Deccan Colledge* 47-48 (1988-1989).
- VOFCHUK, R., "The woman of India as pictured by Greek and Latin Authors", *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* LXIX (Poona, 1988), pp. 141-154.

- *Las doctrinas brahmánicas a través de las fuentes griegas y latinas* (Tesis de Doctorado), Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1989.
- VON GLASENAPP, H., "Indien und das Abendland", *Universitas* II (1947), pp. 31-42.
- WEBER, A., "Hindu Pronunciation of Greek and Greek Pronunciation of Hindu Words", *Indian Antiquary* 2 (1873), pp. 143-150.
- WILL, E.-MOSSE, C.-GOUKOWSKY, P., *Le monde grec et l'Orient*, Paris, Presses Universitaires de France, 1975.
- WOODCOCK, G., *The Greeks in India*, London, Faber, 1966.
- WOLSKI, J., "Die Widerstandsbewegung gegen die Makedonen-herrschaft im Orient", *Klio* LI (1969), pp. 207-215.
- "Le problème de la fondation de l'état Gréco-Bactrien", *Iranica Antiqua* 17 (1982), pp. 131-146.

I. 1. 1. *Alejandro Magno y la India*

- ANSPACH, A., *De Alexandri Magni expeditione Indica*.
Wissenschaftliche Beilage zum Program des Konigl. Gymnasiums zu Duisburg. Leipzig, Fasc. I (1901), Fasc. II (1902) Fasc. III (1903).
- BADIAN, E., "Alexander the Great and the Greeks of Asia", *Ancient society and institutions*, Studies presented to Victor Ehrenberg on his 75th. birthday; ed. by E. Badian, Oxford, Blackwell, 1966.
- BOSWORTH, A. R., "The Indian satrapies under Alexander the Great", *Antichthon* XVIII (1983), pp. 37-46.
- BRELOER, B., *Alexander Bund mit Poros. Indien von Dareios zu Sandrokottos*, Leipzig, 1941.
- *Alexanders Kampf gegen Poros*, Stuttgart, 1933.
- EGGERMONT, P., *Alexander's campaigns in Sind and Baluchistan*, Leuven, 1975.
- "Alexander's campaign in Gandhara and Ptolemy's list of Indo-Scythian towns", *Orientalia Lovaniensia Periodica* (Louvain, Dept. Orient) I (1970), pp. 63-123.
- FILLIOZAT, J., "Alexandre et l'Inde", *L'Information historique* 9 (1947), pp. 42-143.
- FISCHER, M., "Icons of Heracles and Alexander in the

- Eastern Parts of the Latter's Empire", en G. Pollet ed., *India and the Ancient World. History, Trade and Culture Before A. D. 650*, Leuven, Department Orient, 1987.
- FRANKEL, A., *Die Quellen der Alexanderhistoriker. Ein Beitrag zur Griechischen Literatur, Geschichte und Quellenkunde*, Scientia, Verlag Aolen, 1969.
- GLOTZ, G.-COHEN, R., "Alexandre le Grand et la conquête de l'Orient", *Histoire grecque* IV-1 (Paris, 1945), pp. 33-39.
- GUNDERSON, L. L., "Alexander's letter to Aristotle about India", *Beitr. zur Klass. Philol.* CX (Meisenheim Hain 1980) VII & 156 p.
- HANSEN, J., "Alexander und die Brahmanens", *Klio* XLIII-XLV (1965), pp. 351-380.
- KIENAST, D., "Alexander und der Ganges", *Historia* XIV (1965), pp. 180-188.
- LAMOTTE, E., "Alexandre et le Bouddhisme", *Bulletin de l'École Française de L'Extrême Orient* 44 (1951), pp. 147-152.
- LEVEQUE, P., "À la suite d'Alexandre. L'unité indienne et l'art gréco-bouddhique", *Dossiers d'Archéologie. Documents Archeologia* 5 (Paris, Edicis, 1974), pp. 115-135.
- LEVI, S., "Notes sur l'Inde à l'époque d'Alexandre", *Journal Asiatique* 1890, pp. 234-240.
- "Alexander and Alexandria in Indian Literature", *Indian Historical Quarterly* 1936, pp. 121-133. *Mémorial...* pp. 413-423.
- MAC DOWALL, D. W., *Der Einfluss Alexanders des Grossen auf das Münzwesen Afghanistans und Nordwest-Indiens*, Festschr. K. Fischer, pp. 66-73.
- McCRINDLE, J., *The invasion of India by Alexander the Great as described by Arrian, Q. Curtius, Diodorus, Plutarch and Justin*, Westminster, 1896 (= New Delhi, 1983).
- MEYER, E., "Alexander und der Ganges", *Klio* 21 (1927), pp. 183-191.
- MOOKERJI, R., "The Macedonian Invasion", *The History and Culture of the Indian People*, Bombay, 1960, II, pp. 43-53.
- NARAIN, A. K., "Alexander and India", *G & R* XII (1965), pp. 155-65.

- OIKONOMIDES, A. I. N., "The Deification of Alexander in Bactria and India" *AW* 12 (1985), pp. 69-71.
- PEARSON, L., *The Lost Historians of Alexander the Great*, London, 1960.
- PFISTER, F., "Das Nachleben der Ueberlieferungen von Alexander und der Brahmanen", *Hermes* 76 (1941), pp. 143-169.
- SANTONOCITO, C., *La campagna indiana di Alessandro il Macedone*, Roma, 1961.
- SCHACHERMEYR, F., "Alexander und die Ganges-Länder", *Natalicium Jax I*, ed R. Muth & I. Knobloch. *Innsbrucker Beitr. zur Kulturwiss.* III (Innsbruck Sprachwiss. Seminar der Univ., 1955), pp. 123-135.
- SCHWARTZ, J., "Die Rolle Alexandrias bei der Verbreitung orientalischen Gedankenguts", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 1 (1967).
- SCHWARZ, F. F., "Invasion und Résistance. Darstellungsmöglichkeiten in der Alexanderliteratur", *Grazer Beiträge* 9 (1980), pp. 79-110.
- SMITH, V., "Alexander's Indian Campaign" and "The Indo-Greek and Indo-Parthian Dynasties from about 250 B. C. -60 A. D.", *The early History of India*, Oxford, Clarendon Press, 1924.
- STEIN, A., *On Alexander's Track to the Indus. Personal Narrative of Exploration on the North-West Frontier of India*, London, 1929.
- STEIN, M., "Alexander's Campaign on the North-West Frontier", *Geographical Journal* LXX (1927), pp. 417-440.
- TARN, W. W., "Alexander and the Ganges", *Journal of Hellenic Studies* (1923), pp. 93-102.
- VIETTA, E., *Alexander scheidet an Indien. Auf den Spuren Alexanders vom Punjab bis Istanbul*, Bern Francke, 1957.
- WILCKEN, V., "Alexander der Grosse und die indischen Gymnosophisten", *SB Berlin* XIII (1923), pp. 150-183.
- WOLSKI, J., "Die Widerstandsbewegung gegen die Makedonenherrschaft im Orient", *Klio* LI (1969), pp. 207-215.
- YANKOSWKI, S., *The Brahman Episode. St. Ambrose's Version of the Colloquy between Alexander the Great and the Brahmans of India*, Ansbach, 1962.

ZUNTZ, G., "Zu Alexanders Gespräch mit den Gymnosophisten", *Hermes* 87 (1959), pp. 436-440.

I. 1. 2. *El Imperio Maurya, Ashoka y el mundo griego*

- BENVENISTE, E., "Edits d'Asoka en traduction Grecque", *Journal Asiatique*, 1964, pp. 137-157.
- BEVAN, E. R., *The house of Seleucos*, New York, Barnes & Noble, 1966 (primera edición en 1902).
- CARRATELLI PUGLIESE, G. - GARBINI, C., *A bilingual Graeco-Aramie Edict by Asoka*, Roma, 1964.
- CHRISTOL, A., "Les édits grecs d'Asoka: Problèmes de traduction", *Lalies* I (1980), pp. 63-65.
- "Les édits grecs d'Asoka, étude linguistique", *Journal Asiatique*, 1983, pp. 25-42.
- EGGERMONT, P. H. L., "New Notes on Asoka and his Successors I", *Persica* 2 (1965-66), pp. 27-70.
- "New Notes on Asoka and his Successors II", *Persica* 4 (1969), pp. 77-120.
- "New Notes on Asoka and his Successors III", *Persica* 5 (1970-71), pp. 69-102.
- "New Notes on Asoka and his Successors IV", *Persica* 8 (1979), pp. 55-93.
- HARTMAN, S., "Dionysos and Heracles in India according to Megasthenes: a counter-argument", *Temenos* I (1965), pp. 55-64.
- NILAKANTA SASTRI, K. A., *Age of the Nandas and Mauryas*, Delhi, 1967.
- NORMAN, K. R., "Notes on the Greek version of Asoka's twelfth and thirteenth rock edicts", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1972, pp. 111-118.
- PARANAVITANA, S., *The Greeks and the Mauryas*, Colombo, 1971.
- ROBERT, L., "Observations sur l'inscription grecque", *Journal Asiatique*, 1958, pp. 9-18.
- SCHARFE, H., "The Maurya dynasty and the Seleucids", *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht) LXXXV (1971), pp. 211-225.
- SCHLUMBERGER, D. - BENVENISTE, E., "New Greek ins-

- criptions of Asoka at Kandahar", *Epigraphia Indica* 1967, pp. 193-200.
- SCHWARZ, F. F., "Daimachos von Plataiai. Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund seiner Schriften", en R. Stiehl-H. Stier, *Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben* 1 (Berlin, 1969), pp. 293-304.
- *Candragupta-Sandrakottos. Eine historische Legende in Ost. Das Altertum* 18 (1972), pp. 85-102.
- "Die Griechen und die Maurya-Dynastie", in Altheim-Stiehl, *Geschichte Mittelasiens im Altertum*. Berlin, 1970, pp. 293-294.
- "Mauryas und Seleukiden. Probleme ihrer gegenseitigen Beziehungen", *Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde. Gedenkschrift für W. Brandenstein* (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft) 14:1 (1968), pp. 223-230.
- SCIALPI, F., "The Ethics of Asoka and the Religious Inspiration of the Achaemenids", *E&W* 34 (1984), pp. 55-74.
- SCOTT, D., "Ashokan missionary expansion of Buddhism among the Greeks (in N. W. India, Bactria and the Levant)", *Religion* 15 (London, 1985) pp. 131-141.
- SIRCAR, D., "Matrimonial Alliance between Seleucos and Candragupta Maurya", *Journal of Ancient Indian History* 1-2 (1967-69), pp. 82-93.
- STEIN, O., "The coronation of Chandragupta Maurya", *Archiv. Orientalni* I (1929), pp. 354-371 (= *Kleine...*, pp. 189-206).
- THAPAR, R., "Asoka and buddhism", *Past and Present. A Journal of scientific History* 18 (Kendal, Wilson, 1960), pp 43-51.
- TOLA, F. - DRAGONETTI, C., "Las inscripciones griegas del emperador indio Ashoka", *Filosofía y Literatura de la India*. Buenos Aires, Kier, 1983, pp. 193-212.
- VALLÉE-POUSSIN, L. de la, *L'Inde aux temps de Mauryas et des Barbares, Grecs, Scythes, Parthes et Yue-Tchi*, Paris, Boccard, 1930.

1. 1. 3. *El Reino de Bactria. Menandro*

- DERRET, J. D. M., "Greece and India: the Milindapañha,

- the Alexander romance and the Gospels", *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte* XIX-1 (1967), pp. 33-64.
- FOUCHER, M., "Le lieu de naissance du roi indo-grec Ménandre", *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 1941, pp. 541-557.
- "À propos de la conversion au bouddhisme du roi indo-grec Ménandre", *Mémoires de l'Institut National de France* (Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Paris, Impr. Nationale) XLIII-2 (1951), pp. 259-295.
- *La vieille route de l'Inde de Bactres à Taxila*. I, Mémoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan 1:1, Paris, 1942.
- *La vieille route de l'Inde de Bactres à Taxila*, II, Mémoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan 1:2, Paris, 1947.
- KUZMINA, E. E., "The 'Bactrian Mirage' and the Archaeological Reality. On the problem of the formation of North Bactrian Culture", *East and West* 26 (1976), pp. 111-131.
- MACDONALD, G., "The Hellenic kingdoms of Syria, Bactria and Parthia", *The Cambridge History of India*, I (Cambridge, 1922), pp. 427-433.
- NARAIN, A. K., *The Indo-Greeks*, Oxford Clarendon Pr., 1957.
- "On the foundation and chronology of Ai-Khanum: A Bactrian Greek city", *India and the Ancient World. History, trade and culture before A.D. 650*, Leuven, 1987, pp. 115-130.
- RAWLINSON, W., *Bactria. The History of a Forgotten Empire*, London, 1912.
- *Bactria from the earliest times to the extinction of Bactrio-Greek rule in the Punjab*, Varanasi, Bharatiya Publishing House, 1978.
- SCHLUMBERGER, D., "The excavation at Surkh Kotal and the problem of Hellenism in Bactria and India", *Proceedings of the British School at Rome* (London, Macmillan) XLVII (1961), pp. 77-95.
- TARN, W. W., *The Greeks in Bactria and India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.
- VOFCHUK, R., "Budismo y mundo greco-latino: el rey indo-griego Menandro y el Milinda-paña", *Actas de las VI Jornadas de Estudios Clásicos*, Facultad de Filosofía y

Letras, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1991, pp. 199-208.

WOLSKI, J., "Le problème de la fondation de l'état Gréco-Bactrien", *Iranica Antiqua* 17 (1982), pp. 131-146.

I. 2. Relaciones indo-romanas

ANDRE, J., "Virgile et les Indiens", *Revue des Études Latines* (Paris, Les Belles Lettres 1949), pp. 157-163.

ANDRE, J. - FILLIOZAT, J., *L'Inde vue de Rome. Textes latins de l'Antiquité relatifs à l'Inde*, Paris, 1986.

ASTHANA, S., *History and Archaeology of India's contacts with oher countries, from the earliest times to 300 B.C.*, Delhi, 1976.

BENGTSON, H., "Q. Caecilius Metellus Celer (cos. 60) un die Inder", *Historia* III (1954), pp. 229-236.

CASSON, L., "Rome's trade with the east. The sea voyage to Africa and India", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* (Cleveland, Ohio, Press of Case Western Reserve University) CX (1980), pp. 21-36.

COEDÈS, G., *Textes d'auteurs grecs et latins relatifs à l'Extrême-Orient*, Hildesheim, 1977.

CHARLESWORTH, M., "Roman trade with India: A Re-survey"; en P. R. Coleman-Norton, *Studies in Roman Economic and Social History in Honor of Allan Chester Johnson*, Princeton, 1951, pp. 131-143.

DANDEKAR, R. N., "Quelques aspects des contacts indo-méditerranéens", *Diogène* 71 (1970), pp. 22-42.

DIHLE, A., "The conception of India in Hellenistic and Roman Literature", *Proceedings of the British Academy* 10 (1964). *Antike und Orient...*, pp. 89-97.

— "New Studies in Roman Commerce with the East", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 9,2 (1978).

— "Die entdeckungsgeschichtlichen Voraussetzungen des Indienhandels der römischen Kaiserzeit". *Antike und Orient...*, pp. 118-152.

DUCKWORTH, G., "Turnus and Duryodhana", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* XCII (1961), pp. 81-127.

- DUMÉZIL, G., "Explication de textes indiens et latins", *Bibl. Ec. des Hautes Études, Sc. rel.*, LXII, Paris, Presses Univ., 1948.
- "Déesses latines et mythes védiques, V: Carna", *Revue des Études Latines* (Paris, Les Belles Lettres) XXXVIII (1960), pp. 87-100.
- "Ordre, Fantaisie, Changement dans les pensées archaïques de l'Inde et de Rome", *Revue des Étude Latines*, 1955, pp. 139-162.
- "A propos du problème brahmán-flamen", *Revue de l'Histoire des Religions* (Paris, Presses Universitaires) CXXXVIII (1950), pp. 255-258.
- "Déesses romaines et mythes védiques, IV: Les deux Pales", *Revue des Études Latines* (Paris, Les Belles Lettres, 1962) pp. 109-117.
- EDWARDS, M., *East-West Passage*, New York, Taplinger, 1971.
- FILLIOZAT, J., "Les échanges de l'Inde et de l'Empire romain aux premiers siècles de l'ère chrétienne", *Revue Historique* (1949), pp. 1-29.
- "La valeur des connaissances gréco-romaines sur l'Inde", *Journal de Savants* 1981, pp. 97-135.
- "Ancient India and Graeco-Roman world", *Proceedings of the fifth World Sanskrit Conference*, New Delhi, Rashtriya Sanskrit Sansthar, 1985.
- GUPTA, P., "Roman trade in India", *Saktari Mookerji Felicitation Volume* (Chowkamba Sanskrit Studies 69), Varansi, 1969, pp. 169-180.
- LALLEMANT, J., "Une source de l'Enéide: Le Mahabharata", *Latomus* XVIII (1959), pp. 262-287.
- LLAFINA, P., "India e mondo classico. Nuovi risultati e prospettive", *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia* (Università di Macerata, Padova, Ed. Antenóre) X (1975), pp. 11-33.
- LOUDET, S. M. L., "Les rapports de l'Inde avec l'Occident, d'Alexandre à l'empire romain", *Dipl. ét. sup. Fac. Lettres*, Paris (1948), RH (1948), CCII, 157.
- MARGABANDHU, C., "Trade contacts between Western India and the Graeco-Roman world in the early centuries of the Christian era", *Journal of the Economic and Social*

- History of the Orient* (Leiden, Brill) VIII (1965), pp. 316-322.
- METCALF, W. E., "Roman aurei from India", *The American Numismatic Society Museum Notes*, N. Y., 1979, pp. 123-127.
- PEIRIS, E., "Greek and Roman contacts with Ceylon", *Ceylon History Journal* 10 (1960-61), pp. 8-30.
- PETECH, L., "Traoce del commercio romano in India", *Bullettin del Museo dell'Impero Romano* XIV (1943-1945), pp. 65-68.
- PRIAULX, O., "On the Indian Embassy to Augustus", *Journal of the Royal Asiatic Society* 17 (1860), pp. 309-321.
- "On the Second Embassy to Rome", *Journal of the Royal Asiatic Society* 18 (1861), pp. 345-361.
- "On the Indian Embassies to Rome from the reign of Claudios to the death of Justinian", *Journal of the Royal Asiatic Society* 19 (1862-1863), pp. 274-298, y 20 pp. 269-312.
- PUSKAS, I., "Mahabharata Motifs in classical Greek and Latin sources", *Sanskrit and World Culture, Proceedings of the Fourth World Sanskrit Conference of the International Association of Sanskrit Studies Weimar May 23-30 1979* (Schriften zur Geschichte und Kultur des alten Orients) 18 (Berlin, 1986), pp. 257-262.
- RASCHKE, M. G., "New studies in Roman commerce with the East", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Berlin, de Gruyter (1978), II 9, 2, pp. 604-1878.
- "Roman overland trade route with India and China", *Echos du Monde Classique. Classical News and Views* (Univ. of Ottawa, Dept. of Class. Studies) XVIII (1974), pp. 37-47.
- REINAUD, J. *Relations politiques et commerciales de l'Empire romain avec l'Asie Orientale*, Paris, 1863.
- SALETORE, B., *India's Diplomatic Relations with the West*, Bombay, Popular Book Depot, 1958.
- SCHWARZ, FF., "Ein Sinkhalesische Prinz in Rom" (Beobachtungen zu Plinius, N. H., 6, 81-91), *Rheinisches Museum für Philologie* 117 (1974), pp. 166-176.

- “Diplomatie und Selbstverbrenung. Strabon über die Indien-gesandtschaft an Augustus”, *WZ Postock* 34 (1985), pp. 51-55.
- SESHADRI, M., “Roman contacts with South India”, *Archaeology* XIX (1966), pp. 244-247.
- SEWELL, R., “Roman coins found in India”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1904, pp. 592-637.
- SLVSZKIEWICZ, E., “Le commerce entre Rome et l’Inde à la lumière des trouvailles numismatiques faites aux Indes”, *Wiada mosci Numizm. Archeol.*, XX (Krakow, 1939).
- STARR, Ch., “The Roman Emperor and the King of Ceylon”, *Classical Philology* 51 (1956), pp. 27-30.
- THANI NAYAGAM, X. S., “Indian thought and Roman stoicism”, *Eastern Horizon* (Hong Kong) III-10 (1964), pp. 28-33.
- TOLA, F. - DRAGONETTI, C., “Augusto y la India”, *Anales de Historia Antigua y Medieval* (Buenos Aires, 1982), pp. 148-241.
- VOFCHUK, R., “El tema del destino en la *Eneida* y la *Bhagavad Gita*”, *Actas del VII Simposio Nacional de Estudios Clásicos*, Buenos Aires, 1986, pp. 461-472.
- “La India en Cicerón y los líricos latinos”, *Argos* IX-X (1985-1986), pp. 143-158.
- “The woman of India as pictured by Greek and Latin Authors”, *Annals of the Brandarkar Oriental Research Institute* LXIX (Poona, 1988), pp. 141-154.
- VON GLASENAPP, H., “Indien und das Abendland”, *Universitas* II (1947), pp. 31-42.
- WARMINGTON, E., *The Commerce between the Roman Empire and India*, London, Curzon Press, 1974.
- WHEELER, R. E. M., “Roman contact with India, Pakistan and Afghanistan”, *Essays presented to O. G. S. Crawford*, ed. by W. F. Grimes, London Edwards, 1951, pp. 345-381.
- WHEELER, R. E. M. - GHOSH, A., “Arikamedu, an Indo-Roman trading station on the East coast of India”, *Ancient India, Bull. of the Archaeol. Survey in India* (Delhi), juill, 1946, pp. 17-124.

I. 3. *Religión y mitología*

- ALMOND, Ph., "The medieval West and Buddhism", *The Eastern Buddhist* (New Series, Kyoto, Otani University) XIX-2 (1986), pp. 85-101.
- ARORA, U., *Motifs in Indian Mythology, their Greek and other parallels*, New Delhi, 1981.
- CHAUDHARI, K., "Dionysos of Indo-Greek coins. A Study", *Journal of the Numismatic Society of India* 45 (1983), pp. 119-133.
- DAFFINA, P., "The early spread of Christianity in India. An old problem reexamined", *East and West* 9 (1958), pp. 187-191.
- DANIÉLOU, A., *Shiva and Dionysus*, London, 1982.
- DIHLE, A., "Buddha and Hieronymus", *Mittellateinisches Jahrbuch* 2 (1965), pp. 38-41. *Antike und Orient...*, pp. 98-101.
- "Dionysos in Indien", *India and the Ancient World. History, Trade and Culture before A. D. 650*, Leuven, C. Pollet, 1987.
- FILLIOZAT, J., "Pandaia, fille d'Héraklès indien", *Journal Asiatique* 222 (Paris, 1933), pp. 163-175: en Laghu-Pra-vandhah, *Choix d'articles d'Indologie par Jean Filliozat*, Leiden, Brill, 1974, pp. 476-488.
- "Docétisme chrétien et docétisme indien. L'homme devant Dieu", *Mélanges H. de Lubac*, Paris, 1964, T. III, pp. 11 sg.
- FISCHER, K., "Icons of Heracles and Alexander in the Eastern Parts of Latter's Empire", en G. Pollet, ed., *India and the Ancient World. History, Trade and Culture Before A. D. 650*, Leuven, Departement Orient, 1987.
- FOUCHER, M., "À propos de la conversion au bouddhisme du roi indo-grec Ménandre", *Mémoires de l'Institut National de France* (Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Paris, Impr. Nationale) XLIII 2 (1951), pp. 259-295.
- GOOSENS, R., "L'ἰδωνοτόριον, animal de l'Inde", *Byzantion* 4 (1929), pp. 29-52.
- "Un texte grec relatif à l'asvamedha", *Journal Asiatique* 1930, p. 280.
- HALBFASS, W., "Early Indian References to the Greeks and

- the First Western References to Buddhism", *Die Datierung des historischen Buddha* (Symposien zur Buddhistenforschung), part I, pp. 197-208, Gottingen, 1991.
- HARTMAN, S., "Dionysos and Heracles in India according to Megasthenes: a Counter-argument", *Temenos* I (1965), pp. 55-64.
- KARTTUNEN, K., "A miraculous fountain in India", *Arctos. Acta Philologica Fennica* XIX (1985), pp. 55-65.
- KENNEDY, J., "The child Krishna, Christianity, and the Gujars", *Journal of the Royal Asiatic Society* 1907, pp. 951-991.
- KERBAKER, M., "Il Baco indiano nelle sue attinenze col mito e col culto dionisiaco", *Atti della Réale Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti* (Napoli) 23:1 (1905) pp. 139-196.
- KIRFEL, W., "Siva und Dionysos", *Zeitschrift für Ethnologie*, LXXVIII (1953), pp. 83-90 (= *Kleine...*, pp. 210-217).
- LEVI, S., "Le Bouddhisme et les Grecs", *Revue de l'Histoire des Religions* 23 (1981), pp. 36-49 (= *Mémorial...*, pp. 202-213).
- LONG, J., "Siva and Dionysus-visions of terror and bliss", *Numen* 18 (1971), pp. 180-209.
- LUBAC, H. de, *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Aubier, 1952.
- MASSON-OURSEL, P., "Les religions de l'Inde et de l'Iran", *Histoire générale des religions* III, pp. 5-44.
- MAUSS, M., "Rapports historiques entre la mystique hindoue et la mystique occidentale", *Annales d'Histoire du Christianisme* III (1928).
- NOIVILLE, J., "Les Indes de Bacchus et d'Héraclès", *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 55 (1929), pp. 245-270.
- PANIKKAR, R., *Kultmysterium in Hinduismus und Christentum. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionstheorie*, Freiburg Alber, 1964.
- PERIS, M., "Two Jatakas with greek Myth Motifs", *The Journal of Religious Studies* XIV (1986), pp. 26-39.
- SCHLINGLOFF, D., "The Unicorn. Origin and Migrations of an Indian Legend", *German Scholars on India*, Varanasi, 1973, pp. 294-307.

- SCHROEDER, L. von, "Herakles und Indra", *Denkschr. Akad. Wien* (1914), pp. 3-4.
- "Herakles und Indra. Eine mythenvergleichende Untersuchung", *Akad. der Wissenschaften in Wien* 53 (1915).
- STEIN, O., "Maya in a Greek Papyrus?", *Journal of the Pali text Society*, London, 1924-27, pp. 251-257 (= *Kleine Schriften*, Stuttgart, 1985, pp. 99-105).
- "Das indische Pferdeopfer bei Philostratos". *Archiv Orientalni VIII* (1936), pp. 357-362 (= *Kleine...*, pp. 474-479).
- VOFCHUK, R., "Primeras menciones del Budismo en el mundo greco-romano", *Revista de Estudios Budistas*, 2, México, 1992, pp. 117-137.

I. 4. *Filosofía. ciencia, derecho y arte*

- CARTER, M., "Dionysiac aspects of Kushan Art", *Ars Orientalis* 7 (1968), pp. 121-146.
- COMBA, A., "The semen and its origin in old indian and grec medicine", *Proceedings of the fifth world Sanskrit Conference* (Varanasi, India, 1981), New Delhi, Rashtriye Sanskrit Sansthan, 1985, pp. 920-924.
- CONGER, G., "Did India Influence Early Greek Philosophies?", *Philosophy East & West* 2 (1952), pp. 102-128.
- DIHLE, A., "Indische Philosophen bei Clemens Alexandrinus", *Festschrift Klauser Mullus. Jahrbuch für Antike und Christentum I* (1964), Munster, *Antike und Orient...*, pp. 78-87.
- ELMAN, B., "Nietzsche and Buddhism", *Journal of the History of Ideas* XLIV-4 (1983).
- FEINTOFF, E., "Pyrrho and India", *Phronesis* XXV (1980), pp. 88-108.
- FICK, R., "Der indische Weise Kalanos und sie Flammentod", *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, phil-his. Kl, Fachgruppe III, N. F. Bd. 2 (1938), pp. 1-32.
- FILLIOZAT, J., "L'interprétation occidentale de la pensée indienne", *Education* (Saigon) XV (1949).
- "L'abandon de la vie par le sage et les suicides du cri-

- minel et du héros dans la tradition indienne", *Arts Asiatiques* XV (1967), pp. 65-88.
- "Le sommeil et les rêves selon les médecins indiens et les physiologues grecs", *Journal de Psychologie* 1947, pp. 326-346; Laghu-Pravandhah, *Choix...*, pp. 212-232.
- *La doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs*, Paris, 1949.
- "Pronostics médicaux akhadiens, grecs et indiens", *Journal Asiatique* 1952, pp. 299-321.
- "L'Inde et les échanges scientifiques dans l'Antiquité", *Cahiers d'Histoire Mondiale* I-2 (1953), pp. 353-367.
- "Ancient relations between Indian and Foreign astronomical systems", *Journal of Oriental Research* (Madras), XXV, I-IV (1955-56), pp. 1-18.
- FLINTOFF, E., "Pyrrho and India", *Phronesis* 25 (1980), pp. 88-108.
- FOUCHER, M., "L'art gréco-bouddhique du Gandhara", *Étude sur les origines de l'influence classique dans l'art bouddhique de l'Inde et de l'Extrême Orient*, Paris, Bd. II 1918, pp. 422-428.
- HALBFASS, W., "Hegel on the Philosophy of the Hindus", *German Scholars of India*, Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series office, 1973, pp. 107-122.
- HARRIS, R. B., *Neoplatonism and Indian Thought*, Albany, State University of New York Press, 1982 (Published for International Society for Neoplatonic Studies, Norfolk, Virginia; Vol. 2).
- KIILERICH, B., "Graeco-Roman Influence on Gandhara Sculpture", *Acta Hyperborea* (Copenhagen) 1 (1988), pp. 140-150.
- KROMANN, A., "Western Features in the Kushan Coinage", *Acta Hyperborea* (Copenhagen) 1 (1988), pp. 151-158.
- KUCKERTZ, J., "Melody in Western and Indian Music", *German Scholars on India*, Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series Office, pp. 155-164.
- LACOMBE, O., "Plotino y el pensamiento hindú", *Notas y Estudios de Filosofía* (S. Miguel de Tucumán), IV-14 (1953), pp. 109-121.
- LAMOTTE, E., "De quelques influences grecques et scythes sur le bouddhisme", *Comptes Rendus de l'Académie des*

- Inscriptions et Belles Lettres*, Paris, Klincksieck, 1956, pp. 485-504.
- LE GOFF, J., "L'Occident médiéval et l'océan Indien: un horizon onirique", *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident, 18 essais*, Paris, 1977.
- LOMPERIS, T., *Hindu Influence on Greek philosophy. The Odyssey of the soul from the Upanishads to Plato*, Calcutta, 1984.
- MARTIN, V., "Un recueil de diatribes cyniques. Pap. Genev. Inv. 271", *Museum Helveticum* 16 (1959), pp. 75-115.
- PIANTELLI, M., "Possibili elementi indiani nella formazione del pensiero di Pirrone d'Elide", *Filosofia* XXIX-II (1978), pp. 135-164.
- REGAMEY, C., "Tendencias y métodos de la filosofía india comparados con los de la filosofía occidental", *Revue de Théologie et de Philosophie* IV (1951).
- SCHLUMBERGER, D., "Descendants non-méditerranéens de l'art grec", *Syria. Revue d'art oriental et d'archéologie* 37 (1960), pp. 131-166.
- SCHROEDER, L. von, *Pythagoras und die Inder*, Leipzig, 1884.
— "Das Bohnenverbot bei Pythagoras und im Veda", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 15 (1901), pp. 187-212.
- STEIN O., "Σόπιξ und Surunga", *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* III (1925), pp. 280-318 (= *Kleine...* 1-39).
- VELISSAROPOULOS, D., "The Ancient Greek Knowledge of Indian Philosophy", *Graeco-Indica. Indian's Cultural Contacts with the Greek World* (In Memory of Demetrius Galanos [1760-1883]. A Greek Sanskritist of Benares), New Delhi, 1991, pp. 74-85.
- VOGEL, J., "Études de sculpture bouddhique IV; le vajrapani gréco-bouddhique", *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* IX (1909), pp. 523-528.
— "Ptolemy's topography of India: his sources", *Archaeologica Orientalia* (In Memoriam Ernst Herzfeld), New York, 1952.
- WEST, M. L., *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford University Press, 1971.
- WHEELER, R., "Romano-Buddhist Art: an Old Problem Restated", *Antiquity* XXIII (1949), pp. 4-19.

I.5. *Estudios sobre autores individuales*

APOLLONIUS

MEILE, P., "Apollonius de Tyane et les rites védiques", *Journal Asiatique* (1943-1945).

SMITH, V., "The Indian Travels of Apollonius of Tyana", *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 68 (1914), pp. 329-344.

ARRIANUS

SCHWARZ, F. F., "Arrian's Indike on India. Intention and reality", *East and West* (Rom. Ist. Ital. per il Medio e Estremo Oriente) N. S. XXV (1975) pp. 181-200.

ZAMBRINI, A., "A proposito degli Indika di Arriano", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia Serie 3*, 17: 1 (1987), pp. 139-154.

CTESIAS

BIGWOOD, J., "Ctesias of Cnidus", *Harvard Studies in Classical Philology* 70 (1965), pp. 263-265.

BROWN, T. S., "Suggestions for a vita of Ktesias of Cnidus", *Historia* 27 (1978), pp. 1-19.

KARTTUNEN, K., "The Reliability of the *Indika* of Ktesias", *Proceedings of the Nordic South Asia Conference*, Helsinki, 1981, pp. 105-107.

— "The Indica of Ctesias and its Criticism", *Graeco-Indica. Indian's Cultural Contacts with the Greek World* (In Memory of Demetrius Galanos [1760-1833]. A Greek Sanskritist of Benares), New Delhi, 1991, pp. 74-85.

KUMAR, V., "Social life in Ancien India as described in the Indika of Ktesias", *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 55 (1974), pp. 239-242.

McCRINDLE, J. W., *Ancient India as described by Ktesias the Knidian* Calcutta and London, 1882 (= Amsterdam, 1975).

VOFCHUK, R., "Costumbres y creencias de los indios según Ctesias de Cnido", *Papeles de la India* (New Delhi), X-XI (1982), pp. 59-76.

HERODOTUS

CARY, M., "Herodotus III. 104", *Classical Review* 33 (1919).

- CHARPENTIER, J., *The Indian Travels of Apollonius of Tyana*, Skrifter utgivna av K. Humanistiska Vetenskaps Samfundet i Uppsala 29: 3, Uppsala 1934.
- KARTTUNEN, K., "Expedition to the end of the world. An ethnographie in Herodotus", *Studia Orientalia* (Helsinki) 64 (1988).
- PUSKAS, I., "Herodotus and India", *Oikumene* 4 (1983), pp. 201-207.
- REGENOS, G. W., "A Note on Herodotus III, 102", *Classical Journal* 34 (1939).
- VOFCHUK, R., "Las costumbres y creencias filosófico-religiosas de la India según Heródoto de Halicarnaso", *Argos* (Buenos Aires) 6 (1982), pp. 85-97.

HIPPOLYTUS

- FILLIOZAT, J., "La doctrine brahmanique à Rome au III siècle", *Les Relations Extérieures de l'Inde*, Pondichéry, 1956, pp. 31-60.
- "La doctrine des brâhmanes d'après Saint-Hippolyte", *Revue de l'Histoire des Religions*, 1945, pp. 59-91.

IAMBULUS

- SCHWARZ, F. F., "The itinerary of Iambulus, utopianism and history", *Indological and Law (Studies in Honour of Prof. J. Duncan, M. Derret)*, Wiesbaden, 1982, pp. 18-55.

MEGASTHENIS

- BRELOER, B., "Megasthenes über die Indische Stadt Verwaltung III. Die Gesandtschaft der Stadt Nysa", *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 89 (1935), pp. 61-67.
- BROWN, T. S., "The Reliability of Megasthenes", *American Journal of Philology* LXXVI (1955), pp. 18-33.
- "A Megasthenes Fragment on Alexander and Mandanis", *Journal of the American Oriental Society* 80 (1960), pp. 133-135.
- DAHLQUIST, A., *Megasthenes and India Religion*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1962.
- DERRET, J. D. M., "Two notes on Megasthenes *Indika*", *Journal of the American Oriental Society* 88 (1968), pp. 776-781.

- GOYAL, S., *Kautilya and Megasthenes*, Meerut, 1985.
- HARTMAN, S., "Dionysos and Heracles in India according to Megasthenes: a Counter-argument", *Temenos* I (1965), pp. 55-64.
- KALOTA, N., *India as described by Megasthenes*, Delhi, 1978.
- MAJUMDAR, R., "The Indika of Megasthenes", *Journal of the American Oriental Society* LXXVII (1958), pp. 273-276; LXXX (1960), pp. 248-250.
- McCRINDLE, J., *Ancient India as described by Megasthenes and Arrian*, Calcutta and London, 1877 (= New Delhi, 1972).
- "The fragments of the Indika of Megasthenes", *The Indian Antiquary* VI, Delhi, Indological Book Reprint Corporation, pp. 113-135.
- ROCHER, L., "Megasthenes on Indian Lawbooks", *Journal of the Oriental Institute, Baroda* 16 (1957), pp. 125-128.
- SACHSE, J., "Le problème de la no-existence de l'esclavage en Inde selon Onésicrite et Megasthène", *Comentarii Societatis Philologiae Polonorum* (Wroclaw, Ossolineum) LXX (1983), pp. 299-308.
- STEIN, O., "Megasthenes und Kautilya" *Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse*, Wien, 1921.
- "Megasthenes", *Pauly Wissowa Real Fac.* Bd. 15. 1. 5, pp. 230-326.
- VOFCHUK, R., *Megasthenes y la Religión de la India*, Buenos Aires, Seminario de Indología, Centro de Investigaciones Filosóficas, 1985.
- ZAMBRINI, "Gli Indika di Megasthenes", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* III, 12. 1 (1982), pp. 71-149.
- "Idealizzazione di una terra: etnografia e propaganda negli Indiká di Megastene" *Forme do contatto e processi di trasformazione nella società antiche. Atti del convegno di Cortona*, Pisa-Roma, 1983, pp. 1105-1118.
- "Gli Indiká di Megastene II", *Annali della Scuola Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia Serie 3*, 15: 3 (1985), pp. 781-853.

NEARCHOS

- BADIAN, J., "Nearchus the Cretan", *Yale Classical Studies*

(New Haven, Yale Univ. Press.) XXIV (1975), pp. 147-170.

McCRINDLE, J., *The commerce and navigation of the Erythraean Sea being a translation of the Periplus Maris Erythraei by an anonymous writer and of Arrian's account of the voyage of Nearchos*, Calcutta and London, 1899 (= Amsterdam, 1973).

VOFCHUK, R., "Las costumbres y creencias filosófico-religiosas de la India según las informaciones de Nearco de Creta", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* (Madrid) XVIII (1982), pp. 277-293.

WIRTH, G., "Nearchos der Flottenchef", *Acta Conventus XI Eirene*, pp. 615-639.

ONESICRITUS

BROWN, T. S., *Onesicritus. A study in Hellenistic Historiography*, Berkeley-Los Angeles, 1949.

SACHSE, J., "Le problème de la no-existence de l'esclavage en Inde selon Onésicrite et Megasthène", *Comentarii Societatis Philologiae Polonorum* (Wroclaw, Ossolineum) LXX (1983), pp. 299-308.

SCHWARZ, F. F., "Onesikritos und Megasthenes über den Tambapannadipa", *Grazer Beiträge* 5 (1976), pp. 231-263.

VOFCHUK, R., "La India, sus creencias filosófico-religiosas a través de la obra de Onesícrito", *Memoria del Primer Simposio Internacional de Lengua Sánscrita*, México, 1984, pp. 401-420.

— "Los informes de Onesícrito, cronista de Alejandro Magno sobre la India", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* (Madrid) XXII (1986), pp. 189-202.

PALLADIUS

BERG, B., "The letter of Palladius on India", *Byzantion* XLIV (1974), pp. 5-16.

DERRET, J. D. M., "The History of Palladius on the races of India and the Brahmins", *Classica et Mediaevalia* XXI 1-2 (1960). pp. 64-99.

— "Palladii de vita bragmanorum narratio", *Classica et Mediaevalia* XXI 1-2 (1960), pp. 100-135.

— "The theban Scholasticus and Malabar in c. 355-60", *Journal of the American Oriental Society* 82 (1962), pp. 21-31.

WILMART, A., "Les textes latines de la lettre de Palladius sur les moeurs des Brahmanes", *Revue bénédictine* 45 (1939), pp. 29-42.

PLATO

BIDEZ, J., *Eos ou Platon et L'Orient*, Bruxelles, M. Hayez, 1945 (Gifford Lectures, 1939).

PLINIUS

SCHWARZ, F. F., "Pliny the Elder on Ceylon", *Journal of Asian History* 8 (1974), pp. 21-48.

PLOTINUS

LACOMBE, O., "Plotino y el pensamiento hindú", *Notas y Estudios de Filosofía* (S. Miguel de Tucumán) IV-14 (1953), pp. 109-121.

PYRRHO

FEINTOFF, E., "Pyrrho and India", *Phronesis* XXV (1980), pp. 88-108.

THOMAS (Apóstol)

BUSSAGLI, M., "The Apostle Thomas and India", *East and West* 3 (1952), pp. 88-94.

KARTTUNEN, K., "On the contacts of South India with the Western World in Ancient times, and the mission of the Apostle Thomas", *South Asian Religion and Society*, Curzon Press, 1986, pp. 189-204.

MEDLYCOTT, A., *India and the Apostle Thomas*, London 1905.

PHILIPPS, W., "The connection of St. Thomas the Apostle with India", *Indian Antiquary* 32 (1903), pp. 1-15, 145-160.

THOMA, P., "The South Indian Tradition on the Apostle Thomas", *Journal of the Royal Asiatic Society* (Centenary Supplement, 1924), pp. 203-223.

II. Autores modernos

ALMOND, Ph., I. 3

ANDRÉ, J., I. 2

- ANDRÉ, J. - FILLIOZAT, J., I. 2
ANSPACH, A. E., I. 1. 1
ARORA, Uday Prakash, I. 1, I. 3
ASTHANA, S., I. 1, I. 2
AUDOUIN, R. - BERNARD, P., I. 1
AUTRAN, C., I. 1
BADIAN, E., I. 1. 1, I. 5
BARNETT L., I. 1
BENGTSON, H., I. 2
BENVENISTE, E., I. 2
BERG, B., I. 5
BEVAN, E., I. 1, I. 1. 2
BIDEZ, J., I. 5
BLOCH, J., I. 1
BOSWORTH, A. R., I. 1. 1
BRELOER, B., I. 1. 1, I. 5
BROWN, T. S., I. 5
BUSSAGLI, M., I. 5
CARRATELLI PUGLIESE, G. - GARBINI, G., I. 1. 2
CARTER, M., I. 4
CARY, M., I. 5
CASSON, L., I. 1, I. 2
COEDES, G. I. 1, I. 2
COLEMAN-NORTON, P., I. 5
COMBA, A., I. 4
CHAPEKAR, N., I. 1
CHARLESWORTH, M., I. 2
CHARPENTIER, J., I. 5
CHAUDARI, K., I. 3
CHILDE, V., I. 1
CHRISTOL, A., I. 1, I. 1. 2
CONGER, G., I. 4
DAFFINA, P., I. 3
DAHLQUIST, A., I. 5
D'ALVIELLA, G., I. 1
DANDEKAR, R. N., I. 1, I. 2
DANIÉLOU, A., I. 3
DAR, S., I. 1
DERRET, J. D. M., I. 1, I. 1. 3, I. 5
DIELS, H., I. 1

DIHLE, A., I. 1, I. 2, I. 3, I. 4
DEYDIER, H., I. 1
DUCKWORTH, G., I. 2
DUMÉZIL, G., I. 2
DZIECH, J., I. 1
EGGERMONT, P., I. 1. 1, I. 1. 2
EDWARDS, M., I. 1, I. 2
ELMAN, B., I. 4
FEINTOFF, E., I. 4, I. 5
FESTUGIÈRE, A. J., I. 1
FICK, R., I. 1, I. 4
FILLIOZAT, J., I. 1, I. 1. 1, I. 2, I. 3, I. 4, I. 5
FISCHER, K., I. 1, I. 1. 1, I. 3
FLINTOFF, E., I. 4
FOUCHER, M., I. 1, I. 1. 3, I. 3, I. 4
FRANKEL, A., I. 1. 1
GLOTZ, G. - COHEN R., I. 1. 1
GOOSENS, R., I. 3
GOYAL, S. R., I. 5
GUNDERSON, L. L., I. 1. 1
GUPTA, P., I. 2
HALBFASS, W., I. 3, I. 4
HALLADE, M., I. 1
HANSEN, J., I. 1. 1
HARMATTTA, J., I. 1. 2
HARTMAN, S., I. 3, I. 5
HARRIS, R., I. 4
HEICHELHEIM, F., I. 1
HUNTINGFORD, G. W., I. 1
JAIRAZBHOY, R., I. 1
JAROCKA, M., I. 1
JONG, J. W. de, I. 1
JOUGET, P., I. 1
KALOTA, N., I. 5
KARTTUNEN, K., I. 1, I. 3, I. 5
KENNEDY, J., I. 3
KERBAKER, M., I. 3
KIENAST, D., I. 1. 1
KIILERICH, B., I. 4
KIRFEL, W., I. 1, I. 3

KROMANN, A., I. 4
 KUCKERTZ, J., I. 4
 KUMAR, V., I. 5
 LACOMBE, O., I. 4, I. 5
 LALLEMANT, J., I. 2
 LAMOTTE, E., I. 1, I. 1. 1, I. 4
 LASCARIDES-TANNAS ELIKI, I. 1
 LE GOFF, J., I. 4
 LEVEQUE, P., I. 1. 1
 LEVI, S., I. 1, I. 1. 1, I. 3
 LLAFINA, P., I. 1, I. 2
 LOMPERIS, T., I. 1, I. 4
 LONG, J., I. 3
 LOUDET, S., I. 1, I. 2
 LUBAC, H. de, I. 3
 MACDONALD, G., I. 1. 3
 MAC DOWALL, D. W., I. 1. 1
 MAJUMDAR, R., I. 5
 MARGABANDHU, C., I. 1, I. 2
 MARSHALL, J., I. 1
 MARTIN, V., I. 4
 MASSON-OURSEL, P., I. 3
 MAUSS, M., I. 3
 McCRINDLE, J., I. 1, I. 1. 1, I. 5
 MEDLYCOTT, A., I. 5
 MEILE, P., I. 1, I. 5
 METCALF, W. E., I. 2
 MEYER, E., I. 1, I. 1. 1
 MITCHINER, M., I. 1
 MOOKERJI, R., I. 1. 1
 MUND-DOPCHIE, M., - VANBAELEN, S., I. 1
 MUNSHI, K., I. 1
 NARAIN, A. K., I. 1, I. 1. 1, I. 1. 3
 NILAKANTA SASTRI, K., I. 1., I. 1. 2
 NOIVILLE, J., I. 3
 NORMAN, K. R., I. 1. 2
 OIKONOMIDES, A., I. 1. 1
 PANIKKAR, R., I. 3
 PARANAVITANA, S., I. 1. 2
 PEARSON, L., I. 1. 1

PEIRIS, E., I. 1, I. 2
PETECH, L., I. 2
PFISTER, F., I. 1. 1
PHILIPPS, W., I. 5
PIANTELLI, M., I. 4
PISANI, V., I. 1
POCOCKE, E., I. 1
POLKOWSKI, A., I. 1
POUJADE, J., I. 1
PRAKASH, B., I. 1
PRIAULX, O., I. 2
PURI, B., I. 1
PUSKAS, I., I. 1, I. 2, I. 5
RASCHKE, M. G., I. 2
RAWLINSON, W., I. 1, I. 1. 3
REGAMEY, C., I. 4
REGENOS, G., I. 5
REINAUD, J., I. 2
ROBERT, L., I. 1. 2
ROCHER, L., I. 5
SACHSE, J., I. 5
SALETORE, B., I. 1, I. 2
SANTONOCITO, C., I. 1. 1
SCOTT, D., I. 1. 2
SCHACHERMEYR, F., I. 1. 1
SCHARFE, H., I. 1. 2
SCHAWARTZ, J., I. 1
SCHLINGLOFF, D., I. 3
SCHLUMBERGER, D., I. 1. 3, I. 4
SCHLUMBERGER, D. - BENVENISTE, E., I. 1. 2
SCHROEDER, L. von, I. 3, I. 4
SCHWARZ, F. F., I. 1, I. 1. 1, I. 1. 2, I. 2, I. 5
SEDLAR, J. W., I. 1
SESHADRI, M., I. 2
SEWELL, R., I. 2
SIRCAR, D., I. 1. 2
SLVSZKIEWICZ, E., I. 2
SMITH, V., I. 1. 1, I. 5
STARR, Ch., I. 2
STEIN, A., I. 1. 1

- STEIN, M., I. 1. 1
 STEIN, O., I. 1, I. 1. 1, I. 1. 2, I. 3, I. 4, I. 5
 STUNKEL, H. K., I. 1
 TARN, W. W., I. 1. 1, I. 1. 3
 THANI NAYAGAM, X. S., I. 2
 THAPAR, R., I. 1. 2
 THOMA, P., I. 5
 TOLA, F. - DRAGONETTI, C., I. 1, I. 1. 2, I. 2
 TOTTOSSY, C., I. 1
 VALLÉE-POUSSIN, L. de la, I. 1. 2
 VANBAELEN, S., I. 1
 VASANT, S., I. 1
 VELISSAROPOULOS, D., I. 4
 VIETTA, E., I. 1. 1
 VOFCHUK, R., I. 1, I. 1. 3, I. 2, I. 3, I. 5
 VOGEL, J., I. 4
 VON GLASENAPP, H., I. 1, I. 2
 WARMINGTON, E., I. 2
 WEBER, A., I. 1
 WHEELER, R., I. 4
 WHEELER, R. E. M., I. 2
 WHEELER, R. E. M. - GHOSH, A., I. 2
 WEST, M. L., I. 4
 WILCKEN, V., I. 1. 1
 WILL. E. - MOSSE, C. - GOUKOWSKY, P., I. 1
 WILMART, A., I. 5
 WIRTH, G., I. 5
 WOODCOCK, G., I. 1
 WOLSKI, J., I. 1, I. 1. 1, I. 1. 3
 YANKOSWKI, S., I. 1. 1
 ZAMBRINI, A., I. 5
 ZUNTZ, G., I. 1. 1

III. Autores griegos y latinos

III. 1. *Antologías*

- BRELOER, B. - BOMER, F., *Fontes Historiae Religionum Indicarum*, Bonnae, L. Rohscheid, 1939.

- BUNBURY, E. H., *A History of Ancient Geography. Among the Greeks and Romans from the Earliest Ages till the Fall of the Roman Empire*, New York, Dover Publications, 1959.
- COEDÈS, G., *Textes d'auteurs grecs et latins relatifs à l'Extrême-Orient*, Hildesheim, 1977.
- JACOBY, F., *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1927.
- KIMBLE, G., *Geography in the Middle Ages*, New York, Russell & Russell, 1968 (primera edición, 1938).
- LINDEGGER, P., "Griechische und Römische Quellen zum Peripheren Tibet", *Opuscula Tibetana* 14 (1982).
- MAJUMDAR, R., *The Classical Accounts of India*, Calcutta, Mukhopadhyay, 1960.
- MARTIN, V., "Un recueil de diatribes cyniques. Pap. Genev. Inv. 271", *Museum Helveticum* 16 (1959), pp. 75-115.
- McCRINDLE, J., *Ancient India as described in Classical Literature*, Westminster, 1901 (= Amsterdam, 1975).
- MULLER, C., *Scriptores rerum Alexandri Magni*, Paris, 1846.
— *Geographi Graeci Minores. Tabulae in Geographos Graecos Minores*, Hildesheim, Georg Olms, 1965.
- REESE, W., *Die griechischen Nachrichten über Indien bis zum Feldzuge Alexanders der Grossen*, Leipzig, B. Teubner, 1914.
- RIESE, A., *Geographi Latini Minores*, Hildesheim, Georg Olms, 1964.
- SCHAUFFELBERGER, F., *Corpus scriptorum veterum qui de India scripserunt*, Bonn, 1865.

III. 2. Obras específicas

- C. AELIANUS, *De natura animalium* (II, 31 p. 31, 26; II, 41 p. 35, 14; III, 3 p. 60, 32; III, 46; IV, 20 p. 69, 8; V, 6 p. 73, 12; VI, 37; VII, 18 p. 87, 7; VIII, 7 p. 91, 4; XII, 8, 44, 48; XIII, 18, 22, 25; XV, 7, 8, 14, 15, 21, 24; XVI, 2, 5, 16, 17, 18, 20, 37, 39; XVII, 2 p. 412, 9; L, 4).
- L. APULEIUS, *Apologia-Florida* (I, 3 p. 84, 20; 6 p. 6,3; 15 p. 21, 16).
- F. ARRIANUS, *Anabasis* (IV, 22-30; V, 1-29; VI, 1-28; VII, 1, 5 ss.; VII, 10, 6; VII, 18, 6; VII, 20, 1; XXII-XXX).

- *Indica* (1,4; 5,7-13; 7, 2-9, 10; 10, 1; 11-12,9; 15, 11-12).
- ATHANASIUS, *Contra Gentes* (9 p. 20 s.; 23 p. 45 B s.; 24 p. 48 B s.).
- *De Incarnatione Verbi* (47 p. 180 C s.; 50 p. 185 A).
- ATHENAEUS, *Deipnosophistae* (I, 27; V p. 200 C ss.; X p. 437 a; XII p. 538; XIV p. 631 a s.).
- M. T. CICERO, *De natura deorum* (III, 42; III, 58).
- *De divinatione* (I, 47).
- *Tusculanarum Disputationum* (II, 40; II, 52; V, 77 s.).
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* (I, 15, 68, 1 p. 42, 20; I, 15, 70; I, 15, 71; I, 15, 72; II, 20, 125; III, 6, 60, 2 ss. 223, 28; III, 194; IV, 4, 17, 3 p. 256, 15; IV, 7, 50; VI, 4, 38; VI, 7, 57 3 p. 460, 22; 43 p. 221, 4; L, 305).
- COSMAS INDICOPLEUSTES, *Topographia Christiana* (I p. 96 C; XI p. 445 C.).
- CTESIUS CNIDIUS, *Indica* (*passim*).
- Q. CURTIUS RUFUS, *Historia Alexandri Magni* (III, 10 s.; III, 12, 18; VIII, 9-14; IX, 1-10; X).
- CLASSIUS DIO, *Historia* (LIV, 9, 10; IX, 58; LXVII, 28).
- DIODORUS SICULUS, *Bibliotheca Historica* (I, 11, 12; I, 19, 6 ss.; II, 14, 14; II, 19, 10; II, 35-42; III, 63; III, 63, 2 ss.; IV, 1, 6 ss.; VII, 84-107; XVII arg. II; XVII, 85, 1; XVII, 89, 3; XVII, 91, 3; XVII, 96, 2; XVII, 103, 1; XVII, 105, 1; XVII, 106; XVII, 107; XVIII, 6; XVIII, 6, 39; XIX, 27; XIX, 27-30; XIX, 33, 1 ss.; LXXXIV-CVII).
- DIOGENES LAERTIUS, *De vita et moribus philosophorum* (Proem. 6; I, 1, 36; III, 8, 7; IX, 7, 35; IX, 11, 61; IX, 11, 63).
- DIO CHRYSOSTOMUS, *Oratio* (35, 22 ss.; I, 430, 17; 49, 7; II, 124, 1; 68, 2; II, 217, 6; XXXV, 434; XLIX, 539; LIII, 554-55).
- DIONYSIUS PERIEGETA, *Geographi Graeci Minores* (II, 1861; LI, 1080-1165).
- EUSEBIUS PAMPHILI, *Preparatio Evangelica* (VI, 10 p. 275 a; VI, 10 p. 277 d; IX, 5 p. 409 b; IX, 6, 5 p. 410 c; IX, 41 p. 456 d; X, 4 p. 471 a; XI, 3 p. 511 b).
- *De vita Constantini* (V, 50/EH V, 10).
- FABIUS P. FULGENTIUS, *Mitologiarum libri III* (II, 12).
- HERODOTUS, *Historiae* (II, 146; III, 38, 3 s.; III, 89-96; III, 99, 1 ss.; III, 98; III, 99-106; IV, 44).

- HIPPOLYTUS, *Refutatio omnium haeresium* (L. I, 24, 1-7).
- Q. HORATIUS FLACCUS, *Carmina* (I, 12; 53-56; I, 31, 6; II, 19, 17; III, 24, 1-2).
- M. ANNAEUS LUCANUS, *De Bello Civile* (III, 229 ss.; III, 240; VIII, 800 ss.; VIII, 801; IX, 517 ss.).
- LUCIANUS, *Dionysus* (1 ss.).
 — *Nigrinus* (5).
 — *De Morte Peregrini* (25; 39).
- M. VALERIUS MARTIALIS, *Epigrammata* (IV, 44, 1 ss.; VIII, 26,7 ss.; VIII, 78, 1 ss.).
- MEGASTHENES, *Indica* (*passim*).
- P. OVIDIUS NASO, *Ars amatoria* (I, 189 s.).
 — *Metamorphoseon libri* (IV, 11 ss.; IV, 604 ss.; XV, 319 ss.; XV, 413 ss.).
 — *Fasti* (III, 465 ss.).
 — *Ex Ponto epistulae* (IV, 8, 61 ss.).
- PALLADIUS, *De gentibus Indiae et Bragmanibus* (III, 7-10).
- PHILO ALEXANDRINUS, *De Somniis* (II, 56).
 — *De Abrahamo* (182; 74; 92 ss.).
- F. PHILOSTRATUS, *Vita Apollonii* (I, 2 p. 2, 22; I, 2 p. 3, 23; I, 18 p. 18, 20; II, 2 p. 44, 4; II, 2 s. 44, 18; II, 7 p. 48, 23; II, 8 ss. p. 49, 12; II, 10 p. 51,4; II, 12 p. 54, 4; II, 17 p. 59, 17; II, 19 p. 61, 15; II, 20 p. 61, 28; II, 21 p. 63, 15; II, 24 p. 66, 32; II, 26 p. 68, 15; II, 30 p. 71, 19; II, 33 p. 75, 9; II, 39 p. 80, 17; II, 39 p. 81, 15; II, 43 p. 84, 3; III 1 p. 84, 26; III, 3 p. 86, 1; III 6 p. 88, 6 ss.; III 10 p. 90, 19; III, 13 p. 91, 29; III 15 p. 93, 18; III 16 p. 95, 1; III 16 p. 96, 7; III 18 p. 97, 3; III 25 p. 103, 21 ss.; III 26 p. 104, 4; III 32 p. 110, 19 ss.; III 33 p. 110, 30; III 34 p. 111, 20; III 38 p. 114, 8; III 40 p. 116, 8; III 48 p. 120, 10; III 50 p. 121, 5; III 51 p. 122, 6 ss.; V 37 p. 198, 30; VI 1 p. 204, 15; VI 6 p. 210, 14; VI 7 p. 211, 1; VI 11 p. 219, 12; VI 16 p. 228, 12; VII 14 p. 268, 12; VIII 7 p. 307, 16).
- PHOTIUS, *Bibliotheca* (9 b 24 p. 29; 10 a 26 p. 31; 46 a 14 p. 145; 46 b 38 p. 148; 47 a 3 p. 148; 68 b 3 p. 213; 323 b 33-335 a 19 pp. 996-1028; 340 a 31 p. 1041).
- C. PLINIUS SECUNDUS maior, *Naturalis Historia* [II C 67 (67); II C 73 (75) C 108 (112); IV, 39; VI C 16 (18); VI C 22 (24); VI C 23 (26); VI, 49; VI, 59; VI, 64;

- VI, 66; VI, 76; VI, 79; VI, 89 s.; VII, 22; VII, 95; VIII, 4; VIII C 8; VIII, 36; VIII, 76; VIII, 137; X 2 (2); X C 46 (106) C 31; XII 4 (8); XII, 24 s.; XIII C 25 (51); XIV C 16 (19); XV C 7 (7); XVI C 34 (62); XVI, 144 s.; XVIII C 10 (22); XIX C 1 (2); XXIV C 14 (77); XXIV, 161; XXVIII C 10 (22); XVIII C 8 (30); XIX C 1 (2); XXXI C 7 (39); XXXI, 9 s.; XXXII C 2 (11); XXXII, 23; XXXIII C 4 (21); XXXIII, 150 s.; XXXV C 6 (25); XXXVII C 1 (9)].
- PLUTARCHUS, *Vitae: Vit Lycurg.* (4, 8).
 — *Vit. Alexandri* (8, 5; 64, 1 ss.; 67; 69, 6 ss.; p. 181 d; 1. 10 p. 332 a; p. 362 ss.; LVIII-LXVII).
- PORPHYRIUS, *De abstinentia* (IV, 16-18).
 — *De vita Plotini* (3 p. 103, 43).
 — *De regressu animae* (12).
- PROCOPIUS, *De Bello Gothico* (IV, 17).
- L. ANNAEUS SENECA, *Naturales quaestiones* (III, 20, 5),
 — *Hercules Octaeus* (40 s.).
 — *Phaedra* (753).
 — *De matrimonio*, en Hieronymus *Adversum Jovianianum* I, 44.
- SEXTUS PROPERTIUS, *Elegiarum Libri IV* (III, 13, 15; III, 17, 19).
- P. P. STATIUS, *Archilleis* (I, 615).
 — *Thebais* (IV, 383 ss.; IV, 387; VII, 178; VII, 683; VII, 236).
- IOANNES STOBAEUS, *Antologii (Libri duo posteriores)* III, 5, 15; III, 9, 49; III, 55, 18.
 — *Physica* (I, 56).
- STRABO, *Geographia* (II, 5, 5 ss.; IV, 1-16; XI, 4, 7 p. 503 s.; XI, 5, 5 p. 505; XV, 1, 4 p. 686; XV, 1, 6-7 p. 686; XV, 1, 7 p. 687; XV, 1, 11 p. 689 s.; XV, 1, 33 p. 701; XV, 1, 28 p. 698 s.; V, 1, 39 p. 703 s.; XV, 1, 45 p. 706 s.; XV, 1, 49 p. 707 s.; XV, 1, 51 p. 708 s.; XV, 1, 53 p. 709 s.; XV, 1, 54 p. 709 s.; XV, 1, 55 p. 710 s.; XV, 156 p. 710 s.; XV, 1, 58-60 p. 710 ss.; XV, 1, 61 p. 714 s.; XV, 1, 66 p. 716 s.; XV, 1, 68 p. 717; XV, 1, 69 p. 718; XV, 1, 70 p. 719; XV, 1, 72 p. 719 s.; XV, 1-73; XV, 2; XV, 2, 14 p. 727 s.; XVI, 4, 20 p. 779 s.).
- SUIDAE, *Lexicon*: 'Αδάμ (I p. 44, 24); 'Απολλώνιος (I p. 307, 29

ss. 308, 16 ss.); Βραχμάν (I p. 493, 28); Γυμνοσοφισταί (I p. 547, 21); Δημόκριτος (II p. 44, 7); Κάλανος (III p. 16, 20); Μάνης (III p. 318, 18); Πολλός (IV p. 161, 16); Πῶρος (IV p. 186, 18).

A. S. F. TERTULLIANUS, *Apologeticus* (42, 1 s.).

TIBULLUS, *Elegiarum Libri* (II, 2, 11-16; II, 3, 55; IV, 2, 19-20).

VALERIUS MAXIMUS, *Factorum et dictorum memorabilium libri* (I, 8 ext. 10; II, 6, 14; III, 3 ext. 6; III, 6, 6).

P. VERGILIUS MARO, *Aeneidos* (VI, 801 ss.; IX, 30-31; XII, 67-68).

— *Georgicon* (I, 57; II, 116-17; 122-24; II, 136-138; IV, 425-426).

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

THOMAS BRÜCKNER. *Die erste französische Aeneis. Untersuchungen zu Octovien de Saint-Gelais' Übersetzung. Mit einer kritischen Edition des VI. Buches.* Studia Humaniora, Düsseldorf, Droste Verlag, 1987, 395 pp.

De Octovien de Saint-Gelais, miembro de la escuela de los "grands rhétoriciens", nos ha llegado, entre otros trabajos, un manuscrito con la traslación de las Heroidas de Ovidio, las comedias de Terencio y "les Eneydes de Virgille". La traducción de la obra del Mantuano debe buena parte de su predicamento al hecho de constituir la primera versión íntegra al francés del poema. Su autor, que vivió con esplendor en la corte de Cognac como protegido de la condesa de Angulema, en cuyo ámbito alcanzaría un obispado en 1495, habría de morir, joven aún, en 1502, sin ver editada su obra, aparecida en seis ediciones póstumas (1509, 1514, 1529, 1532, 1540 y 1548). La primera llevaba el título de "Les eneydes de virgille Translatez de latin en francois par messire octovian de saint gelaiz en son viuante euesque dangoulesme reueues et cotez par maistre Jehan diury bachelier en medecine". Y ya se plantea aquí un punto de duda acerca de la participación que le cupo a Jehan d'Ivry en la revisión de ese texto. Admitamos con A. Paulin

Paris (*Les Manuscrits François de la Bibliothèque du Roi*, Vol. VII, Paris, 1848) que "Jehan d'Ivry semble s'être contenté de faire disparaître quelques fautes de versification reconnues depuis la mort d'Octovien", y vayamos a otros enfoques que nos propone Brückner en este trabajo, que en su origen fue una tesis presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Düsseldorf.

El camino parecía desbrozado en parte por predecesores como J. Mohr (*Die Aeneisübersetzung von Octovien de Saint-Gelais*. Diss. Leipzig. Weida i Th. 1911) y, en forma más genérica, entre otros, por M. A. Cooper (*A Study of sixteenth-century Translations of Virgil into French*, Leeds, 1961), F. Hennebert (*Histoire des traductions françaises d'auteurs grecs et latins pendant le XVIIe. et XVIIIe. siècles*, Bruxelles, 1861) y G. Luzzatto ("Le prime traduzioni francesi di Virgilio", *Maia*, 7 [1955] 46-48).

Brückner realiza un trabajo exhaustivo. En la introducción plantea las principales cuestiones, precisadas cuando delimita el estado de las investigaciones, que mucho tienen que ver con el análisis de los propósitos que animaban a esos versificadores que fueron "les premiers ouvriers de la Renaissance. Et savez-vous comment? En aimant l'antiquité avec passion" (H. Guy, *Histoire de la poésie française au XVI siècle*, t. I, Paris, 1910). Con ello plantéase cuestión profunda y

delicada, que condiciona todo trabajo referido a épocas que nos son parcialmente extrañas: para justipreciar ésta o cualquier versión es necesario comprender cabalmente cuál fue el propósito que cada época y cada traductor alentaron, qué ideal se propusieron, cómo y hasta qué punto alcanzaron esa meta. No faltan estudios que tienden a aclarar esos aspectos, y el mismo Brückner cita los aportes de Henri Bardon ("Sur les traducteurs français au début de la Renaissance", en *Litterature Comparate*, Bologna, 1981, vol. 3, pp. 1375-89), J. Bellanger ("Histoire de la traduction en France", *Revue de la Société des Études Historiques*, vol. 9, 57 [1891], 245-262), A. Back (*Die Rezeption der Antike in den romanischen Literaturen der Renaissance*, Berlin, 1976), B. B. Caravaggi ("Vers 'les belles infideles'. Les théories de la traduction en France de 1600 à 1640", *Studi di Cultura Francese ed Europea*, Fasano, 1983), o las ya mencionadas aportaciones de Mohr, Cooper, Hennebert y Luzzatto, a los que se agregan los planteos de E. Coseriu ("Falsche und richtige Fragestellungen in der Übersetzungstheorie", en *Übersetzungswissenschaft*, Darmstadt, 1981, 27-46), P. H. Larwill (*La théorie de la traduction au début de la Renaissance d'après les traductions imprimées en France entre 1477 et 1527*, Munich, 1934) y los artículos de R. Lebègue, R. H. Lucas, G. P. Norton, H. Raue, F. Simone y V. Zabughin, que son apenas mínima parte de la muy abundante bibliografía propuesta por Brückner, quien encara esos problemas en el cap. VI, parte 2, "Übersetzungstheorie in der französischen Renaissance", cuando señala la influencia de Saint-Gelais

en Hélienne de Crenne y en Louis Des Masures, para luego establecer una comparación entre este último y Du Bellay. Dos versos de Virgilio (*Aen.* IV 465-466) se transforman en tres de Des Masures, cuatro de Du Bellay y seis de nuestro Octovien, "homo litteratus et poeta venustus, sed Latina poesi quam Gallica translatione felicior" (P. Abram). Otros se mostrarán más duros para con él, como H. Guy, quien tilda de "involuntaria parodia" a la versión que nos ocupa, considerándola como un primer esbozo del "Virgile travesti" de Scarron. Es injusta esa apreciación, pero hemos de admitir que la perpetua búsqueda de la rima (*ewige Suche nac dem Reim*) perjudica con frecuencia la fidelidad y fomenta las amplificaciones.

Bien sabe Brückner cuáles son los defectos de la escuela de los "grands rhétoriciens", pero, aun presintiendo sus hallazgos, describe pormenorizadamente el texto y, con minucia ejemplar, procura precisar de qué originales se sirvió Saint-Gelais, cuáles pudieron ser las influencias del comentario de Servio y qué intenciones trasunta el prólogo, para luego dedicarse al cotejo entre textos. Allí resaltan, abundantes, las imprecisiones e inexactitudes, pero ellas son en parte tributo a la belleza infiel que imponía sus pautas por entonces. Verso por verso del libro sexto de la *Eneida* van señalándose las omisiones, en un listado que incluye más de doscientos pasajes. Mucho menos numerosos son los errores de traducción (*Übersetzungsfehler*), donde la búsqueda del consonante campo y estropea. Así, "doceas iter et sacra ostia pandas" (*Aen.* VI 109) se transformará en "Je te supply que le chemin enseignes et que des

portes me monstres les enseignes", en consonancia tan perfecta como pobre y falaz.

Luego de detenerse en la exposición de las estructuras sintácticas, pasa Brückner al estudio de términos esenciales, como *fata* y *fortuna*, y a variaciones conceptuales, donde todavía subsisten cómicos arrestos cortesanos: "aurigae" (*Aen.* XII 85) resultan "palafreñiers"; "proceres" (*Aen.* I 740) se tornan "barons et chevaliers", e "imperium" (*Aen.* I 279) deviene "seigneurie".

Después de la muy rica bibliografía, como aditamento justificable en la originaria *Dissertation* incluye la edición crítica de la traducción del libro sexto de la *Eneida* hecha por Saint-Gelais. La labor de Brückner es tan ejemplar, ceñida y tesonera que tentados estamos de pensar que el mismo Octovien, gran señor enamorado de las bellas cadencias, habría de asombrarse de que su obra hubiese merecido tanto empeño, tan acuciosa búsqueda, que, si bien nos pone en estrecho contacto con los entresijos de aquel galano poetizar, nos priva, a poco que nos adentremos en tantos vericuetos, de ese impulso vital y despreocupado que movía a quienes veían en los textos clásicos un incentivo para la recreación, en el doble valor del vocablo.

La versión de Octovien de Saint-Gelais surge de este trabajo como un esfuerzo meritorio por sí y por los rumbos que abrió para otros traductores más ceñidos al original pero tal vez ajenos al goce estético que, paradójicamente, parece insinuarse en la transgresión a estrictes, como si nuestro autor, por motivos de escuela y de gusto personal, fuese un adelantado de esas

corrientes muy actuales de la "obra abierta".

GERARDO H. PAGÉS
UBA

JOSÉ OROZ, *San Agustín, cultura clásica y cristianismo*. Salamanca, Universidad Pontificia - Biblioteca de la Caja de Ahorros, 1988 (Biblioteca Salmanticensis, Estudios 110), 359 pp.

Alain Michel, profesor de la Sorbona, es el encargado de prologar esta obra de su colega y amigo, el docente salmantino y profeso agustino, que ha dedicado casi cuarenta años al estudio del Padre de la Iglesia.

La misma tesis doctoral de José Oroz Reta versó sobre "La retórica en los sermones de san Agustín" (Madrid, 1963), tesis que profundiza y particulariza trabajos generales sobre el tema, como puede ser el de J. García Jiménez, "La retórica de san Agustín y su patrimonio clásico", *La ciudad de Dios* 168 (1955), 11-32, o el del mismo Oroz incluido en este libro, y que completa investigaciones acerca de otras obras agustinas, como el *Étude sur le style de saint Agustin dans les 'Confessions' et la 'Cité de Dieu'*, Paris, 1930, de C. Balmus. Pero además de la tesis y de su tema específico, numerosos son los trabajos de Oroz referidos al Obispo de Hipona. El libro que reseñamos recoge, a pedido de muchos interesados, diecisiete de esas labores de investigación o de interpretación, catorce de las cuales fueron

publicadas entre 1954 y 1988, y otras tres se hallaban inéditas.

Pero el libro resultante no se es una mera recopilación de cosas ya disponibles. Más allá de la dificultad para acceder a algunos de los trabajos incluidos aquí, todos ellos han sido, sin sufrir modificación, reordenados según temas comunes y unificados mediante utilísimos índices.

Los temas en que el autor distribuyó los estudios son "San Agustín y la cultura clásica" y "San Agustín y el cristianismo", si bien ambos aspectos se tocan en casi todos los artículos: difícilmente la consideración de un influjo clásico no lleve a destacar su relación con la postura cristiana y, a la vez, el análisis de su pensamiento cristiano no se remonte a las fuentes paganas. Podríamos ver otros ejes temáticos y clasificar el contenido según el aspecto predominante en:

a) trabajos literario-filológicos: "San Agustín y la cultura clásica", 1963, pp. 19-72, que subraya las huellas de Virgilio, Cicerón, Sallustio, Tito Livio y Varrón; "Influencia de Ovidio en San Agustín", 1987, pp. 107-114, en el que concluye el escaso e indirecto influjo ovidiano; "Séneca y San Agustín", 1965, pp. 115-141, el cual, tras referirse a la cuestión del epistolario Séneca-paulino, estudia el supuesto influjo de Séneca en Agustín, posible, difícilmente probable y verosíblemente sustituible por el conocimiento seguro del estoicismo ciceroniano; "Apuleyo y San Agustín", 1984, pp. 143-146, que se ocupa de la expresión "compositio loci" y del posible influjo de las *Florida* en las *Enarrationes in psalmos*; "La retórica agustiniana: clasicismo y cristianismo",

1962, pp. 147-155, destaca el revolucionario retorno de Agustín a los cánones clásicos, basado sobre el *De doctrina christiana*, libro IV;

b) trabajos teórico-doctrinales: "Introducción a una *theologia* agustinovarroniana vista desde la *Ciudad de Dios*", 1954, pp. 73-84, donde Oroz señala la modificación del concepto varroniano de *theologia*; "Una polémica agustiniana contra Cicerón: ¿Fatalismo o presciencia divina?", 1981, pp. 85-105, artículo centrado en el problema del libre albedrío, el destino y la presciencia; "Cristo, el tiempo y la historia según san Agustín", 1984, pp. 159-168, trabajo que destaca la relación historia-eternidad y la persona de Cristo como "misterio del tiempo y de la historia"; "El humanismo de san Agustín: misterio, grandeza y miseria del hombre", 1988, pp. 169-188, basado sobre las *Confesiones* y el concepto cristiano de humanismo; "El combate cristiano según san Agustín", 1987, pp. 189-204, donde las virtudes teologales son vistas como una agonía que se sostiene en la fuerza del bautismo por la agonía victoriosa y precedente de Cristo; "Concepto de conversión: de Platón a san Agustín", inédito, pp. 205-222, que tras una nota filológica sobre el término, estudia el concepto en Platón, Plotino, Agustín y la Biblia;

c) trabajos de espiritualidad centrados en el tema de la conversión: "Tres lecturas para una conversión: del *Hortensius* de Cicerón a las epístolas paulinas", inédito, pp. 223-246; "Por la conversión al ser: un capítulo de ontología agustiniana", 1987, pp. 247-260; "Las *Confesiones* de San Agustín: un paradigma de conversión", 1987, pp. 261-274, que revisa la exégesis agustiniana res-

pecto de la parábola del hijo pródigo; "De la introversión a la conversión: algunas reflexiones de san Agustín", 1976, pp. 295-307; "Predestinación, vocación y conversión", inédito, pp. 309-323.

Los índices (pp. 343-355) enriquecen el volumen haciendo de él una obra de fácil consulta, no sólo porque ellos remitan a las menciones de los autores modernos (cuatrocientos once autores), sino también porque remiten a la cita y/o comentario de cada pasaje de las obras agustinas consideradas en el libro (cincuenta y siete tratados y quinientos cincuenta *loci*). Asimismo la bibliografía es un indicio de la calidad de esta labor, pero su organización sirve además como guía para cada aspecto, pues los títulos se agrupan según fueron utilizados para cada artículo. A modo de ejemplo, "San Agustín y la cultura clásica" conlleva ciento cincuenta y ocho entradas bibliográficas.

Todo especialista en Agustín, todo estudioso interesado en los Padres latinos o en el latín tardío y medieval, recibirá con agrado este volumen: aunque la inclusión de los tres artículos inéditos justificaría por sí sola el ser de este libro, él ofrece las ventajas de allanar el camino de acceso a bibliografía dispersa (como lo hacen los cuatro volúmenes de *Études sur le latin des chrétiens*, de Chr. Mohrmann) y de reunir muy valiosas aportaciones para el conocimiento y estudio de Agustín. La obra no es una introducción, sino una labor científica destinada a especialistas, en la que los artículos compiten en interés, rigor y claridad expositiva.

Una vez más tenemos motivo para felicitar al Padre Oroz, quien a lo

largo de su carrera ha legado no sólo lo vívido de su enseñanza personal sino también libros como *Humanismo y mundo moderno* (1960), *El agonismo cristiano, San Agustín y Unamuno* (1986), y decenas de artículos, ponencias y conferencias que lo ubican entre los primeros estudiosos de nuestro tiempo.

PABLO A. CAVALLERO
UBA - CONICET

MIKLÓS SZABÓ, *Les Celtes en Pannonie. Contribution à l'histoire de la civilisation celtique dans la cuvette des Karpates*. Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1988, 48 pp. + ilustraciones. (Études d'Histoire et Archéologie, III).

Los pueblos célticos, una de las ramas más vitales del tronco indoeuropeo, cubrieron con sus múltiples y sucesivas migraciones buena parte de Europa e incluso Medio Oriente, pudiendo señalarse como sitios extremos del amplio territorio en que se atestigua su presencia las Islas Británicas y Asia Menor. El objeto de este estudio de Miklós Szabó es reconstruir, a través de las fuentes escritas (sobre todo testimonios fragmentarios de autores grecolatinos) y arqueológicas disponibles, el proceso de llegada, dominio y decadencia de los celtas en la depresión de los Cárpatos, la posterior región romana de Panonia. La tesis de Szabó es que el período céltico en la zona, que ubica entre los años 400 y 16 a. C., ha preparado eficazmente el terreno, a modo

de transición, para la ulterior romanización, comenzada en la última fecha.

Los datos más importantes sobre la migración de los primeros celtas a la depresión de los Cárpatos nos los brinda Justino, quien data el hecho como contemporáneo del saqueo de Roma por los galos (comienzos del siglo IV a. C.). Hay autores que identifican a estos celtas con los "celtas adriáticos" aludidos por Estrabón como partícipes de una embajada a Alejandro Magno durante la estadía de éste en el Danubio, en 335 a. C.

En una etapa posterior tienen lugar las ofensivas de los celtas de Panonia contra el mundo helenístico; Szabó sitúa este período entre los años 310 y 275 a. C. Según datos aportados por Justino, Pausanias y Séneca, después de instalarse definitivamente en los Cárpatos y someter a los pobladores primitivos, los celtas guerrearon contra Grecia y Macedonia, con propósitos más de conquista que de pillaje. Estas tentativas, que son contemporáneas de la expansión céltica, siempre a partir de Panonia, por la Gran Llanura Húngara, el noreste de Hungría y Transilvania, acaban con la derrota sufrida en Tracia ante los ejércitos de Antígono Gonatas, *circa* 277/6 a. C.

El período datado por Szabó entre 275 y 190 a. C. se caracteriza por la constitución de una *koiné* cultural céltico-balcanica, con fuertes influencias griegas. Dos tribus célticas destacan en esta época en Panonia: la de los escordiscos, aristocracia dominante, y la de los tectosages, que acabaron finalmente emigrando a Anatolia. En el período siguiente, entre 190 y 110 a. C., tres tribus se reparten la zona

carpática: los escordiscos en el Sudeste, los tauriscos en el Sudoeste, y los boyos en el Norte. Ya en época romana, los escordiscos atacan Tracia y logran una supremacía en la región panónica. Los boyos, según Estrabón, se refugian en el Danubio al ser expulsados de Italia; en cuanto a los tauriscos, Polibio los identificó con las tribus célticas al Este de los Alpes.

Entre 110 y 60/50 a. C. los escordiscos, derrotados definitivamente por los romanos, abandonan sus ataques a Macedonia y Tracia, y, ya en plena decadencia, se refugian en las islas del Danubio. Paralelamente se establecen en Panonia otras tribus, como los cimbrós, los latobios y los helvecios. El dato arqueológico más importante del período es el surgimiento de una cultura organizada en *oppida*, como las de Velemszenvid (Hungría) y Bratislava (Eslovaquia).

El rey Dacio Burebisto, *circa* 60/50 a. C., acaba con la independencia de los celtas en Panonia, venciendo en primer término a los escordiscos y enseguida a la alianza de boyos y tauriscos. Debilitados por la ocupación dacia, los celtas de los Cárpatos caen ante el poder romano en 16 a. C.; sin embargo, y a juzgar por los hallazgos arqueológicos, la cultura céltica en la zona perduró inclusive hasta los tiempos del emperador Marco Aurelio.

Finalmente, Miklós Szabó llama la atención sobre la posible confusión derivada del uso extensivo de los nombres de las tribus célticas; en efecto, "escordiscos" y "tauriscos" eran en verdad aristocracias muy poco numerosas, y a menudo bajo estos nombres se alude a las poblaciones autóctonas no célticas.

ticas (aunque sí celtizadas) sometidas por estas clases dominantes. Es de destacar y ponderar el esfuerzo del autor por reconstruir el panorama histórico-cultural de los celtas panónicos, manejando con suma prudencia las escasas (y a menudo poco claras y hasta contradictorias) fuentes escritas, y los algo más numerosos hallazgos arqueológicos.

El texto, que cuenta con abundantes notas, se completa con dos mapas, sesenta y ocho ilustraciones de excelente calidad y ocho fotografías en blanco y negro; el autor remite con frecuencia, a lo largo de su análisis, a estas ilustraciones y fotografías que reproducen los principales testimonios arqueológicos y que complementan eficazmente la exposición del tema.

JAVIER R. GONZÁLEZ

ALFREDO VALVO, *La "Profezia di Vegeia". Proprietà fondivaria e aruspicina in Etruria nel I secolo A. C.*, Roma, Istituto Italiano per la Storia Antica, 1988, 151 pp.

La llamada *Profezia de Vegeia* pertenece a los textos llamados *gromatici*, pero su significación excede la puramente técnica. En efecto, nombres como el de *Tages* y el de *Vegeia* o *Begoe*, que se encuentra en el título, son conocidos por los estudiosos y referidos inmediatamente a la *Etrusca disciplina*. El breve texto atribuido a Vegeia contiene varios errores, lo cual dificulta la tarea de su establecimiento; con todo, el profesor Valvo pasa

revista a las correcciones de otros especialistas y aporta una discusión esclarecedora, cuyo saldo es, si no un texto definitivo, por lo menos un sentido fundamental que se va a revelar más claro todavía en las otras partes del libro.

Sobre los problemas de autoría y de datación de la profecía, el mismo Valvo se encarga de resumir: "L'analisi compiuta del II capitolo ha messo in evidenza la concorde opinione degli studiosi nel ritenere la profezia di Vegeia un documento di sicura provenienza etrusca. Le componimenti che ho creduto di individuare nel suo contenuto inducono ad ascriverla con molta probabilità al I secolo a. C. e a riconoscere nel suo autore un *ἐμπεiros ἀνὴρ* di disciplina Etrusca" (p. 103).

En el contenido de la profecía son evidentes al menos tres géneros literarios, a saber —casi traducimos a Valvo— la literatura religiosa, donde se insertan contenidos jurídicos y mitológicos, la literatura escatológica y la literatura profético-apocalíptica. Podría añadirse la literatura cosmogónica, para los que vean en las palabras iniciales (*scias mare ex aethera remotum*) nociones cosmogónicas etruscas.

Para tratar completamente la profecía, en el libro se hace un excelente trabajo de fuentes, como las que se estudian: los textos conocidos como *Oráculos de Histapes*, el llamado *Oráculo del alfarero* y otros curiosos también escatológicos (sobre el fin de los tiempos, pero también sobre los 'siglos' o 'edades' de los imperios), mezclados con ideas políticas, algunas fuertemente antirromanas. Con ello se busca principalmente esclarecer el sentido de las palabras "prope no-

vissimi octavi saeculi", casi diríamos el mayor enigma de la *Profecía*. Igualmente interesante es el capítulo dedicado al *crimen termini moti* y a la propiedad fundaria en la Etruria del I a. C.

Erudito trabajo éste de Valvo,

quien agrega una completa bibliografía, un índice de nombres y de sujetos y excelentes fotografías de los manuscritos del texto.

RAÚL LAVALLE
UCA

BIBLIOTECA DE ARGOS

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

Aevum: Rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche a cura della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Milano.

LXIII 1, 2 y 3 (1989)

LXIV 1 (1990)

Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia. Università degli Studi di Bari.

XXXII (1989)

Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Pubblicazioni della classe di Lettere e Filosofia.

Serie III, XIX 1 (1989)

Boletín (Museo de Zaragoza).

4 (1985)

6 (1987)

5 (1986)

Caravelle. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-brésilien.

52 (1989)

54 (1990)

53 (1989)

Cuadernos. Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Morón.

1 (1990)

Emérita. Revista de Lingüística y Filología Clásica. Instituto de Filología. CSIC.

LVII 1 y 2 (1989)

Estudios. Filosofía - Historia - Letras. Instituto Tecnológico Autónomo de México.

17 (1987)

Estudios Clásicos. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

18 (1986)

20 (1988-1989)

Estudios Clásicos. Órgano de la Sociedad Española de Estudios Clásicos.

XXXI 95 y 96 (1989)

Gnomon. München.

61, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 y 8 (1989)

62, 1, 2, 3 y 4 (1990)

Intercâmbio. Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos.

10 (agosto de 1990)

Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften in Göttingen.

1989

Lalies.

7 (1989)

9 (1990)

8 (1990)

Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires.

19-20 (1988-1989)

Modern Law and Society.

XXII 1 y 2 (1989)

XXIII 1 (1990)

Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-Historische Klasse.

1, 2, 3, 4 y 5 (1989).

Pallas. Revue d'Études Antiques.

XXXV (1989)

XXXVI (1990)

Philologus.

133, 1 y 2 (1989)

Philosophy and History.

XXII 1 y 2 (1989)

XXIII 1 y 2 (1990)

Revista Agustiniana.

XXX 91-92 (enero-agosto 1989)

93 (sept.-diciembre 1989)

XXXI 94 (enero-abril 1990)

95 (mayo-agosto 1990)

Studi e materiali di Storia delle Religioni.

N. S. XIII 1 y 2 (1989) (Nº 55 desde la fundación)

Studia Historica. Historia Antigua. Universidad de Salamanca.

VII (1989)

Textos de Cultura Clássica. Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos.

- 9 (1990) : Pedro Paulo Abreu Funari, *O papel da cultura material clássica no ensino de História*.
- 10 (1990) : Marcelo P. Marques, *A áte de Agamenon*.
- 11 (1990) : Maria da Glória Novak, *A natureza da alma no poema de T. Lucrecio Caro*.
- 12 (1990) : Jacyntho Lins Brandão, *Do épos à epopéia: Sobre gênese dos poemas homéricos*.

LIBROS

- Actes du IXe. Congrès* (Rome, 13-18 avril 1973) de la Association Guillaume Budé. Tome I. Paris: Les Belles Lettres, 1975.
- Jacques André, *Les noms de plantes dans la Rome antique*. Paris: Les Belles Lettres, 1985.
- Manuel Balasch, Lucio-Ignacio Llopis. *Latin TIBER*. Segundo Curso de Bachillerato Unificado Polivalente, 7ª ed. Barcelona, Vicens-Vives, 1989.
- Manuel Balasch, Lucio - Ignacio Llopis. *Lengua y literatura latinas FORUM*. Tercer Curso de Bachillerato Unificado Polivalente. 3ª ed. Barcelona, Vicens- Vives, 1989.
- E. et R. Chevalier, *Iter Italicum. Les voyageurs français à la découverte de l'Italie ancienne*. Paris: Les Belles Lettres, 1984.
- Cicerón, *El sueño de Escipión*. Introducción, versión y notas de René Acuña. México: UNAM, 1989.
- Paul Collart, *Au Palatin*. Paris: Les Belles Lettres, 1978.
- Jean Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*. 2ème. tirage revu et corrigé. Paris: Les Belles Lettres, 1972.
- James George Frazer, *Sur les traces de Pausanias à travers la Grèce Ancienne*. Troisième tirage. Paris: Les Belles Lettres, 1965.
- Dominique et Michèle Frémy, *Quid 1989*. Paris: Robert Lafont, 1988.
- Giannakis, Βιβλιοκρισίας έλεγχος. "Kritik einer Rezension". Separata de *Dodone XVIII* (1989), pp. 27-56.
- Robert Göbl, *Der norische Tetradrachmenfund 1972 aus Haimburg in Kärnten: Versuch einer Gesamtreakonstruktion*. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, Wien, 1989 (Band 522).
- Werner Hensellek, *Sprachstudien an Augustus "De vera religione"*. Wien, 1981.
- Tomas Herr Martin, *Les Fables d'Ésope illustrées. Nouvelle initiation au Grec par l'Image, l'Analyse et les Tableaux synoptiques*. 2ème. ed. Paris: Croville, 1935.
- Serge Honoré, *Adaptation scolaire et classes sociales*. Paris: Les Belles Lettres, 1970.

- Gertrud Laminger-Pascher, *Lykaonien und die Phryger*. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, Wien, 1989 (Band 532).
- Lecomte de Lisle, *Articles - Préfaces - Discours*. Textes recueillis, présentés et annotés par Edgar Pich. Paris: Les Belles Lettres, 1971.
- André Mirambel, *Georges Sféris. Prix Nobel 1963*. Paris: Les Belles Lettres, 1964.
- Notes de bibliographie*. Études arabes et islamiques: Hiver 1983.
- I. Osorio Romero, *La enseñanza del latín a los indios*. México: UNAM.
- María T. Palou de Olazábal, *Aspectos vigentes del pensamiento pedagógico de Quintiliano*. San Juan: Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, 1990.
- Leonor I. Paredes de Scarzo, *Urbanismo romano antiguo a través de las fuentes historiográficas*. San Juan: Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, 1989.
- Gabriel A. Pérouse, *L'examen des esprits du Docteur Juan Huarte de San Juan. Sa diffusion et son influence en France aux XVIe. et XVIIe. siècles*. Paris: Les Belles Lettres, 1970.
- Répertoire des Catalogues de Manuscrits en écriture latine antérieurs à 1600 reçus par plusieurs bibliothèques parisiennes*.
Liste N° 9: septembre 1989.
Liste N° 10: octobre 1990.
- Jean-Noël Robert, *Eo Romam. Promenades dans la Rome antique*. Paris: Les Belles Lettres, 1980.
- Jacques Sancery, *Galba ou l'armée face au pouvoir*. Paris: Les Belles Lettres, 1983.
- Sayar - Siewert - Tauber, *Inschriften aus Hierapolis-Kastabala*. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, Wien.
- María del Carmen Tacconi de Gómez, *Mito y símbolo en la narrativa de Manuel Mujica Láinez*. San Miguel de Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, 1989.

ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

Informaciones

1989

Actividad Académica

La AADEC auspició las III Jornadas Nacionales de Estudios Clásicos (Mendoza, 4-6 de mayo), las V Jornadas de Estudios Clásicos (Buenos Aires, 22-24 de junio) y el III Congreso Regional de Estudios Clásicos (La Plata, 12-13 de agosto).

Relaciones Internacionales

Se establecieron los primeros contactos con los colegas de la *Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC)*, con miras a generar posibles convenios y actividades conjuntas.

Ateneo Zona I

Colaboró con el Instituto de Lenguas Clásicas (U. N. de Cuyo) en el dictado de seis módulos del curso "Leyendo griego", método para la lectura del griego clásico de la Joint Association of Classical Teachers, Cambridge University (actividad iniciada en 1988).

Participó en la organización de las III Jornadas Nacionales de Estudios Clásicos.

Como todos los años, el Ateneo entregó distinciones a los egresados de la Carrera de Letras de la U. N. de Cuyo que habían obtenido el mayor promedio en asignaturas clásicas.

Ateneo Zona II

La Prof. Amalia S. Nocito dictó, a partir del 16 de noviembre, un cursillo de cuatro clases sobre "Latín tardío" en la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires".

Ateneo Zona III

Organizó, junto con el Instituto Platense de Cultura Hispánica, el III Congreso Regional de Estudios Clásicos (La Plata, 12-13 de agosto).

Se ha formado, junto con el Departamento de Letras de la Facultad de Humanidades de la U. N. de La Plata, un Grupo de Teatro Clásico, que preparó el *Miles Gloriosus* de Plauto. Dicha comedia fue ofrecida en ocasión de la Feria del Libro y de las V Jornadas de Estudios Clásicos.

Ha comenzado a publicar su Boletín Informativo.

Ateneo Zona VIII

Organizó el ciclo cultural "Los clásicos y nosotros", acerca de "La democracia antigua y la actual". Se trata de un ciclo de micro-programas radiales emitidos por Radio Nacional Tucumán, en los que se expuso acerca del concepto, los orígenes, las diferencias, los peligros, las ventajas y los fundamentos de la democracia.

1990

Reuniones y Asambleas

En la Asamblea General Ordinaria, celebrada en la ciudad de Rosario, el 19 de septiembre, se eligieron autoridades para la Mesa Ejecutiva, para el período 1990-1992. Quedó integrada del siguiente modo:

Presidente: Alfredo Schroeder

Vicepresidente: Elisabeth Caballero de del Sastre

Secretaria: Alicia Schniebs

Prosecretaria: Beatriz Rabaza

Tesorera: María Delia Buisel de Sequeiros

Protesorero: Darío Maiorana

Órgano de Fiscalización: Mirta Estela Assís, Sylvia Wendt, Néstor Sequeiros.

Transcribimos a continuación la carta que las nuevas autoridades le enviaron al Dr. Alberto J. Vaccaro con motivo de su alejamiento:

Buenos Aires, 12 de octubre de 1990.

Señor Profesor
Dr. Alberto J. Vaccaro

De nuestra mayor consideración:

Tenemos el honor de dirigirnos a Ud., en nombre de la Comisión Directiva de AADEC y en el nuestro propio, a fin de hacerle llegar nuestro más profundo reconocimiento por sus veinte años de labor al frente de nuestra institución.

Los que hemos tenido la posibilidad de trabajar a su lado, sabemos de su constante dedicación y su incansable esfuerzo puestos al servicio de AADEC, en una tarea surcada de postergaciones y sacrificios personales. El solo hecho de haber concretado el nacimiento de esta Asociación es digno de mérito, cuánto más lo será, entonces, el haberla mantenido viva a través de los avatares de que sufre un proyecto de este tipo en países donde la cultura en general y los Estudios Clásicos en particular, son el blanco permanente de ininterrumpidos ataques.

Con sincero agradecimiento le decimos que once simposios realizados y una revista que nos representa en el país y en el extranjero son la prueba incontestable de que su esfuerzo no ha sido en vano. Sólo podemos esperar seguir el camino iniciado con el mismo empeño y abnegación que Ud. ha sabido enseñarnos, en la certeza de que siempre encontraremos en Ud. a un colaborador incondicional.

Reciba Ud. este sentido reconocimiento de quienes mucho lo estiman y respetan.

(Firmado:)

Alfredo Schroeder
Presidente

Alicia Schniebs de Rossi
Secretaria

Modificación de los estatutos sociales: En la Asamblea General Extraordinaria, celebrada en Rosario los días 19 y 21 de septiembre, comenzó a considerarse el anteproyecto de modificación de los estatutos sociales, elevado por la Comisión designada *ad hoc*, e integrada por Ana María González de Tobia, Sylvia Wendt y Alicia Schniebs.

Actividades Académicas

XI Simposio Nacional de Estudios Clásicos. Tema: "El mundo antiguo clásico a partir de sus producciones culturales". Organizado por el área de Lenguas Clásicas dependiente de la Escuela de Letras de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario y la AADEC (17-22 de septiembre).

Relaciones Internacionales

La vinculación iniciada en 1989 con la *SBEC* dio sus primeros frutos con la participación activa de colegas brasileños en nuestro XI Simposio Nacional y de un nutrido número de estudiosos argentinos en la Reunión anual de la *SBEC*.

Difusión de los Estudios Clásicos

Por decisión de la Comisión Directiva se solicitó un espacio en la próxima Feria del Libro, a realizarse en el mes de abril de 1991 y se concedieron a AADEC dos vitrinas para la exhibición de material bibliográfico, un panel de exposición y un horario para realizar un debate sobre un tema a elección.

Ateneo Zona I

Auspició los audiovisuales "Imágenes de Israel" e "Imágenes de Grecia y Roma", preparados por la Prof. Lucrecia Bracelis.

Ofreció la exhibición del film "Edipo rey" de P. P. Passolini, con un comentario previo acerca de las relaciones pertinentes con los textos clásicos a cargo de las profesoras Scaramella y Mansilla.

Como todos los años, el Ateneo entregó distinciones a los egresados de la Carrera de Letras de la U. N. de Cuyo que habían obtenido el mayor promedio en asignaturas clásicas.

Ateneo Zona II

La nueva Comisión Directiva, elegida por la Asamblea General Ordinaria el 25 de agosto, está integrada por:

Presidente: Amalia S. Nocito

Vicepresidente: Aída A. Barbagelata

Secretaria: Alicia N. Schniebs

Tesorera: Ana María Pénás

Vocales: Elisabeth Caballero de del Sastre

Pablo A. Cavallero

Liliana Pégolo

Auspició las conferencias pronunciadas por los profesores Dr. Paolo Fedeli (Universidad de Bari) y Wolfgang Kullmann (Universidad de Friburgo) en el Instituto de Filología Clásica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Se ofreció un cóctel en honor de los disertantes.

Organizó la conferencia "El hombre y el paisaje en el arte tardo-antiguo" (con diapositivas) pronunciada por la Prof. Ofelia Manzi, en el Instituto de Filología Clásica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (22 de noviembre).

Ateneo Zona IV

En septiembre se solicitó a la Prof. Marta Garelli (U. N. del Sur) que intentara reorganizar este Ateneo. La idea tuvo muy buena acogida entre los colegas bahienses, quienes han comenzado a concretar este proyecto.

Elaboró un listado de las publicaciones periódicas de la especialidad, disponibles en la U. N. del Sur, el cual, a través de la Secretaría de AADEC, fue remitido a todos los ateneos.

Ateneo Zona VI

Al igual que el Ateneo IV, se encuentra en vías de reorganización. Prueba de ello es el hecho de que, en el plenario del XI Simposio Nacional (septiembre) los colegas de Córdoba ofrecieron su Universidad como sede del próximo simposio nacional, que debe celebrarse en 1992.

Ateneo Zona VII

Organización de talleres de reflexión y debate sobre "Lectura de la Antigüedad Grecolatina en nuestro contexto" y sobre "El mito".

Ateneo Zona VIII

Elaboró un ciclo de microprogramas para televisión llamado "Frases Latinas", en los que se expone el significado y el uso en la lengua diaria o especializada (por ejemplo *sui generis*, *ad hoc*, etc.).

Proyectó una investigación interdisciplinaria entre las áreas de lingüística, literatura, filosofía, historia y pedagogía, sobre el tema "Relaciones entre el discurso político de la sociedad de la República romana y de la sociedad argentina de los siglos XIX y XX".

Centro de Estudios Clásicos de Catamarca

Los miembros de este Centro se abocaron a la organización de las IV Jornadas Nacionales de Estudios Clásicos, previstas para 1991.

INDICE

JORGE M. BEDOYA - ANA M. SCHMIDT, <i>Icaro, los dominios del aire</i>	3
ROSALÍA C. VOFCHUK - RODOLFO BUZÓN, <i>Egipto, ruta entre la India y Occidente. Testimonios papirológicos y epigráficos</i>	13
PABLO A. CAVALLERO, <i>¿Menandro en Abel Sánchez? Una investigación sobre la tradición griega y la paremiología en Unamuno</i>	39
ALFREDO EDUARDO FRASCHINI, <i>El tratamiento de los grupos humanos en la Eneida</i>	53
PAOLO FEDELI, <i>Properzio e la sua poesia nel mondo augusteo</i>	99
LÍA M. GALÁN, <i>Cibeles o la divinización de lo femenino (Catulo LXIII)</i>	119
RAÚL LAVALLE, <i>Nota a un epigrama (Ant. Pal. V 297)</i> .	125
ALBERTO J. VACCARO, <i>La presencia de los estudios clásicos en la Argentina durante las dos últimas décadas</i> .	127
ALBERTO J. VACCARO, <i>El IX Congreso de la FIEC</i> . .	139
JUAN DIEGO VILA, <i>En torno a la múltiple constitución del discurso mitológico en el Siglo de Oro español</i> . .	147
Anticipos de libros	
FRANCISCO RODRÍGUEZ ADRADOS, <i>El cuento erótico. De los cínicos al final de la Edad Media</i>	185
Relevamientos bibliográficos	
ROSALÍA VOFCHUK, <i>Primeros contactos entre la India y el Occidente greco-latino. Primera serie</i>	195

Reseñas bibliográficas

T. Brückner, <i>Die erste französische Aeneis. Untersuchungen zu Octovien de Saint-Gelais' Übersetzung. Mit einer kritischen Edition des VI. Buches</i> (GERARDO H. PAGÉS)	235
J. Oroz, <i>San Agustín, cultura clásica y cristianismo</i> (PABLO A. CAVALLERO)	237
M. Szabó, <i>Les Celtes en Pannonie</i> (JAVIER R. GONZÁLEZ)	239
A. Valvo, <i>La "Profezia di Vegoia". Proprietà fondiaria e aruspicina in Etruria nel I secolo A. C.</i> (RAÚL LAVALLE)	241
Biblioteca de Argos	243
Asociación Argentina de Estudios Clásicos. Informaciones	247

ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

COMISIÓN DIRECTIVA

Presidente: Alfredo Schroeder
Vicepresidente: Elisabeth Caballero de del Sastre
Secretaria: Alicia Schniebs
Prosecretaria: Beatriz Rabaza
Tesorera: María Delia Buisel de Sequeiros
Protesorero: Darío Maiorana

ÓRGANO DE FISCALIZACIÓN

Mirta Estela Assís, Sylvia Wendt, Néstor Sequeiros

DELEGADOS

Ateneo I (Cuyo): Laura López de Vega
Ateneo II (Buenos Aires): Raúl Lavalle
Ateneo III (La Plata y Provincia de Buenos Aires): Ana M. González de Tobía
Ateneo IV (Bahía Blanca y Patagonia): —
Ateneo V (Paraná): —
Ateneo VI (Córdoba): —
Ateneo VII (Rosario): María Isabel Barranco
Ateneo VIII (Tucumán): Mirta Estela Assís
Ateneo IX (Nordeste): María Luisa Acuña
Centro de Estudios Clásicos Catamarca: María Matilde Soria
Centro de Estudios Clásicos Comahue: Mirta León de Rodríguez

DIRECCIÓN POSTAL

Estanislao López 1048
1712 Castelar
(Pcia. de Buenos Aires)
República Argentina

ANALES DE FILOLOGIA CLASICA

No. XII (1992)

CONTENIDO

ALVAREZ HERNÁNDEZ, Arturo: Los amores de Galo en la Arcadia de Virgilio - CAVALLERO, Pablo: *Adelphoe* 18-21 y los amigos de Terencio. Una doble significación - CABALLERO DE DEL SASTRE: *Fortuna y votum* en Juvenal X - LIÑARES, Lucía A.: 'AAAA en los discursos de Néstor en la *Iliada* - MARIÑO, Aldo: Aproximación a Justino Mártir - NAGORE DE ZAND, Josefina: Dos temas de la época augustal en Virgilio y Horacio - PAGÉS, Gerardo H.: Las declinaciones del latín - PRIETO, Eduardo J.: La expresión negativa en Catulo - SCHROEDER, Alfredo J.: La relación Virgilio-Marcial en Ep. VIII-16 - VACCARO, Alberto J.: El canto y la música en las Odas de Horacio - DELI, Delia A.: Ficción y realidad de las convenciones en la escena trágica griega - DOCUMENTOS: PRIETO, Eduardo J.: Presentación - GALA, Antonio: Dedicado a Tobías: Humanidades - BINAGHI, Jorge: ¿Historia y/o literatura? - RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: La Biblioteca de Alejandría ¿arderá de nuevo? - RESEÑAS: *Laographia*, Boletín de la Sociedad Helénica de Folklore, Elsa M. Bagnasco - Zelia de Almeida Cardoso, *A literatura latina* (Ana María Pendás de Buzón) - Publicaciones recibidas.

INSTITUTO DE FILOSOFÍA CLÁSICA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Puán 417 - 4º Piso
Buenos Aires

Impresa en *Ronaldo J. Pellegrini Impresiones*, San Blas 4027,
Buenos Aires, Argentina
Abril de 1994