

FORTVNATAE

Universidad de La Laguna

26

2015



FORTVNATAE

FORTVNATAE

Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas

DIRECTOR

Juan Barreto Betancort (Universidad de La Laguna)

CONSEJO DE REDACCIÓN

José Juan Batista Rodríguez (Universidad de La Laguna), María de la Luz García Fleitas (Universidad de Las Palmas de Gran Canaria), José Antonio González Marrero (Universidad de La Laguna), José Antonio Izquierdo Izquierdo (Universidad de Valladolid), Antonio María Martín Rodríguez (Universidad de Las Palmas de Gran Canaria), María José Martínez Benavides (Universidad de La Laguna), Ricardo Martínez Ortega (Universidad de La Laguna), Luis Miguel Pino Campos (Universidad de La Laguna), Francisca del Mar Plaza Picón (Universidad de La Laguna), Germán Santana Henríquez (Universidad de Las Palmas de Gran Canaria)

SECRETARÍA

M.^a Pilar Lojendio Quintero (Universidad de La Laguna)

CONSEJO ASESOR

Michael von Albrecht (Universität Heidelberg, Alemania), José Luis Calvo Martínez (Universidad de Granada), Paolo Fedeli (Università degli Studi di Bari, Italia), Benjamín García Hernández (Universidad Autónoma de Madrid), Manuel García Teijeiro (Universidad de Valladolid), Juan Gil Fernández (Universidad de Sevilla), Robert Godding (Société des Bollandistes, Bélgica), Ana María González de Tobia (Universidad Nacional de La Plata, Argentina), Tomás González Rolán (Universidad Complutense de Madrid), Aurora López López (Universidad de Granada), Jesús Luque Moreno (Universidad de Granada), José María Maestre Maestre (Universidad de Cádiz), Marcos Martínez Hernández (Universidad Complutense de Madrid), José Luis Melena Jiménez (Universidad del País Vasco), Antonio Melero Bellido (Universitat de València), Aires Augusto Nascimento (Universidade de Lisboa, Portugal), Anna Panayotou (Πανεπιστήμιο Κύπρου, Chipre), Andrés Pociña Pérez (Universidad de Granada), Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez (Universidad de Córdoba), Eustaquio Sánchez Salor (Universidad de Extremadura), Jaime Siles Ruiz (Universitat de València), Paola Volpe (Universidad de Salerno, Italia), Roger Wright (University of Liverpool), Panayotis Yannopoulos (Université Catholique de Louvain, Bélgica)

EDITA

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

DISEÑO EDITORIAL

Jaime H. Vera
Javier Torres/Luis C. Espinosa

PREIMPRESIÓN

Servicio de Publicaciones

ISSN: 1131-6810 (edición impresa) / ISSN: e-2530-8343 (edición digital)
Depósito Legal: S-555-1991

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

FORTVNATAE

26

2015

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA, 2015

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

NORMAS DE PUBLICACIÓN

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

Dr. D. Juan Barreto Betancort - Dra. D.^a M.^a Pilar Lojendio Quintero
fortunat@ull.es
Facultad de Filología
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA
38071 LA LAGUNA (TENERIFE, ESPAÑA)
Fax: +34-922-317611

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

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

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

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

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

SUMARIO/CONTENTS

Sobre Arias Montano y sus pensiones eclesiásticas: el memorial de 1567 / About Arias Montano and his Ecclesiastical Pensions: The Memorial of 1567 <i>Juan Francisco Domínguez</i>	7
Los <i>Pompeii</i> de la Galia Transalpina. Una reflexión / Pompeii in Transalpine Gaul. A reflection <i>Luis Amela Valverde</i>	37
El discurso feminista de las heteras en <i>Las dos muertes de Sócrates</i> , de García-Valiño / Feminist discourse of hetairas on García-Valiño's <i>Las dos muertes de Sócrates</i> <i>Noemí Hernández Muñoz</i>	57
El tema de la muerte en el rebético: tratamiento e influencia clásica / The topic of death in rebetiko: treatment and Classical tradition <i>Alicia Raquel Letón Suárez</i>	73
La mujer como horizonte mediador entre dos espacios: convergencias entre lo femenino y lo público en el mundo homérico / The woman as a horizon of mediation between two spaces: some convergences between the feminine and the public in the Homeric world <i>Jaime Llorente</i>	87
Pericles en la obra de Ortega y Gasset / Pericles in the work of Ortega y Gasset <i>Luis Miguel Pino Campos</i>	107
El anacronismo de invitar Jesús a los judíos a beber la sangre del Hijo del Hombre / The Anachronism of Jesus inviting the Jewish to drink the blood of the Son of Man <i>Josep Rius-Camps</i>	127
Implicancias lingüísticas y retóricas de la descripción del ostracismo en las <i>Vidas Paralelas</i> de Plutarco / Linguistic and rhetorical implications of ostracism in Plutarch's <i>Parallel Lives</i> <i>Analia Sapere</i>	137

RECENSIONES/REVIEWS

Jaume Almirall, Esteban Calderón, Antoni Liberal, *Recull de metamorfosis*.
Introducció general, notícies preliminars, traducció i notes: Jaume



Almirall; Història de la transmissió i establiment del text grec: Esteban Calderón, Ángel MARTÍNEZ FERNÁNDEZ	151
Claude Brixhe, Guy Vottéro (dir.), <i>Folia Graeca in honorem Edouard Will. Linguística</i> , Ángel MARTÍNEZ FERNÁNDEZ	153
Anna Ginestí Rosell, <i>Epigrafia funerària d'estrangers a Atenes (segles VI-IV aC) = Die Grabinschriften der Ausländer in Athen (6. bis 4. Jh. v.Chr.)</i> , Ángel MARTÍNEZ FERNÁNDEZ	154
Liborio Hernández Guerra, <i>Los libertos de la Hispania romana. Situación jurídica, promoción social y modos de vida</i> , Ángel MARTÍNEZ FERNÁNDEZ	157
Antonio López Eire, M ^a del Henar Velasco López, <i>La mitología griega: lenguaje de dioses y hombres</i> , Ángel MARTÍNEZ FERNÁNDEZ	159
Rosa-Araceli Santiago Álvarez (coord.), Marta Oller Guzmán (ed.), <i>Contacto de poblaciones y extranjería en el mundo griego antiguo. Estudio de fuentes</i> , Ángel MARTÍNEZ FERNÁNDEZ	161
Manuel Cerezo Magán, <i>La salud según Galeno. Estudio introductorio, traducción, notas, bibliografía y análisis terminológico sobre la salud y la enfermedad</i> , Luis Miguel PINO CAMPOS	164
Juan Antonio López Férez, <i>Mitos en las obras conservadas de Eurípides. Guía para la lectura del trágico</i> , Luis Miguel PINO CAMPOS	166
Mónica María Martínez Sariego, <i>Horacio en Alberto Lista. La impronta horaciana en el corpus teórico y en la obra de Alberto Lista</i> , Luis Miguel PINO CAMPOS	169
María Asunción Sánchez Manzano (ed.), <i>Retórica: Fundamentos del estilo narrativo en la novela romántica</i> , Carolina REAL TORRES	171
Michael von Albrecht, <i>Ovidio. Una introducción</i> , María Elisa SALAS	174
Bogdan Bógdanov, <i>Modelos de realidad desde la lectura de los clásicos</i> , Ramón TORNÉ TEIXIDÓ	176
Inês de Ornellas, Vanda Anastácio (coord.), <i>Géneros literários: continuidades e rupturas da Antiguidade aos nossos dias</i> , Ramón TORNÉ TEIXIDÓ	177



SOBRE ARIAS MONTANO Y SUS PENSIONES ECLESIASTICAS: EL MEMORIAL DE 1567

Juan Francisco Domínguez
Universidad de León
f.dominguez@unileon.es

RESUMEN

En este trabajo se examinan las circunstancias relativas a las pensiones eclesiásticas que percibió el humanista español Benito Arias Montano. Se ofrece también una edición y estudio del memorial que Arias Montano, a la sazón en Madrid, envía en septiembre del año 1567 a Roma para tratar de vencer los reparos que la Santa Sede ponía a la concesión de la pensión que en su favor había resignado el ya fallecido Martín Pérez de Ayala, arzobispo de Valencia.

PALABRAS CLAVE: Benito Arias Montano, 1567-1568, Pensiones, Martín Pérez de Ayala, Obispado de Cartagena, Diego de Simancas, Obispado de Badajoz, Andrés de Luzón, Francisco Torés.

ABSTRACT

«About Arias Montano and his Ecclesiastical Pensions: The Memorial of 1567». In this paper the circumstances of ecclesiastical pensions of Spanish humanist Benito Arias Montano are examined. This paper provides also an edition and study of the memorandum sent in September 1567 by Arias Montano, then in Madrid, to Rome in order to overcome the objections that the Holy See raised to the granting of the pension had resigned in his favour Martín Perez de Ayala, deceased archbishop of Valencia.

KEY WORDS: Benito Arias Montano, 1567-1568, Pensions, Martín Pérez de Ayala, Diocese of Cartagena (Spain), Diego de Simancas, Diocese of Badajoz, Andrés de Luzón, Francisco Torés.

1. LAS PENSIONES ECLESIASTICAS DE ARIAS MONTANO

1.1. LA PENSIÓN SOBRE EL OBISPADO DE CARTAGENA

La documentación conservada en varios archivos nos permite reconstruir con bastante aproximación los hechos relativos a esta pensión de Arias Montano. Es un asunto del que, además de González Carvajal (1832: docs. n.º 5 a 17), también se ocupó en su día G. Morocho (1998: 192, 207), aunque solo de pasada y con algún error.

Como es sabido, Arias Montano (en lo sucesivo, AM) había asistido a la última etapa del Concilio de Trento como teólogo del obispo de Segovia don Martín Pérez de Ayala, que era, como AM, miembro de la Orden de Santiago. Pues bien, en el año 1563, hallándose en Trento, quiso Pérez de Ayala resignar una pensión de 200 ducados que Carlos V le había concedido sobre el obispado de Cartagena. Ayala hizo la petición a Felipe II en un escrito fechado el 2 de junio de 1563 y en otro dirigido al secretario Eraso con fecha de 3 de junio (González Carvajal, 1832: docs. n.º 5 y 6), estando a la sazón vacante la sede de Cartagena.

En su escrito de resignación de la pensión, Ayala indicaba la terna de posibles beneficiarios de dicha pensión. Pedía Ayala al monarca que pasase aquellos 200 ducados, juntos o repartidos, bien al obispo de Alife en Italia, a saber, Diego Gilberto Noguerras (que en 1561 había sucedido en aquella sede a Antonio Agustín y que se hallaba también en Trento, *cf.* C. Gutiérrez, 1951: 249-257), bien a su teólogo AM, o bien, en último caso, a don Francisco de Benavides, hijo del conde de Santisteban del Puerto. En la corte no se resolvió nada por entonces.

En marzo de 1564, de regreso de Trento, Pérez de Ayala se encuentra con el rey en Barcelona¹ y le reitera la misma petición (González Carvajal, 1832: doc. n.º 7). Tampoco entonces se decidió nada respecto a la pensión de Ayala sobre Cartagena (sí se decide por entonces la concesión de las nuevas pensiones sobre el arzobispado de Valencia).

Será en el mes de mayo de 1566, cuando Felipe II se decida por pedir a Roma esa pensión para su nuevo capellán AM. En nuestra opinión, hubo dos hechos fundamentales que vinieron a inclinar la balanza en favor de AM. Por un lado, el obispo de Alife (el otro candidato fuerte a la pensión), acusado por sus enemigos de una supuesta heterodoxia, acaba siendo procesado por la Inquisición romana y encarcelado durante varios meses, y sin duda de resultas de ello va a fallecer en Roma en julio de 1566 (C. Gutiérrez, 1951: 254). Es claro que Noguerras no era un candidato grato en la curia romana (él mismo le dice al rey que en el Concilio había perdido el favor de Pío IV²). Parece que el mismo Ayala, a pesar de

¹ Después de concluida la reunión de las Cortes en Monzón, el 23 de enero de 1564 Felipe II prosigue viaje hasta Barcelona, adonde llega el 6 de febrero, para continuar allí las Cortes. El 23 de marzo concluye la estancia del rey en Barcelona, quien sale de allí para Valencia; allí lo vemos, por ejemplo, el 22 de abril escribiendo a Pío IV sobre el asunto de la precedencia entre embajadores (Tellechea, 2004: n.º 105); el 25 de abril sale de Valencia de regreso para Madrid. En su estancia en Barcelona Felipe II recibe a los obispos españoles que volvían de Trento y también a sus sobrinos los archiduques Rodolfo y Ernesto (hijos de su hermana María y de Maximiliano II de Austria), enviados para recibir educación en la corte española, que llegan a Barcelona el 17 de marzo (Baltasar del Hierro, 1564; Cabrera de Córdoba, 1619: 330; Mayer-Löwenschwerdt, 1927: 18; Kamen, 1998: 100-101; Fernández Álvarez, 2007: 360-361; Parker, 2010: 413).

² Carta dirigida a Felipe II con fecha de 24.6.1565, que hemos tenido ocasión de leer (AGS, Estado, leg. 1054), y de la que tal vez nos ocupemos en otra publicación. Noguerras se queja de vivir en un obispado muy pobre y pone de manifiesto las enemistades que se ha granjeado en Roma por haber querido favorecer siempre a Su Majestad, de quien se declara fiel vasallo.



que personalmente apreciaba mucho a Nogueras, ya en marzo de 1564 se inclinaba a favor de AM, por lo que se deduce de la solicitud enviada a Roma en 1566, que citamos a continuación. La segunda razón fundamental fue que en febrero de 1566 AM es nombrado capellán real y el rey quiso sin duda recompensar a su nuevo capellán, en quien tenía depositadas grandes esperanzas.

Con fecha de 5 de mayo de 1566 Felipe II ordena a su embajador en Roma, Luis de Requesens, que solicite las correspondientes bulas ante el nuevo papa, Pío V. Se conserva el despacho original remitido al embajador:

Don Luis de Requesenes, comendador maior de Castilla, del nuestro Consejo y nuestro embaxador en Roma: Sabed que por el mes de março de quinientos y sesenta y quatro, don Martin de Ayala arçobispo de Valençia que a la sazón era obispo de Segouia, estando en sede uacante el obispado de Cartagena, que vltimamente proveyimos al liçençiado Arias Gallego, obispo de Girona, hizo dexaçion en nuestras manos de dozientos ducados de pension que tenía y tiene sobre la dicha Iglesia de Cartagena, con que se pasasen y pusiesen en cabeça del doctor Arias Montano, clérigo de la Orden de Sanctiago; y nos suplicó fuessemos seruido de le presentar para la dicha pension como patron que somos de las Iglesias de Spanna y pedir a Su Sanctidad la colase y mandase expedir las bullas della. Y por ser, como dicho es, en tiempo que la dicha Iglesia estaua en sede vacante y el dicho doctor persona docta y benemerita, lo tuuimos y tenemos por bien, y assi os encargamos que, entregandoseos la scriptura de dexaçion en forma que el dicho arçobispo de Valençia hizo de los dichos dozientos ducados de pension, en virtud della y de la carta de creençia que con esta se os embia, presentéis a Su Sanctidad para ella al dicho doctor Arias Montano, pidiendole mande pasarlos y ponerlos en su cabeça y goze dellos desde el día de la hecha della, y que se le despachen las bullas en la forma que se acostumbra y auisarnos eys de lo que en ello hizieredes. De Madrid a cinco de mayo de M.D.LXVI. años. (*Debajo, autógrafo*) Yo el Rey. (*Debajo, autógrafo*) Por mandado de su Mag^{d.}, Francisco de Erasso³.

y con la misma fecha dirige el rey la petición correspondiente a Su Santidad:

Muy sancto Padre: Yo scriuo al comendador maior de Castilla que hable a V. S^{d.} en çierto negoçio que toca al doctor Arias Montano. A V. S^{d.} suplico le mande dar credito y tenga por bien de mandallo despachar, que lo reçiuire por singular graçia de V. Beatitud, cuya sancta persona Nuestro Señor guarde y sus días acreçiente a bueno y próspero regimiento de su vniuersal Iglesia. De Madrid, a çinco de mayo de 1566 años. De V. S^{d.} muy humilde y deuoto hijo, don Phelippe, por

³ AHN, Ministerio de Asuntos Exteriores, Santa Sede, leg. 2, f. 5^a. En el sobrescrito (f. 5^b): *A la izquierda*: «Por el Rey / A don Luis de Requesenes, comendador maior de Castilla, del su Consejo y su embaxador en Roma». *A la derecha*: «Madrid 5 mayo 1566 / Su Mag^{d.} / Sc.º Erasso / Presenta en 200 ducados de pension al doctor Arias Montano sobre la Iglesia de Cartagena». Se conserva copia de este despacho (sin el sobrescrito) en AHN, Consejos, lib. 1, f. 82r. En la transcripción de todos los documentos usamos la letra cursiva para desarrollar abreviaturas. Por otro lado, prescindimos de la acentuación, salvo cuando tiene valor diacrítico.



la gracia de Dios rey de las Españas, de las dos Seçilias y *Iehrusalem*, que sus sanctos pies y manos bessa. El Rey. Refrendada de Eraso⁴.

Pero en Roma el asunto tropezó con algunas dificultades. Primero el papa pidió que se aportase el consentimiento del nuevo obispo de Cartagena, Gonzalo Arias Gallego, quien toma posesión de su diócesis en el mes de abril de 1566⁵. Hubo, pues, que solicitar ese consentimiento al obispo. Lo hizo el monarca en carta dirigida al prelado con fecha de 12 de noviembre de 1566, de la que se conserva copia:

Reverendo in Christo padre obispo de Cartagena, del nuestro Consejo: Ya estareis imformado como por el mes de março del año passado de mill y quinientos y sesenta y quatro años, estando en Barcelona y sede bacante esse obispado, hizimos merced al doctor Arias Montano, nuestro capellan, de los dozientos ducados de pansion que sobre esse obispado tenía don Marín de Ayala, a<r>çobispo de Valencia, defuncto, teniendo respecto a que nos lo supplico con instançia y a lo quel dicho doctor estubo y residio en el Conçilio y se ocupó en él, el qual siendo obispo de Segouia hizo dexaçion dellos para este effecto, con nuestra volumtad y permission. Y mandamos escrebir al comendador mayor de Castilla, nuestro embaxador en Roma, que lo propusiese a Su S^a. y comoquiera que pareçio que no hera nescessario vuestro consentimiento por hauersse hecho en tiempo de la sede vacante, todavia a mayor abundamiento, lo piden en Rroma, y porque nuestra volumtad es que se effectue como lo ordenamos y declaramos, y que sse expidan las bullas sin que en ello aya embarazo ni impedimiento alguno, os encargamos deis al dicho doctor Arias Montano el recaudo nescessario para que se expidan las dichas bullas y que goze de la pansion desde que el obispo de Segouia se la pasó, que demas de hazer en ello lo que soys obligado, yo recibire merced y plazer y seruicio. De Madrid, a XII de noviembre 1566 años. Yo el rey. Refrendada de Erasso⁶.

En ese tiempo, como vemos en la carta, se había producido la muerte de Pérez de Ayala (ocurrida el 5 de agosto). A esa carta del rey respondió el obispo Arias Gallego el día 1 de diciembre, negando su pláçet a lo que se le pedía. De manera que fue necesaria una segunda carta del rey, fechada en febrero de 1567, en la que ordenaba al prelado que diese su consentimiento sin más dilación:

⁴ AHN, Consejos, lib. 1, f. 82r (copia).

⁵ En marzo de 1565, en la promoción de Arias Gallego, obispo de Gerona, a la mitra de Cartagena, se acuerda cargar sobre esta 3400 ducados de pensión, a sumar a los 2100 ducados que al presente tenía (AHN, Consejos, lib. 1, f. 75v); de estos últimos formaban parte los 200 de la pensión de Pérez de Ayala. Los nuevos 3400 ducados se repartieron entre el maestro Gallo, obispo de Orihuela (1000 ducados), el licenciado Hernán Vázquez de Menchaca (600), Francisco Sarmiento, auditor de Rota (500), y los capellanes Luis de Rojas (500), Íñigo de Mendoza (200) y fray Jerónimo de Treviño, de la orden de Calatrava (150), entre otros (AHN, Asuntos Exteriores, Santa Sede, leg. 1, f. 107v; copia en AHN, Consejos, lib. 1, f. 92r).

⁶ AHN, Consejos, lib. 1, f. 85v.

Reverendo in Christo padre obispo de Cartagena, del *nuestro* Consejo: Vimos vna carta de primero de diziembre passado, en respuesta de la que os escribimos çerca de que diessedes el recaudo *neçessario* para consentir los dozientos ducados de pension sobre esse obispado, de que hizimos *merced* al doctor Arias Montano, los quales tenía sobre él don *Martin* de Ayala, obispo de Segouia, difunto, antes que fuesse proueydo a Valençia, y lo que particularmente referis y las causas que alegais para no dar el recaudo al *dicho* doctor. Y porque, como sabeis, siendo esta pansion de la calidad que es y que estaua jmpuesta antes que fuessedes proueydo desse obispado y que en la sede vacante pudieramos mandar que se expidieran las bullas dello en Roma, y aunque para ello no era menester *vuestro* consentimiento, sino que por presentaçion mia se despacharan las bullas, todavia os hauemos querido tornar a encargar y mandar que, luego *que* esta reçibais, sin embargo de lo que nos escribis, deis al *dicho* doctor el consentimiento y recaudo *neçessario*, para que, conforme a lo que os escribimo<s>, en Roma se le expidan las bullas de la *dicha* pension, sin dar lugar a que en ello aya mas dilaçion; y auisarme eis de cómo lo haueis cumplido. De Madrid a siete de hebreo de M.D.LX.VII. años. Yo el Rey. Refrendada de Erasso⁷.

Arias Gallego dio finalmente su pláçet y remitió su consentimiento al rey. El 23 de marzo se enviaban a Roma esos papeles, junto con un nuevo despacho del rey para Requesens (esta vez por mano de Zayas) y de la correspondiente petición del monarca a Su Santidad, a fin de que se pudiesen expedir las bulas de pensión sobre la mitra de Cartagena en favor del doctor AM. En su despacho dirigido a Requesens el rey le encarga que se obtengan las bulas sin que haya «composición», considerando que AM «es tan pobre que no tiene otra renta ninguna». Conseruamos el despacho original remitido por el rey a su embajador:

El Rey. / Comendador mayor de Castilla, del *nuestro* Consejo y *nuestro* embajador: Siendo don Martin de Ayala obispo de Segouia y viniendo del Concilio de Trento por el mes de março del año passado de sesenta y tres, estando yo en Barcelona, me supplicó tuuiesse por bien de consentir que dozientos ducados que el tenía de pension sobre el obispado de Cartagena, que a la sazón estaua vaco, se passassen en persona del doctor Arias Montano mi capellan, theologo, clerigo presbitero del abito militar de Santiago, en lo qual yo vine de buena gana, assi por respecto del dicho obispo don Martin, que se los dexaua, como por emplearse en persona tan benemerita y que auia trabajado y seruido mucho a *Nuestro Señor* y a la Yglesia en el sacro Concilio. Y co<mo> no trató de sacar las bullas hasta que huuo obispo en Cartagena, aunque yo os mandé escriuir que se las hiziessedes despachar (como lo deueis tener en memoria) y el dicho don Martin de Ayala, que ya era arçobispo de Valencia, os embió su resignacion o renunciacion en forma, en fauor del dicho Arias Montano, parece ser que Su Sanct^d. quiso que el obispo que oy es de Cartagena diese su consentimiento y, aunque aca

⁷ AHN, Consejos, lib. 1, f. 87v.

parencia que no era menester, pues ya auia dado el mio como patron de aquella Yglesia en tiemp<o> que estaua vaca, todauia por más abundancia y por cumplir la voluntad y orden de Su Sanct^d., mandé scriuir al dicho obispo de Cartagena que diesse el dicho su consentimiento, como lo ha hecho y lo vereis por el original que con esta se os embia en forma aucentica y carta mia sobrello para Su Sanct^d. en *vuestra* creencia.

Y a vos os encargo y mando que, dandosela, le pidais y supliqueis de mi parte tenga por bien de mandar que luego se passen en el dicho doctor Arias Montano los dichos dozientos ducados de pension sobre los fructos del dicho obispado de Cartagena de la manera que se contiene y especifica en la escriptura del obispo que va a vos dirigida, que, si necessario es, yo de nueuo como patron que soy del dicho obispado, doy mi consentimiento para ello por la presente. Y también auéis de supplicar a a Su Sanct^d. que, attento que el dicho doctor Montano es tan pobre que no tiene otra renta ninguna y tan docto y virtuoso que sera en él bien empleada, le haga gracia y merçed de la composicion, como se ha hecho siempre con los otros mis capellanes de su orden a quien he dado semejantes pensiones, y otorgado lo vno y lo otro, como lo esperamos de Su Sanct^d. Dareis orden que se le despachen las bulas con el fauor y cumplimiento necessario, que en ello me hareis plazer y seruicio. Del Escorial a XXIII de março, 1567. (*Debajo, autógrafa*) Yo el Rey. (*Debajo, autógrafa*) Por mandado de su Mag^d., Gabriel de Çayas⁸.

Tras recibir en Roma ese consentimiento y aportarlo ante la Santa Sede, el embajador, no obstante, va a encontrar en la curia romana nuevos reparos, según le avanzaba al rey en carta de 19.4.1567 (recibida en la corte el 9 de mayo):

A Su S^d. supliqué lo de los duzientos ducados de pension del dottor Arias Montano, y se contenta de passarlos, pues hay consentimiento del obispo de Cartagena, con que en la supplica se ponga que se los transferio el arçobispo de Valençia, con consentimiento de V. M^d., estando la Yglesia de Cartagena vaca. [...] No tratté con él lo de la dificultad de ser freyle, por esperar la resolucion de lo que se pide en general para todos los demás freyles, que nunca han acabado de resolverlo los cardenales de la congregacion del Conçilio, aunque han sido harto solicitados, pero espero de hora en hora la dicha resolucion⁹.

Estos nuevos inconvenientes quedan más claros en las cartas de Requesens para el rey de 2.8.1567 y de Antonio Barba para Zayas del mismo día, y eran los siguientes, a saber: en primer lugar, la condición de AM de clérigo regular de la Orden de Santiago o fraile santiaguista; en segundo lugar, el haber fallecido quien dejaba la pensión, esto es, el obispo Ayala, pudiéndose entender la pensión que se

⁸ AHN, Ministerio de Asuntos Exteriores, Santa Sede, leg. 2, f. 116r-v. Copia en AGS Estado, lib. 76, ff. 36v-37r (allí mismo, a continuación, se conserva copia de la petición del rey al papa, con la misma fecha, y del consentimiento del obispo de Cartagena, que está redactado en latín).

⁹ AGS, Estado, leg. 905, ff. 14-15; carta publicada parcialmente, con algunos lapsus, por González Carvajal, 1832: doc. n.º 8.

solicitaba como una nueva carga sobre un obispado que en esos momentos ya no estaba vacante. Requesens llama la atención sobre la primera dificultad, diciendo que el papa estaba muy riguroso en la aplicación del decreto del Concilio¹⁰ que decía *dentur regularia regularibus et secularia secularibus*:

En lo demás, de que se puedan oponer los freyles de las tres ordenes militares a beneficios y prebendas en las yglesias y lugares donde se requieren semejantes personas, no ha auido remedio de poderlo persuadir al Papa, porque guarda con gran rigor el decreto que en el Concilio se hizo, de que *dentur regularia regularibus et secularia secularibus*¹¹.

En esa misma carta Requesens indica a continuacion que, pese a esa oposición, ha conseguido vencer los reparos del papa en los casos de Andrés de Luzón, AM y Francisco Torés (no Torres, como leyó González Carvajal):

Pero creo que si algun freyle se oppusiesse a vn canonicato de alguna cathedral, y se lleuasse por votos, que dispensaria con aquel particular. Porque, despues de muchas porfias, acabé con él que diesse las licencias que han menester los doctores Luzon y Arias Montano para los dozientos ducados de pension que a cada vno dellos V. M^d. hizo merced, y a Francisco Torés para lo de la capellania de Toledo, y quedan ya estas tres súplicas signadas [...] y estas cinco súplicas me detienen *in retentis* los oficiales del Papa, pretendiendo que se deue dellas composicion (como, en efecto, al stilo de aca se deue), pero yo ando procurando que no se pague, o que sea la menos que ser pudiere.

No obstante, en lo que toca a AM, la situación queda mejor descrita por el secretario Barba en la carta que escribe a Zayas ese mismo día, después de estar ya escrita la de Requesens. En el caso de AM, el papa había negado la dispensa por dos veces:

Su Sanct^d. se ha contentado de dispensar con el doctor Luzon y Francisco Tores, para que puedan tener la pension y capellania de que Su Mag^d. les ha hecho merçed, y se les embiarán sus despachos con el primero; querriamos escusar la composicion o que fuesse muy poca.

¹⁰ Cf. Concilium Tridentinum, sess. 14, Decretum de reformatione, cap. 10; también sess. 25, De regularibus, cap. 21 (véase, por ejemplo, *Concilium Tridentinum*, Lovanii, 1567, «Canones et Decreta», cols. 103-104 y 214). Propiamente, en ese decreto del Concilio solo se aludía a la primera parte de esa norma del derecho canónico (*regularia regularibus*).

¹¹ AGS Estado 904, f. 43. Es importante la anotación que figura en el sobrescrito: «Copia de carta del comendador mayor de Castilla a Su Mag^d. de II de agosto 1567, recibida a II de septiembre. La original con la bula se entregó al Presidente de Ordenes en Madrid a III del mismo» (a la sazón era Presidente del Consejo de Ordenes don Fadrique Enríquez de Ribera, marqués de Villanueva). Cf. González Carvajal, 1832: doc. n.º 10.

Lo de Arias Montano estuuu hecho segunda vez y, al tiempo del signar, reparó Su Sanct^d. –porque esta vez postrera no auia aduertido, a más difficultad de la que hazía el ser regular, porque no se le pedía más que la dispensa desto solo, attento que se auia contentado de passar por la difficultad principal, que era ser muerto el que dexaua la pension y auerse de cargar agora de nueuo grauando la Yglesia que estaua ya proueyda, que en esto del grauar las Yglesias está riguroso Su Beati^d.–, y quando llegó el signar de la súplica, reparó en ver que concurrían ambas difficultades, por manera que la primera vez se impidio porque no quiso dispensar por ser regular, y esta de agora por concurrir con el ser regular la difficultad primera. Cada vna de las vezes que se ha contentado ha atendido a sola la vna difficultad, sin embargo de auersele representado ambas juntas. Todauia tengo esperança que se acabará, que el comendador mayor, mi señor, nunca pierde occasion que vea ser aparejada, que no encaxe los negocios que en otra no han tenido expedicion¹².

Y es aquí donde debemos insertar el *Advertimiento* de AM que editamos en este trabajo, y que nuestro capellán real redacta en la corte para tratar de vencer esas dos dificultades en Roma. Las citadas cartas del 2 de agosto de Requesens y Barba llegaron a la corte el 2 de septiembre. Al día siguiente AM envía su memorial a Antonio Barba. Iba con tres cartas de Zayas, una para Requesens y dos para Barba.

Pero el memorial de AM no fue necesario en Roma. Sabemos que ese memorial llegó a manos de Antonio Barba el día 24 de septiembre. Antes de que llegase, a mediados de septiembre Requesens conseguía finalmente resolver el asunto en Roma de forma favorable. Por el camino se cruzarían el memorial de AM y una carta de Requesens al rey enviada desde Roma el 15.9.1567 (recibida el 6 de octubre), en la que le comunicaba la noticia:

... [el papa] siempre sale con el decreto del Concilio que dize que *dentur regularia regularibus et secularia secularibus*, y tiene a nuestro<s> freyles por tan frayles como los de Santo Domingo, aunque con algunos particulares ha dispensado, como son Francisco Tores y los doctores Luzon y Arias Montano, cuyos despachos se embian agora. Y a esto se mouio, demas de lo que yo se lo importuné muchas vezes, por saber que hauia tanto que estauan fuera de los conuentos y que alguno dellos tenía ya alguna renta. Han estado las súplicas signadas algunos meses y *in retentis* por la composicion. En fin a pura importunidad las he sacado sin ella, aunque creo que Tores hiziera mejor grangeria en pagarla, porque haura perdido más en lo que ha dexado de gozar, y si V. M. no manda *expressamente* otra cosa, yo soy de opi-

¹² AGS, Estado leg. 905, f. 80. En el sobrescrito: «Roma, 1567. Capitulo de carta de Antonio Barua Osorio a Çayas, de Roma a 2 de agosto 1567. Es sobre la pension de Arias Montano y escriuiolo despues de la del comendador mayor». Cf. González Carvajal, 1832: doc. n.º 11.

nion que ni por fray Hierónimo Treuiño ni por nadie se hable más en *materia* de composicion...¹³.

Requesens, en otra carta que remite al secretario Zayas fechada el día siguiente, insiste en las dificultades que ha habido en los despachos de las bulas de Torés, Luzón y AM¹⁴.

En carta a Zayas remitida desde Roma el 29 de septiembre (recibida en la corte el 31 de octubre) Requesens acusa recibo de cartas de Zayas enviadas desde la corte el 1, 3 y 11 de septiembre (ya hemos visto que el día 3 se enviaba el memorial de AM) y le dice que espera que haya recibido ya lo de AM, Luzón y Torés:

Y porque haura ya recibido v. m. lo de Arias Montano, como lo de Luzon y Tores, no tendre que responder a lo que en esto me scriue más de que han tenido todos en v. m. muy buen solicitador y el medio más importante que para conmigo podían vsar¹⁵.

Por su parte, el secretario Barba, en carta a Zayas remitida ese mismo día 29 de septiembre (también recibida en la corte el 31 de octubre), dice haber recibido el día 24 dos cartas de Zayas del 3 de septiembre y otra del día 2; el día 25 recibía otra de Zayas del 11. Con las cartas de Zayas del día 3 iba el memorial de AM, respecto del cual manifiesta Barba lo siguiente:

He visto las razones que el señor doctor Arias Montano allega para su *negocio* y son tan bastantes que podran vencer qualquier dificultad que huuiera, pero, pues ya está despachado, no seran *necessarias*. Guardaré el papel para otra occasion, que plega a Dios se offrezca presto. Y v. m. sabe bien que el dispensar en estos casos es mera *gracia* y quando el papa no lo haze, no se le puede dezir que agrauie; pero hauiendose de mouer por meritos en ninguno cabe tan bien la dispensacion como en su persona. La *gracia* de la composicion importaua 200 *ducados*, porque de cada ducado se lleua otro en estos *negocios* y hase el *comendador* mayor resumido a no pedir ninguna, que cierto estraga el gusto a los *oficiales* y daña para otras cosas; pero bien es que esten hechas estas tres que v. m. desseau¹⁶.

¹³ AGS, Estado, leg. 904, f. 41 (orig.). Cf. González Carvajal, 1832: doc. n.º 12. Véase también AGS, Estado, leg. 905, f. 94 (Sobrescrito: «Puntos de cartas del comendador mayor de Castilla a Su Mag^d. de XV de septiembre 1567»), donde, entre otras cosas, se dice lo siguiente: «Que el papa ha dispensado con Tores, Luzon y Montano, cuyos despachos embia, y es de parescer que no se hable más por nadie en materia de composicio<n>...».

¹⁴ AGS, Estado, leg. 905, ff. 95-96: «Tambien vera v. m. por lo que a su M^d. scriuo la dificultad que ha hauido en los despachos de Tores, Luzon y Arias Montano que agora se inuian y como soy de parecer que ni por Treuiño ni por nadie no se pida composicion...» (carta de Requesens a Zayas, Roma, 16 de septiembre, recibida el 6 de octubre; original). Cf. González Carvajal, 1832: doc. n.º 13.

¹⁵ AGS, Estado, leg. 905, f. 101 (la carta está fechada el día 27, pero incluye una postdata de mano de Requesens del día 29). Cf. González Carvajal, 1832: doc. n.º 15.

¹⁶ AGS, Estado, leg. 905, f. 117 (orig.). Cf. González Carvajal, 1832: doc. n.º 16.

Obtenida la dispensa papal, los pertinentes despachos de los oficiales de la curia suponían generalmente el pago de la correspondiente «composición»:

Quanto al pedir la expedición destas cosas gratis, entienda V. M^{d.} que las haze muy más dificultosas, y el papa no lleua dello un real, pero no quiere quitarlo a los officiales de la curia a quien toca, que han comprado los officios con su dinero, y no se puede creer lo que todos estos se amotinan quando se piden estas graçias, y arto ha sido sacarlas para los negoçios de interes de V. M^{d.}, como de la vnion de Parrazes y de otros, en que se han ahorrado hartos millares de ducados y no se passo poco trabajo en hazellas passar (Requesens al rey, Roma 19.4.1567)¹⁷.

Como hemos podido ver, en el caso de AM, «la gracia de la composición importaua 200 ducados». Por lo que se nos dice, el embajador Luis de Requesens obtuvo finalmente esos despachos sin necesidad de «composición» y de igual modo los de la pensión del doctor Andrés de Luzón y la capellanía de Francisco Torés.

Sobre el cobro de esta pensión anual de Cartagena por parte de AM (a pagar en dos plazos, por San Juan y por Navidad) en época posterior, ofrece alguna información J. Gil¹⁸.

LA PENSIÓN DE ANDRÉS DE LUZÓN Y LA CAPELLANÍA DE FRANCISCO TORÉS

El asunto de la pensión de AM sobre la mitra de Cartagena se tramitó ante la Santa Sede al mismo tiempo que otra pensión en favor del capellán real Andrés de Luzón sobre la sede arzobispal de Valencia y que una capellanía en Toledo en favor de otro capellán real, Francisco Torés. Requesens obtuvo de Su Santidad las tres cosas. Tanto Felipe II como, en particular, el secretario Zayas tuvieron gran interés en la obtención de esas mercedes.

Andrés de Luzón

En abril de 1563 fallecía Francisco de Navarra, arzobispo de Valencia. Para ocupar la vacante el rey nombró al licenciado Acisclo Moya de Contreras, obispo de Vich, a la sazón en Trento, cuyo nombramiento fue confirmado por el papa el 1.3.1564. Al hacer la presentación de Moya para la mitra de Valencia, Felipe II asienta sobre aquella Iglesia cinco mil ducados de nueva pensión (además de la que entonces tenía) para repartirlos entre las personas que estimase que lo merecían por sus servicios. Hallándose en Barcelona, el rey acuerda el reparto de esos cinco mil ducados y así se lo hace saber a Requesens en un despacho de 16.3.1564. Entre los agraciados con pensiones sobre esa mitra de Valencia, están fray Francisco de

¹⁷ AGS, Estado, leg. 905, ff. 14-15. En carta de 30.10.1567 el rey manifiesta a Requesens su satisfacción por el envío (sin necesidad de «composición») de los despachos de Torés, Luzón y Arias Montano, «por ser mis criados y tan antiguos y benemeritos» (AGS Estado, lib. 76, f. 77r, copia).

¹⁸ J. Gil (1998: 22). Por un lapsus, se dice allí que la pensión se la cedió a AM el obispo de Sigüenza.

Villalba, de la orden de S. Jerónimo, predicador de Su Majestad, al que se conceden 200 ducados y el «maestro Luzón, freyle de la orden de Sanctiago, *nuestro* capellán», al que se asignan otros 200 ducados; también reciben pensiones otros cuatro capellanes reales: fray Diego de Ovando, de la orden de Alcántara (200), el bachiller Palacios (100), Diego Vázquez de la Canal (150) y Juan de Fuentes (150). Con esa misma fecha, por mano de Francisco de Eraso, se solicitan desde Barcelona al papa las bulas correspondientes¹⁹. Unos días después, el 23.3.1564, el rey, todavía en Barcelona, encarga a Requesens que, si fuera preciso, solicite al papa la dispensa para los citados Villalba, Luzón y Ovando:

Don Luis de Requesens, comendador mayor de Castilla, del *nuestro* Consejo y *nuestro* embajador: Yo he hecho *merced* a fray Francisco de Villalua, de la Orden de San Geronimo, *nuestro* predicador, y al maestre Luzon, freyle de la Orden de Sanctiago, *nuestro* capellan, y a Diego de Obando, freile de la Orden de Alcantara, *nuestro* capellan, de cada dozientos ducados de pension sobre el arzobispado de Valençia, segun lo vereis por la presentaçion que se os embia. Y por ser personas profesas, os hauemos querido encargar por esta que, si fuere menester que Su San^d. dispense con ellos, le hableis de mi parte diziendole que, por ser criados *nuestros* que han de residir en mi corte siruiendome y porque no lo hagan con neçessidad, les he prouenido desto, y por esta causa se lo supplicareis, y vos los ayudad y tened por encomendados en la expedición de sus bullas²⁰.

Las pensiones debían percibirse desde que Moya pasase a disfrutar de las rentas de Valencia (fecha de expedición de las bulas). El arzobispo Moya de Contreras falleció inesperadamente en Montserrat, a su vuelta de Trento, a comienzos de mayo de 1564, pocos días después de la toma de posesión de su diócesis mediante procurador, que lo fue su sobrino Pedro Moya de Contreras. Para sucederle en la mitra Felipe II nombra ese mismo mes a Martín Pérez de Ayala²¹.

La expedición de las bulas de esa pensión de Luzón se retrasó, al parecer porque no se proveyó el dinero necesario. Así lo vemos por un despacho del rey a Requesens de 28.11.1566, en el que el monarca encarga de nuevo al embajador que suplique al papa para que excuse la «composición»:

El Rey.- Comendador mayor de Castilla del *nuestro* Consejo y *nuestro* embajador: Entre otras pensiones que reserué sobre el arzobispado de Valencia quando presenté al doctor Moya de Contreras, que entonces era obispo de Vic, señalé dozientos

¹⁹ AHN, Asuntos Exteriores, Santa Sede, leg. 1, ff. 317-318; AHN, Consejos, lib. 1, f. 59.

²⁰ AHN, Consejos, lib. 1, f. 60v.

²¹ El despacho con el nombramiento y presentación de Pérez de Ayala para la mitra de Valencia se envía a Roma desde Madrid el 7.7.1564 (AHN, Asuntos Exteriores, Santa Sede, leg. 1, f. 319), junto con la carta credencial para Su Santidad (*ibid.*, ff. 320-321).

ducados para el doctor Andres de Luzon, clerigo presbitero de la orden de Sanctiago, mi capellan, como os deueis acordar y lo podreis ver por el despacho que entonçes se os embió desde Monçon o Barcelona. Y porque el dicho doctor Luzon no ha podido sacar sus bullas de la dicha pension hasta agora, que prouee del dinero necessario para ellas, os encargamos que hableis sobrello a Su Sanct^d. de mi parte y le suppliqueis mande hazer al dicho Luzon la gracia de la composicion, attento que es religioso, pobre, mi capellan y benemerito, y que a los tales, assi Su Sanct^d. como sus predecesores, han acostumbrado hazer las semejantes gracias, que en Luzon sera esta bien empleada, y yo, por ser mi criado, la recibiré en ello de Su Sanct^d. y de vos mucho plazer en que se la procureis y fauorezcáis la expedicion de las dichas sus bullas, de manera que se le traygan con breuedad. De Madrid a XXVIII de nouiembre M.D.LXVI. (*Debajo, autógrafa*) Yo el Rey. (*Debajo, autógrafa*) Gab. de Çayas²².

Antonio Barba, en carta dirigida Zayas fechada en Roma el 17.9.1567 (recibida el 7 de octubre), escribía lo siguiente:

Los *negocios* de Arias Montano, Luzon y Tores se han acabado y sin composicion, y se embian los despachos, y yo he despachado solas las bullas de Luzon que seran con esta, para que v. m. se las mande dar, y la quenta yrá con otro, que no tengo *tiempo* para verla, y no la quiero embiar como me la acaban de dar, sino muy bien vista, y deuerme ha dineros; quando la embíe, le screuire, que agora no ay *tiempo*²³.

En el caso de Luzón concurría el mismo inconveniente de ser clérigo santia-guista, pero su pensión, como vemos, no era fruto de una renuncia o cesión de otro, como sucedía con AM.

No fue esa la única pensión eclesiástica que percibió Andrés de Luzón. Con fecha de 19 de diciembre de 1569 el rey concede al doctor Luzón otra pensión de 150 ducados sobre el obispado de Jaén²⁴. En febrero de 1576 Luzón recibe una nueva pensión de 200 ducados sobre la mitra de Cartagena²⁵.

²² AHN, Ministerio de Asuntos Exteriores, Santa Sede, leg. 2, f. 27 (doc. original remitido al embajador; en el sobrescrito, parcialmente deteriorado, en la secretaría de la embajada se ha escrito: «<An>dres de Luzon [...] expidióse sin cedula [...]»). Hay copia de este despacho en AGS, Estado, leg. 901, f. 110 (parece el borrador, a juzgar por algunas tachaduras; deja un espacio en blanco en el día de la fecha; al comienzo, en el margen izquierdo, se lee: «en limpio»; al dorso: «Al comendador mayor de Castilla. De Madrid a 29 [*sic*] de nouiembre 1566. Sobre la pension del maestro Luzon») y en lib. 76, f. 16r.

²³ AGS, Estado, leg. 905, f. 97; cf. González Carvajal 1832: doc. n.º 14. Pero, en la postdata de la misma carta, Barba escribe que ha habido algún problema con las bulas: «Las bullas han venido sin hazerse el proçesso. Dize el solicitador que no se despachan en pensiones del rey porque todos paganle a su modo. Si el doctor Luzon lo quisiere, embíeme la executoria, que yo la tornaré a embiar luego y entretanto notifique sus bullas, y el proçesso puede hazer el prouisor de Cartajena, pero mejor y más barato se embiará de aca en caso que lo quiera». El solicitador era Francisco Robuster.

²⁴ AHN, Consejos, lib. 1, f. 107r.

²⁵ AHN, Consejos, lib. 1, f. 392v.

Acerca del capellán Andrés de Luzón hemos encontrado además en AGS la siguiente noticia del año 1567 relativa al arcedianato de Ronda:

Tambien vera v. m. por lo que a su M^d. scriuo la difficultad que ha hauido en los despachos de Tores, Luzon y Arias Montano que agora se inuiian y cómo soy de parecer que ni por Treuiño ni por nadie no se pida composiçion... Y Luzon haura menester nueua dispensa para tener el arcedianazgo de Ronda que su M^d. le ha hecho merced. Y no se puede escusar dello por hauerse de hazer alla la colaçion, porque la difficultad es ser él regular y lo que el Conçilio sobre esto dispone. Yo bien creo que se la daran componiendola²⁶.

En noviembre de 1567 se publica la *Reformacion de los conventos de la Orden de Sanctiago*, de cuya edición se encargó nuestro doctor Luzón, como se desprende de sus propias manifestaciones en los preliminares de la obra²⁷.

Recordemos que el doctor Luzón tuvo gran familiaridad con AM, tal como se puede ver en la correspondencia de AM (véase Domínguez 2016, donde ofrecemos otros datos biográficos sobre Luzón).

Francisco Torés

Juntamente con el asunto de las ya citadas pensiones en favor de los capellanes santiaguistas Luzón y AM, Requesens solicitó al papa la concesión de una capellanía en la Iglesia de Toledo en favor de otro capellán real, el doctor Francisco Torés, que también era clérigo de la orden de Santiago y precisaba de la misma dispensa papal. La capellanía que se solicitaba para Torés correspondía a la capilla de Reyes Nuevos, una de las tres capillas reales de la catedral primada, junto con la de Reyes Viejos y la de la reina doña Catalina (esposa de Enrique III). La capilla de Reyes Nuevos estaba dotada con 25 capellanes y un capellán mayor (cf. AHN, Consejos, lib. 1, f. 88r). Felipe II obtuvo de Pío IV en 1561 que en lo sucesivo los reyes de Castilla pudieran hacer el nombramiento de los capellanes menores; la provisión del capellán mayor correspondió siempre a los reyes (Hidalgo Lucero, 1975: 413-414; sobre esa capilla puede verse también Lozano, 1716; Canabal, 2007).

²⁶ AGS, Estado, leg. 905, ff. 95-96, carta de Requesens a Zayas, Roma, 16 de septiembre de 1567, recibida el 6 de octubre.

²⁷ *Reformacion de los conuentos de la Orden de Sanctiago, instituyda por los Reyes Catholicos, de gloriosa memoria, con autoridad apostolica del Pontifice Alexandro, Papa Sexto, de felice recordacion, y mandada moderar e imprimir por la Catholica R. M. del Rey don Philippe Segundo, nuestro señor y administrador perpetuo de la dicha Orden*. Madrid, Pierres Cosin, 1567. En los preliminares encontramos dos epístolas de Luzón, la primera dirigida al rey y la segunda al Presidente del Consejo de Órdenes, don Fadrique Enríquez de Ribera, y a los miembros de dicho Consejo. Cf. Pérez Pastor (1891: n.º 11).



Pues bien, Felipe II había encargado a Requesens la solicitud en favor de Torés en un despacho remitido desde Madrid el 18 de noviembre de 1566, en el que, entre otras cuestiones²⁸, mandaba a su embajador que plantease ante el papa, en relación con la Orden de Santiago, «que los clérigos doctos graduados religiosos de la dicha orden siruiessen tambien en calongias cathedrales, doctorales y magistrales y en las demas dignidades que para hombres de letras estan jnstituydas en otras partes e yglesias fuera de la dicha orden», y lo mismo los freiles de Calatrava y de Alcántara²⁹. Y un poco más adelante le hace este encargo concreto:

Ya conosceis a Francisco Tores, mi capellan, clérigo de la Orden de Sanctiago, que milita debaxo de la regla de Sanct Augustin, como sabeis. Hele nombrado, por la satisfacion que tengo de su persona, habilidad y sufficiencia, para vna capellania de la capilla de los Reyes Nueuos que está fundada en la yglesia mayor de Toledo. Y porque no la puede tener sin dispensacion de Su Sanct^d., os encargo mucho que vos se la pidais en mi nombre, supplicandole que mande que no se le lleue composicion, como no se ha lleuado a otros religiosos a quien yo he dado pensiones y beneficios, y el Tores lo es tan bueno y pobre, y de tanta edad que sera en el bien empleada la *merced* y gracia que le hiziere Su Sanct^d. Y con esta yrá la copia del despacho que yo les he mandado dar de la dicha capellania, para que conforme a él se saque el de Su San^d., al qual direis cómo toda la renta della consiste en distribuciones³⁰ quotidianas, porque esto aprouechará para que lo conceda con menos dificultad.

Y añade el rey a continuación:

Y porque, como sabeis, de ordinario residen en mi capilla quatro clérigos religiosos de la Orden de Sanctiago y otros quatro freyles de Calatraua y Alcantara, de cada vna dos, y a las vezes más, a los quales todos doy pensiones y otros beneficios, que para tenerlos han menester dispensacion dessa Sancta Sede, si se pudiesse obtener facultad general y perpetua de Su Sanct^d. para que los tales puedan tener las pensiones, capellanias o beneficios que yo les diere, sin que cada vno dellos aya de pedir particular dispensacion, como agora se haze, sería para mí de mucho contentamiento, y assi os encargo que lo considereis, y pareciendoos que se podra salir con ello supplicareislo a Su Sanct^d. en mi nombre, pero si entendieredes que lo ha de negar,

²⁸ Así, el rey le plantea a su embajador la posibilidad de tratar con el papa que la Orden de Santiago pueda tener un obispo sufragáneo nombrado entre miembros de la Orden, cuya sede estaría en Mérida. Si el papa consintiera, el rey nombraría para ese cargo al prior de San Marcos de León, el licenciado Bernardino de Aller.

²⁹ Como se ha visto por los testimonios ya citados, Requesens trata reiteradamente con el papa esta cuestión a lo largo de 1567, y sin gran éxito, porque Su santidad guardaba con rigor el decreto que prescribía *dentur regularia regularibus et secularia secularibus*.

³⁰ Sobre esas distribuciones, por lo que se refiere a la capilla real de la corte, puede verse L. Robledo (2005: 144, 149).



sera mejor no pedirselo, y assi os lo remito para que vos, que teneis tan bien entendido lo de ay, y el tiempo que corre, hagais lo que más conuenga³¹.

Francisco Torés o Tores (llamado también por algunos Torez y otras veces, a nuestro juicio, erróneamente, Torres o De Torres) era natural de Tordesillas y había ingresado en el convento de Santiago de Uclés en el año 1548³². Torés, al parecer, tomó posesión de la citada capellanía de Toledo con fecha de 13 de noviembre de 1567 y falleció el 26 de agosto de 1584³³.

1.2. LA PENSIÓN DE AM SOBRE EL OBISPADO DE BADAJOZ

La pensión sobre el obispado de Cartagena no fue la única pensión eclesiástica que percibió AM. Además de las cantidades que le correspondían como capellán³⁴, AM recibe, ya desde el año 1569, 300 ducados anuales de las rentas del obispado de Badajoz³⁵.

En 1568 el obispo de Badajoz Juan de Ribera es promovido al arzobispado de Valencia (vacante por la muerte de Fernando de Loaces en 29.2.1568, quien, a su vez, había sucedido a Martín Pérez de Ayala), quedando vaca la sede de Badajoz. El 29 de julio de 1568 comunicaba el rey a Juan de Zúñiga la promoción de Diego de Simancas, obispo de Ciudad Rodrigo desde 1564, a la diócesis de Badajoz (al tiempo que nombraba para la diócesis de Ciudad Rodrigo al doctor Andrés Pérez, del Consejo de Inquisición)³⁶. Con dicha carta iba otra, fechada ese mismo día y recibida en Roma el 3 de septiembre, en la que el rey le comunicaba su nombramiento al propio Simancas (*vid.* Serrano y Sanz, 1905: 168). El rey ha querido adelantar la noticia a Zúñiga y al propio Simancas, que se encontraba por entonces en Roma, ocupado en el célebre proceso del arzobispo Carranza. La presentación oficial para el obispado de Badajoz se envía para Roma a mediados de octubre, como diremos más abajo, y llega allí en noviembre. Por parte de la Santa Sede, el traslado de Simancas a Badajoz se ratifica en bula de 3 de diciembre.

³¹ AGS, Estado, leg. 901, f. 206 (es borrador).

³² AHN, Sec. Cod. 236 B, f. 179v.

³³ Estos últimos datos son asignados a un Francisco de Torres en la obra de L. Hidalgo Lucero (1976). Agradecemos esta indicación a D. Alfredo Rodríguez González, técnico del Archivo Capitular de la Catedral de Toledo. La fuente que citamos en la nota anterior dice, en cambio, que Torés murió un 8 de septiembre. Por otra parte, conocemos al organista Francisco Tores, clérigo, que estuvo al servicio del cardenal Tavera, arzobispo de Toledo, entre 1536 y 1545 (J. Moll, 1951: 161-162) y que en 1546 concurrió a una oposición a una plaza de organista en la catedral de Sigüenza (Jambou, 1977: 91).

³⁴ J. Gil (1998: 22), L. Robledo (2005: 146).

³⁵ J. Gil (1998: 22) menciona esta pensión, pero no aclara cuándo se le concedió a AM.

³⁶ AHN, Ministerio de Asuntos Exteriores, Santa Sede, leg. 1, f. 219; copia en AHN, Consejos, lib. 1, f. 101r.

Recordemos que el embajador Luis de Requesens está ausente de Roma entre enero y septiembre de 1568. Requesens hubo de venir a España a comienzos de 1568 por orden de Felipe II. El 12 de febrero ya está en Madrid (cf. L. Serrano II: n.º 133). Previamente había sido enviado a Roma su hermano Juan de Zúñiga para hacerse cargo de la embajada de forma interina (instrucción para Zúñiga en AGS, Estado, leg. 904, f. 123-124; cf. L. Serrano, *ibid.* n.º 105; Tellechea, 2004: n.º 153); ambos hermanos se habían encontrado en Italia; Zúñiga llega a Roma el 20 de enero (L. Serrano, *ibid.*, n.º 128). El motivo de la venida de Requesens a España fue su nombramiento como lugarteniente de don Juan de Austria, que había sido nombrado capitán general de la mar (*vid.* nombramientos en CODOIN 3, 304-309). Requesens pasa a formar parte del Consejo de Estado. Con fecha 31.7.1568 el rey manda a Requesens que regrese a Roma, adonde llega a comienzos de septiembre. En sus cartas del año 1568 Juan de Zúñiga se queja de que el rey le escribe pocas veces y se siente algo marginado. Insiste una y otra vez en que, para tener la consideración que en Roma merece, debe recibir cuanto antes el título de embajador (véase CODOIN 97). Juan de Zúñiga fue confirmado como embajador ordinario con fecha de 2 agosto de 1568³⁷. Su hermano Requesens siguió despachando algunos asuntos en la embajada hasta el 20 de marzo de 1569, fecha en que sale de Roma (March, 1950: 138-150).

El 12 de octubre de 1568 el rey escribe a Luis de Requesens, que ya había regresado a Roma (había llegado allí, como hemos dicho, a primeros de septiembre), y a Juan de Zúñiga, para comunicarles la presentación de los nuevos obispos de Badajoz (Diego de Simancas) y de Ciudad Rodrigo (Andrés Pérez) y las pensiones que se han cargado sobre dichas mitras. Por lo que respecta a la diócesis de Badajoz, el rey ha decidido cargarla con 4100 ducados de nueva pensión y repartirlos a las personas siguientes:

Al licenciado Alonso de Santillan, presidente de la *nuestra* Audiencia y Chancillería de Valladolid, doss mill ducados; a don Juan Manrique de Lara, hermano del duque de Najara, quatroçientos ducados; a Hernando de Vega, del *nuestro* Consejo de la General Inquisicion, otros quatroçientos; a don Francisco Sarmiento, oydor de Rota en esa corte, trezientos ducados; a *Arias Montano*, nuestro *cappellan*, *freyle de la Orden de Santiago*, otros trezientos; a Diego de Atiença, hijo del licenciado Atiença, del *nuestro* Consejo, dozientos ducados; a vn [*espacio en blanco*] hijo del dotor Carrillo, alcalde que fue de *nuestra* cassa y corte, otros dozientos; a vn hijo

³⁷ AGS, Estado, leg. 908, f. 1: Despacho que se envió a don Juan de Zúñiga para el cargo de embajador en Roma, a 2 de agosto de 1568. En él leemos: «por la presente os elijo y nombro por mi embaxador ordinario en essa corte romana para que residais en ella como tal nuestro embaxador ordinario». Ese nombramiento le llega a Zúñiga el 13 de septiembre (AGS, Estado, leg. 906, f. 81, Zúñiga al rey, 16.9.1568). Cf. L. Serrano, II, n.º 188; Tellechea, 2004: n.º 180, carta de Felipe II a Pío V, 2 de agosto; CODOIN 37, 344, carta del rey al duque de Alba, 16 de agosto.



del licenciado Contreras, regente de la *nuestra* Audiencia de los Grados de Sevilla, dozentos ducados; y a otro hijo de el licenciado Melchior de León, juez que fue de la dicha Audiencia –de cuyos nombres se os embiará después vna memoria firmada de Erasso–, cient ducados, con que se cumplen los dichos quatro mill y ciento³⁸.

Como podemos ver, a AM se le concede en 1568 una nueva pensión eclesiástica, esta de 300 ducados, sobre las rentas de la mitra de Badajoz. Como los demás agraciados, AM empezaría a percibir esa pensión desde que el obispo empezase a disfrutar de las rentas de su mitra; Simancas recibe el nombramiento papal el 3 de diciembre y toma posesión el 25.3.1569. Esta nueva pensión de AM posiblemente deba entenderse como una gratificación relacionada con su condición de capellán real³⁹, sin olvidarnos de los nuevos cometidos que en marzo de 1568 encargaba el rey a AM al enviarlo a Flandes. Sin duda el secretario Gabriel de Zayas y el propio rey tenían un interés particular en concederle esa gratificación.

De la gestión de esta nueva pensión de AM ante la Santa Sede parece que se ocupó el nuevo embajador Juan de Zúñiga, a juzgar por el agradecimiento que más tarde le manifiesta AM.

³⁸ AHN, Ministerio de Asuntos Exteriores, Santa Sede, leg. 2, f. 233 (despacho original enviado a la embajada en Roma, con firma autógrafa del rey y de Eraso). Hay copia de ese despacho en AHN, Consejos, lib. 1, ff. 101v-102r. Se recoge allí también (f. 102r) copia de la correspondiente carta del rey para Su Santidad, fechada el 16.10.1568.

³⁹ Felipe II concedió pensiones a numerosos miembros de la capilla real. Por citar solo a algunos amigos de AM que tenían esa misma condición de capellanes reales, señalaremos que en 1558 se concedía a fray Jerónimo Treviño, de la orden de Calatrava, una pensión de 200 ducados sobre la mitra de Toledo (AHN, Consejos, lib. 1, f. 13r), en 1567 otra de 150 ducados sobre Cartagena (*ibid.*, f. 92r), y otra por igual cuantía sobre Jaén en 1569 (*ibid.*, f. 107r); en 1567 se concedía una pensión de 500 ducados a Luis de Rojas sobre Cartagena (*ibid.*, f. 92r); a Luis Manrique una pensión de 800 ducados en 1562 sobre Cuenca (AHN, Asuntos Exteriores, Santa Sede, leg. 1, f. 163r; AHN, Consejos, lib. 1, f. 47r; pensión no mencionada por Cloulas), otra de 500 ducados en 1567 sobre Málaga (AHN, Consejos, lib. 1, f. 92r) y otra de igual cuantía en 1583 sobre Santiago de Compostela (AHN, Consejos, lib. 2, f. 179v); a Jan Mofflin, capellán flamenco de misas rezadas, en 1569 una de 150 ducados (AHN, Consejos, lib. 1, f. 105v) y otra de igual cuantía en 1582 (AHN, Consejos, lib. 2, f. 172v), ambas sobre el arzobispado de Sevilla (sobre esos capellanes véase asimismo L. Robledo *et al.*, 2000). Véase además Cloulas (1968: 133-135), donde se citan otros muchos casos. Téngase en cuenta el elevado número de capellanes que formaban parte de la capilla real de la corte en esta época. Según L. Robledo (1988: 254), en 1562 esa capilla real contaba, solo en lo que se refiere a personal eclesiástico, con un capellán mayor, el limosnero, 10 capellanes de coro (de misas rezadas y cantadas), predicadores y 202 capellanes de honor (véase también, entre otros, Virgili 1988). Ese número de capellanes de honor fue, no obstante, descendiendo con el paso del tiempo. Una relación nominal de los miembros de la capilla puede verse en la valiosa obra colectiva dirigida por Martínez Millán y Fernández Conti (2005: vol. II, 521 ss., 566 ss.; no vemos allí a nuestro Torés). Sobre la capilla real en esta época conviene ver Robledo (1998, 1999, 2001 & 2005); Robledo *et. al.* (2000); Negredo (2000); Pizarro (2005).

En la correspondencia de AM hay un par de alusiones a las bulas de su pensión. Hasta ahora se ha creído que AM se refería a la pensión del arzobispo Ayala. Nosotros creemos que se refiere a la pensión sobre el obispado de Badajoz, entre otras razones, porque semejante retraso en la expedición de las bulas de la pensión sobre la mitra de Cartagena (desde septiembre de 1567 hasta principios de 1569) no está justificado por ningún documento.

En carta del 28 de febrero de 1569 AM agradece a Zayas sus gestiones en el asunto de su pensión y le pide que avise a su «hermano» Diego Díaz Becerril para que pague lo que cuesten las bulas; añade que escribirá al embajador Zúñiga para manifestarle también su gratitud:

Beso a v. m. por el auiso del despacho de Roma. Bien sé que en todas las cosas de honor o facultad mia no tengo que pensar dónde se podran procurar. Dé Dios mucha vida a v. m., que no he yo menester más para todo [...]. Mande v. m. auisar a mi hermano Diego Diaz de lo que cuestan las bullas, porque luego lo embiará o pagará donde se le mandare. Yo escriuire de aquí a don Juan de Çuñiga dandole las gracias por mí parte y reconociendo a v. m. por autor de todo (ed. Domínguez 2016: n.º 26)

Y en carta del 6 de abril del mismo año AM comunica a Zayas que ha recibido el aviso de la expedición de las bulas y copia del breve papal, cuyos términos elogia:

El auiso de la expedicion de las bullas de mi pension y la copia del breue recibi. De todo doy muchas gracias a Dios y reconozco a v. m. por ministro suyo y autor mio, y espero en la diuina misericordia que no se arrepentira v. m. de lo que por mí haze. El breue es cumplido y superabundante, porque Su S.^a y el buen embaador responden bien al desseo de v. m.; que sin el breue bastaran las bullas con vna mencion en ellas de mi militia, y vna adiection, *in quo tecum dispensamus* (ed. Domínguez 2016: n.º 30).

Se trata, pues, de la nueva pensión sobre el obispado de Badajoz. Está por hacer un estudio de las relaciones de AM con el nuevo obispo de Badajoz (1568-1578), el cordobés Diego de Simancas⁴⁰, al que AM ya conocía, pues ambos habían

⁴⁰ Diego de Simancas (Córdoba 26.1.1513-Zamora 16.10.1583) pertenecía a una familia oriunda de Simancas y otros pueblos de Castilla. Sus padres se habían trasladado a vivir a Córdoba, con un tío de su madre que era arcediano de Córdoba. Junto con su hermano Juan, Diego fue enviado a estudiar a Valladolid. Allí comenzó los estudios de Derecho, que prosiguió en Salamanca, donde estuvo nueve años. Ingresó luego en el Colegio de Santa Cruz de Valladolid, y en la Universidad de Valladolid regenta unos años la cátedra de Código y más adelante la de Vísperas de Leyes; en el tercer año de estancia allí, se graduó de licenciado y doctor en Leyes. Al ser nombrado oidor de la Chancillería de Valladolid (1548), dejó su cátedra y también el Colegio de Santa Cruz, en el que había estado nueve años. Fue oidor de Valladolid durante diez años y medio. Protegido por el inquisidor general Fernando de Valdés, en abril del fatídico año 1559 Simancas pasó a formar parte del Consejo de Inquisición, en el que estuvo hasta 1565. En agosto de 1559 era detenido y encarcelado



coincido, por ejemplo, en el Concilio Provincial Compostelano, al que Simancas asistió como obispo de Ciudad Rodrigo⁴¹. Al trasladarse a Roma el proceso contra el arzobispo Carranza, en noviembre de 1566 el rey designó a Simancas entre el grupo de personas que debían representar en Roma los intereses de la Inquisición española en el citado proceso. En recompensa a sus servicios en Roma, en 1568 el rey lo presentaba para el obispado de Badajoz; se despacharon las bulas el 3.12.1568 y la toma de posesión (a través del provisor el licenciado Luis Picado) tuvo lugar el 25.3.1569. En alguna ocasión el propio Simancas escribe sobre las rentas de este

el arzobispo de Toledo, Bartolomé Carranza. Los consejeros doctor Simancas y licenciado Cristóbal Fernández de Valtodano (nombrado obispo de Palencia en 1561) fueron designados por Valdés jueces subdelegados del proceso de Carranza, y, tras la recusación de Valdés (febrero de 1560), el rey nombró en marzo de 1561 juez de la causa a Gaspar de Zúñiga y Avellaneda, tío carnal de Luis de Requesens, a la sazón arzobispo de Santiago (y desde 1569, de Sevilla, sucediéndole el citado Valtodano en la sede de Santiago, cf. M. R. Pazos, 1946: I, 19 ss.). En agosto de 1564, tras haber sido promovido en junio Diego de Covarrubias, obispo de Ciudad Rodrigo, a la diócesis de Segovia (vacante tras el traslado de Pérez de Ayala a la mitra de Valencia), el rey nombró a Simancas para la diócesis de Ciudad Rodrigo (puede verse copia del nombramiento, fechado en 3.8.1564, en AHN, Consejos, lib. 1, f. 68r) y fue consagrado obispo en Valladolid el día primero de abril de 1565. Asistió luego Simancas como obispo sufragáneo al Concilio Provincial de la archidiócesis de Santiago de Compostela, celebrado en Salamanca entre septiembre de 1565 y abril de 1566. Después de la conclusión del Concilio, Simancas recibió del rey el encargo de visitar la Universidad de Salamanca. En 1566 el nuevo papa Pío V mandó que fuese trasladado a Roma el reo Carranza y su proceso, y Valdés fue forzado a cesar en su cargo de inquisidor general, para el que fue nombrado en septiembre de 1566 Diego de Espinosa. Por orden del rey, Simancas, a su pesar, formará parte de la delegación enviada a Roma para estar presente en dicho proceso. Al frente de la diócesis civitatense quedará el licenciado Luis Picado, como provisor y vicario general. Salió Simancas de Ciudad Rodrigo el 29 de enero de 1567, yendo por su Córdoba natal a Cartagena, y a finales de abril la citada delegación, junto con Carranza (que habían salido de Valladolid el 5 de diciembre de 1566), partía de allí con las galeras que llevaban al duque de Alba a Flandes (L. Serrano, 1914: II, 97); llegados a Génova, Alba siguió su camino y Simancas y sus acompañantes llegan a Roma a finales de mayo. Carranza es recluido en el castillo de Sant' Angelo (L. Serrano, *ibid.*, pp. 124-125). Estando Simancas en Roma ocupado en el proceso, el 29 de julio de 1568 el rey le comunica su nombramiento para el obispado de Badajoz (vacante por promoción de Juan de Ribera al arzobispado de Valencia). En junio de 1578 Simancas será promovido a la mitra de Zamora, ciudad en que falleció en 1583.

Simancas dejó escrita una autobiografía, harto complaciente con su persona, en la que ofrece muchas noticias de gran interés (fue editada por Serrano y Sanz, 1905: 151-210). Sobre Simancas puede verse, además, entre otros, González Dávila (2000), Solano de Figueroa (2013: 510-519), Martínez Millán & De Carlos Morales (1998: 306, 481-483), J. I. Martín Benito (en VVAA, *Episcopologio civitatense*, 2010: 203-205); nada nuevo aporta a la biografía de Simancas el estudio de Bermejo Cabrero, 2004 (erróneamente se sitúa allí la muerte de Simancas en 1573); y sobre el proceso de Carranza, Menéndez Pelayo, II: 7-73; Tellechea, 1962-1981 & 1968. En relación con el presente estudio, es de especial interés el trabajo de Tellechea, 1978, con importante documentación que sirve de complemento a la autobiografía del obispo.

⁴¹ Añadimos otro dato significativo, en este caso relacionado con Martín Pérez de Ayala, gran protector de AM. Habiendo sido nombrado Ayala en 1560 para visitar el Consejo de Órdenes, a la sazón en Toledo, y teniendo necesidad de un jurista, Ayala solicitó y obtuvo la colaboración de Diego de Simancas.



obispado (Serrano y Sanz, 1905: 187). Simancas permaneció en Roma hasta el término del proceso contra Carranza en 1576, a pesar de sus deseos, manifestados reiteradamente, de venir a gobernar su diócesis (cf. Serrano y Sanz, 1905: 171 ss.; Tellechea, 1978). Durante los ocho años en que, contra su voluntad, permaneció en Italia, Simancas mantiene estrecho contacto, entre otros, con el embajador Juan de Zúñiga. AM volverá a encontrarse con Simancas con ocasión de sus dos estancias en Roma, en 1572 y en 1575-1576. Entre 1573 y 1575, sin duda por mediación de AM, Plantino publica varias obras del obispo de Badajoz⁴², quien con esta actividad entretenía su estancia en Roma, que se alargaba más de lo previsto por la inacabable causa de Carranza, cuyo final no llegó hasta el 14 de abril de 1576, al que siguió la muerte del arzobispo el día 2 de mayo. Curiosamente, en junio de 1576, nuestro AM hará su viaje de regreso a la península en la comitiva del obispo Simancas, formada, según cuenta el propio prelado, por 44 personas; en Barcelona el obispo pasó a Mallorca y de allí, por Cartagena, hasta Córdoba, antes de dirigirse a su diócesis de Badajoz, donde entraba el 18 de noviembre. No encontramos ninguna mención de AM ni de la Biblia Políglota en la autobiografía del obispo Simancas, en la que este prelado ególatra solo parece estar atento a lo que concierne directamente a su propia persona y a sus méritos. Diego de Simancas era, sobre todo, un hombre de leyes. Posiblemente, aunque no lo manifestase, AM sintiese más simpatía por el dominico Carranza que por el inquisidor Simancas.

1.3. PERCEPCIÓN DE LAS PENSIONES

Por lo que respecta a la percepción de las pensiones eclesiásticas por parte de AM, podemos añadir un par de consideraciones. Por una parte, hay que decir que las pensiones existen a partir de la fecha de expedición de las bulas que crean tales pensiones, y, por tanto, las curias diocesanas autorizan el pago regular de dichas pensiones a contar desde la citada fecha. Por otro lado, las pensiones son fijas y se perciben siempre en numerario (Hermann, 1988: 165).

Con frecuencia el pago de esas pensiones se lleva a cabo con gran irregularidad por parte de los obispos correspondientes. En más de una ocasión vemos a AM quejarse del retraso con que habitualmente cobraba dichas pensiones.

⁴² En primer lugar, sendas reediciones de *Enchiridion iudicum violatae religionis ad extirpandas haereses* (1573, con aprobación de AM fechada en Roma, 24.7.1572) y de *Collectaneorum de re publica libri IX* (1574); además, las nuevas obras *De episcopis iuris peritis opusculum* (1574, con aprobación de AM, Sebastianus Baer Delphius y el obispo Sonnius, fechada en Amberes, 29.9.1573), *Liber disceptationum, in quo de primogeniis Hispaniae... disputatur* (1575, con aprobación de AM, Amberes 24.1.1575; el 28 de marzo Plantino envía todos los ejemplares de esta edición a la casa donde vivía AM en Amberes) y *De dignitate episcoporum summarium* (1575, con aprobación de AM y Henricus Zibertus Dunghaeus, Amberes 28.9.1574). Bajo el nombre de Diego Velázquez publicó también Simancas en la imprenta de Plantino su *Defensio Toletani Statuti* (1573, nueva ed. 1575). Para el detalle, véase L. Voet, t. v, n.º 2212-2216 y 2422-2423.

2. EL MEMORIAL DE 1567

2.1. TRANSMISIÓN DEL TEXTO

Del texto del memorial de AM solo conocemos la copia conservada en el Archivo General de Simancas (AGS), Secretaría de Estado, legajo 905, f. 86. No es autógrafa ni, como se ve, lleva firma ninguna. González Carvajal (1832: doc. n.º 17) publicó este *Advertimiento*, aunque, siguiendo su costumbre, no identifica el correspondiente legajo del AGS. Por algunas discrepancias (poco significativas) que señalamos en nuestro aparato crítico, creemos que aquel gran estudioso de AM tal vez pudo manejar otra copia de este memorial, que nosotros hasta ahora no hemos podido localizar.

2.2. DATACIÓN

De los datos que conocemos y que han sido expuestos más arriba, podemos deducir que AM redactó el presente *Advertimiento* el día 2 o el 3 de septiembre de 1567. Esta última es la fecha en que se envía el memorial desde Madrid para Roma, según consta en el propio documento. Ciertamente pudo ser redactado el día anterior, en que se reciben en la corte las cartas de Requesens y de su secretario Antonio Barba que parecen haber provocado la redacción de este memorial. En el año 1567 AM residió habitualmente en la corte (véase Domínguez 2016: Apéndice 1). El *Advertimiento* llegó a la embajada de España en Roma el 24 de septiembre (AGS, Estado, leg. 905, f. 117).

Advertimiento de Arias Montano sobre su pensión

Madrid, 2-3 de septiembre 1567

Archivo General de Simancas,
Estado, leg. 905, f. 86

1 Don Martin de Ayala⁴⁴, arzobispo de Valençia, siendo obispo de Segouia y viniendo del Conçilio⁴⁵ el mes de abril del año de 1563⁴⁶, con beneplacito de Su Mag^d.

⁴³ En su edición, como de costumbre, González Carvajal moderniza y altera las grafías por doquier. No señalamos en nuestro aparato crítico esas discrepancias de orden gráfico. En nuestra edición de este *Advertimiento*, como en otros textos citados a lo largo del presente estudio, prescindimos de la acentuación, salvo cuando tiene un valor diacrítico. Insistimos en que el documento que publicamos no es autógrafo; los usos gráficos del copista no siempre se corresponden con los de AM, que conocemos bien.

⁴⁴ Martín Pérez de Ayala (Segura de la Sierra, Jaén 14.11.1504-Valencia 5.8.1566) es un personaje importante en la trayectoria biográfica de AM. Después de cursar los estudios de Artes en Alcalá y siendo ya bachiller, ingresa en 1525 en la Orden de Santiago en Uclés. En 1528 pasó a Salamanca para estudiar allí Teología, pero, transcurrido solo un curso, volvió a Alcalá, donde obtiene la licenciatura y el magisterio en Artes (1529) y donde completa los estudios de Teología (1529-1532). En 1532 pasa a la Universidad de Granada para ocupar primero una cátedra de Artes y unos años después una de Teología. Allí se licenció y doctoró en Teología (1538). En recompensa a sus servicios, Carlos V lo presentó en 1548 para la mitra de Guadix; fue preconizado el 16.5.1548 y consagrado en Milán en 30.9.1548. Gobernó dicha diócesis hasta 1560, en que fue trasladado a la mitra de Segovia (preconizado en 17.7.1560, no hizo su entrada en la ciudad hasta 12.7.1561). Finalmente, tras su regreso de Trento, en mayo de 1564 Felipe II lo nombró para ocupar la sede de Valencia (presentado ante la curia romana en despacho fechado en Madrid en 7.7.1564, preconizando el 6.9.1564, tomó posesión mediante procurador el 26.12.1564, pero no hizo su entrada en Valencia hasta el 23.4.1565). Ayala nos dejó una autobiografía (publicada por primera vez por M. Serrano y Sanz, 1905: 211-238), que debe completarse con otras fuentes. Sobre Pérez de Ayala sigue siendo fundamental el estudio de Gutiérrez, 1951: 774-792. Véase también D. Colmenares, 1637: 522-535 (=1847: vol. III, 131-154); C. Gutiérrez, 1966 y su artículo sobre Pérez de Ayala en DHEE.

⁴⁵ Martín Pérez de Ayala participó en las tres etapas del Concilio de Trento, la primera como teólogo imperial y las otras dos como obispo. En marzo de 1562 por orden del rey partió de su diócesis de Segovia para Trento, adonde llegó a mediados de mayo. De su séquito, integrado por más de 30 personas, formaba parte nuestro teólogo AM. Una semana después de la conclusión del Concilio (clausurado el 4.12.1563), Ayala salía de Trento para España. Permaneció algún tiempo en Milán y más en Génova, de manera que no llegó a Barcelona hasta finales de febrero de 1564. En Barcelona se encuentra con el rey Felipe II. De allí Ayala salió para Valencia para recoger su equipaje que había llegado a Alicante y el 25 de abril ya estaba en Segovia. Poco tiempo después el rey lo presenta para la mitra de Valencia, vacante por el inesperado fallecimiento del arzobispo Acisclo Moya de Contreras (m. 3.5.1564) en el monasterio de Montserrat, en su viaje de regreso de Trento, solo unos días después de que su sobrino Pedro Moya de Contreras tomara posesión de la diócesis de Valencia como procurador suyo (C. Gutiérrez, 1951: 35).

⁴⁶ En realidad, 1564 (posible errata del copista). Ayala tiene un primer encuentro con el rey el día 1 de marzo y luego otros, junto con otros preladados, para tratar sobre el Concilio (Serrano y Sanz,



como patron de las Iglesias de España⁴⁷, hizo resignación⁴⁸ de dozientos ducados⁴⁹ que tenía de pensión sobre el obispado de Cartagena⁵⁰ en fauor del doctor Arias Montano, clérigo de la Orden de Sanctiago, capellan de Su Mag^d., attento que en el dicho Conçilio hauia dado la muestra de sus estudios y erudiçion, de que pueden dar testimonio todos los que alli se hallaron⁵¹, y porque él desseaua que el dicho Arias Montano siruiesse a la Iglesia catholica empleandosse en los dichos sus studios y facultades que Dios ha sido seruido de darle⁵², y para esto era neçessario subsidio temporal, por ser el dicho doctor muy pobre, hauiendo gastado su hazienda en treinta y quatro años de estudio⁵³, que ha proseguido en diuersas partes y vniversidades⁵⁴.

1905: 235). Como ya hemos dicho, Ayala reitera por entonces al rey en Barcelona la petición que le había hecho el año anterior desde Trento. De acuerdo con la documentación conservada en Simancas, esta nueva petición se habría producido en el mes de marzo, no en abril (González Carvajal, 1832, doc. n.º 7: «Memorial de los que piden pensiones consultado con S. M. en Barcelona a 16 de marzo de 1564»). Tampoco en esta ocasión el rey tomó ninguna decisión sobre la petición de Ayala. Este escribe: «Tratando los negocios que su Majestad mandó, unos se resolvieron y otros se remitieron para Madrid» (Serrano y Sanz, 1905: 235). Como ya hemos señalado, durante esa estancia del rey en Barcelona, con fecha de 23.3.1564 se solicitan a Roma las bulas de la pensión del capellán Andrés de Luzón, entre otros, sobre la mitra de Valencia.

⁴⁷ Alusión al derecho de patronato o patronazgo de la Corona (*vid.* Hermann 1988: 41 ss.). Una de las manifestaciones de ese derecho era la facultad del rey para designar no solo a los nuevos prelados, sino también a las personas que se beneficiaban de las pensiones que se cargaban sobre las rentas de las diócesis (y que podían suponer, habitualmente, hasta un tercio o la cuarta parte de las rentas líquidas). Posteriormente el papa expedía las correspondientes bulas, por las que se concedía la autorización canónica para poder percibir dichas pensiones. Estos asuntos del Patronato Real pasaban por la Cámara de Castilla, y en particular por las manos de su secretario, cargo que desde 1561 desempeñaba Francisco de Eraso (*cf.* Martínez Millán y De Carlos Morales, 1998: 304-305).

⁴⁸ Las pensiones sobre una mitra pueden asignarse a particulares o a instituciones (en el siglo XVI estas últimas tienen menos importancia). Las pensiones concedidas a particulares tienen carácter vitalicio: quien recibe esa merced, no puede ser desposeído de la pensión, pero puede resignarla libremente (Cloulas, 1958: 108).

⁴⁹ Una pensión, como se ve, bastante modesta.

⁵⁰ El obispado de Cartagena, con 24.000 ducados de renta anual en 1557, se situaba entre las mitras más ricas. Al pasar de Segovia a Valencia, la situación económica de Ayala mejoraba notablemente: en la citada fecha las rentas anuales de Valencia se tasaban en 30.000 ducados, las de Segovia en la mitad (Escandell Bonet, 1970: 68).

⁵¹ Sobre los detalles de esa participación de AM en el Concilio, remitimos a la exposición de C. Gutiérrez (1951: 180-181).

⁵² Ayala, tanto por la pertenencia de AM a la Orden de Santiago como por haber conocido bien sus grandes cualidades personales, asumió el papel de protector de AM, llevándolo consigo a Trento y después resignando en su favor esa pensión sobre el obispado de Cartagena. AM siempre manifestó su reconocimiento y afecto hacia este prelado (*cf.* Domínguez, 2016: carta n.º 30).

⁵³ La cifra es, evidentemente, exagerada, pues incluiría hasta los estudios primarios. En 1567 AM contaba con unos 40 años (y con tres años menos, si tomamos como referencia esa fecha de abril de 1564).

⁵⁴ Al menos, en la de Sevilla y en la de Alcalá de Henares, y tal vez también en la de Salamanca (Domínguez, 2013). Si se confrontan estas líneas de AM con las citadas cartas de petición



2 Su Mag^d. tuuo por bien esto y a la sazón era sede vacante el obispado⁵⁵.
3 Y no se le dio la çertifiçation y credito de parte de Su Mag^d. al dicho doctor (por impedimentos de los offiçales que se lo hauian de dar, attento a que no perjudicaua a su derecho darse tarde o temprano)⁵⁶ hasta el año passado de 66, que por mano del se<c>retario Erasso⁵⁷ se despacharon los reccados para Su Sanct^d., juntamente con otra nueua resignaçion⁵⁸ del dicho arçobispo de Valençia fecha en el mes de abril del dicho año passado⁵⁹, entendiendo Su Mag^d. que, por hauerle sido hecha

enviadas por Pérez de Ayala al rey y a Eraso en junio de 1563 y con el memorial de los que solicitaban pensiones fechado en Barcelona en marzo de 1564 (González Carvajal, 1832: docs. n.º 5, 6 y 7), se observará que AM omite algún detalle (había otros posibles candidatos a esa pensión) y que encarece, como es natural, sus propios méritos.

⁵⁵ El 23 de marzo de 1563 había fallecido el prelado, de origen portugués, Esteban Fernández de Almeida, que primero había sido obispo de Astorga, después de León y desde 1546 de Cartagena. Almeida había participado en la segunda etapa del Concilio de Trento. Su sucesor, el extremeño Gonzalo Arias Gallego (que era obispo de Gerona desde 1556), no fue preconizado como obispo de Cartagena hasta el 22.8.1565, tomando posesión de la diócesis en abril de 1566; ocupará esta sede hasta su muerte el 28.4.1575. Arias Gallego había participado en la última etapa del Concilio de Trento, adonde llegó el 31.12.1561. Regresó a su sede de Gerona el 5.3.1564 (cf. Díaz Cassou, 1895: 87-92; C. Gutiérrez, 1951: 148-150 & 1022; Olivares, 2003: 55-56). En ese tiempo en que estuvo vacante la sede de Cartagena, concretamente el 14 de julio de 1564, se creó el nuevo obispado de Orihuela, cuyo primer titular fue el maestro Gregorio Gallo, catedrático de Biblia en Salamanca desde 1540 (Carrasco, 2001; Gutiérrez, 1951: 540-546).

⁵⁶ Como se ve, AM descarga al monarca de toda responsabilidad en el retraso de la tramitación de esa pensión. Es conocida la *prudencia* del rey a la hora de tomar decisiones. Por otro lado, hubo una circunstancia que sin duda contribuyó a que se demorase tanto el envío de los papeles a Roma: la ausencia del embajador Requesens de Roma desde finales de agosto de 1564 hasta el 21 de diciembre de 1565, fallecido ya Pío IV (cf. Morel-Fatio, 1905: 241-244; March, 1950: 64-85). En enero de 1566 es elegido, con gran alegría de Requesens, el nuevo papa Pío V (Antonio Ghislieri, que como fraile dominico tomó el nombre de Michele di Alessandria y fue después conocido como cardenal Alessandrino, como lo será luego su sobrino nieto el también dominico Michelle Bonelli, al que Pío V hizo cardenal en 1566). De manera que este asunto de la pensión de AM se va a tratar ante Pío V y con Requesens ya de nuevo en Roma. En mayo de 1566 se cursa desde Madrid la correspondiente petición de la pensión en favor de AM.

⁵⁷ El poderoso secretario real Francisco de Eraso (m. Madrid, 8.12.1570), afín al llamado «partido ebolista», quien por entonces ya había perdido buena parte de su influencia, aunque permaneció en su cargo como secretario hasta su muerte. Desde 1561 Eraso estaba al frente de la Secretaría de la Cámara de Castilla, a la que competía todo lo relacionado con la designación de nuevos preladados y su presentación en Roma, así como con las pensiones que se imponían sobre las mesas de las diócesis.

⁵⁸ No tenemos plena certeza sobre la persona en cuyo favor hizo el arzobispo Ayala esta nueva resignación de otra pensión (quizá otro clérigo santiagouista).

⁵⁹ Como ya hemos indicado, es en mayo de 1566 cuando se envían por primera vez a Roma los papeles relativos a la pensión de AM. Por entonces el arzobispo Pérez de Ayala, aquejado por la gota, apenas podía andar. A ello se sumaron luego otras afecciones. Moriría el 5 de agosto (C. Gutiérrez, 1951: 786; 1966: 461).



la resignación con su beneplácito en sede vacante, no era necesario *consensu* del obispo que al presente era⁶⁰.

4 Empero queriendo Su Sanct^d. para mayor abundancia que se sacasse el consentimiento del dicho obispo de Cartagena, no expidió las bullas⁶¹. 5 Y Su Mag^d. por gratificar en todo a Su Sanct^d., puesto que⁶² por la dicha razón se entendía no ser necesario, quiso también que el obispo prestase el dicho *consensu*. 6 Y en este medio falleció el arzobispo de Valencia por el mes de agosto del dicho año pasado⁶³, habiendo hecho la resignación tantos meses antes, como por ella constará⁶⁴.

7 Después desto⁶⁵ el dicho obispo, atento que esto no era nueva aggrauación del obispado, sino cumplimiento del derecho del dicho doctor en la pensión que antes se pagaba y no se ponía de nuevo⁶⁶, dio su poder para prestar el dicho *consensu*.

8 De donde se concluye que ni por la muerte del arzobispo el dicho doctor pudo perder cosa en esta razón, estando tanto tiempo antes cedido y resignado el derecho y presentado en Roma ante Su Sanct^d. el recado desto, y que Su Sanct^d. pudiera haberle hecho la gracia al dicho doctor sin que se esperara *consensu* del nuevo obispo, por haberse tratado esto entre el dicho arzobispo resignante y Su Mag^d. aprobante como patron en tiempo de sede vacante⁶⁷.

9 Y porque Su Sanct^d. haya pedido el *consensu* del dicho obispo para mayor abundancia, mientras obediéndole se procuraba y embiaba, no deujo parar⁶⁸ perjuicio al dicho doctor el tiempo que en esto pasasse y no se deue llamar nueva

⁶⁰ El ya citado Arias Gallego.

⁶¹ Hubo, pues, una primera petición que se realizó en mayo de 1566 sin contar con el consentimiento del nuevo obispo de Cartagena.

⁶² Puesto que. 'Vale lo mismo que *aunque*' (*Dicc. Autoridades*, s. v.).

⁶³ Como ya se ha dicho, Pérez de Ayala falleció en Valencia el 5 de agosto de 1566.

⁶⁴ De esta circunstancia se derivaba el segundo reparo que se había puesto en Roma, a saber, el fallecimiento de quien dejaba la pensión. Estas pensiones se extinguían con la muerte de su titular. Ahora bien, la resignación se había hecho en vida de Ayala.

⁶⁵ Como ya se ha señalado, el obispo Arias Gallego dio su consentimiento meses después del fallecimiento de Pérez de Ayala.

⁶⁶ AM responde aquí a uno de los reparos que se ponían en Roma: se alegaba que, al haber fallecido quien dejaba la pensión, concederla de nuevo suponía una nueva carga sobre un obispado (el de Cartagena) que ya no estaba vacante. AM alega aquí que no se trata de una nueva pensión, sino de una ya existente. Lo repite más abajo (§ 9). Téngase en cuenta que al hacer la presentación de los obispos, el rey señalaba al mismo tiempo la cifra de nuevas pensiones que se cargaba sobre la mitra, así como los beneficiarios (aunque estos podían ser designados también con posterioridad). Al aceptar el nombramiento, el obispo electo debía prestar su consentimiento a esas nuevas pensiones. Pero la pensión de AM no era nueva.

⁶⁷ El hecho de estar la sede vacante era importante, pues, según le escribe Requesens al rey, el papa se negaba a cargar pensiones sobre las Iglesias y beneficios de hombres vivos, aunque los poseedores consintiesen (González Carvajal, 1832: doc. n.º 8).

⁶⁸ Parar: 'ocasionar, causar', latinismo (lat. *parare*).

carga la que antiguamente estaua puesta⁶⁹ y no çessando en el interim de hazerse las diligencias que Su Sanct^d. mandaua para mayor abundancia de su expedicion.

10 Ser del abito de Sanctiago⁷⁰ el dicho doctor no impide para que no se le haga la gracia más cumplidamente⁷¹, ansi porque muchas razones fauoreçen en este caso a la Orden de Sanctiago, como porque a hombres legos y casados para hazerlos capaces de pensiones y otras rentas ecclesiasticas, *etiam in cathedrali ecclesia et in secularibus beneficiis*, se les suelen dar semejantes habitos militares, mayormente el de Sanctiago, que es más clerical, y ansi lo han acostumbrado los Summos Pontifices; y el dicho doctor es clerigo y no lego de la dicha Orden, y la razon milita más en su fauor.

11 Item, porque las pensiones se su<e>len dar para ayuda a estudios de personas que se espera haran con ellos seruicio a la Iglesia, aunque no sean de orden sacro, y el dicho doctor lo es presbitero⁷² y a muchos días que aquí sirue a la Iglesia con su persona y estudios, como consta de su jornada al Conçilio y de su estada en esta corte y en otras partes donde ha seruido y sirue predicando, enseñando, disputando y escriuiendo en seruicio de la religion christiana y de la Yglesia catholica.

(*Sobrescrito*)⁷³

Aduertimiento de Arias Montano para responder a Roma sobre su particular, y assi lo embió a Antonio Barba⁷⁴ de Madrid a III de septiembre 1567.

⁶⁹ Esto es, la pensión que ya tenía Pérez de Ayala desde los tiempos de Carlos V sobre el obispado de Cartagena.

⁷⁰ Responde aquí AM a otro de los reparos que se le ponían en la Santa Sede, de acuerdo con las cartas últimamente recibidas del embajador Requesens y de su secretario Antonio Barba.

⁷¹ En el estudio de Clouas (1968) puede verse que, en efecto, tanto anteriormente como después de esta fecha, se conceden pensiones episcopales a miembros de las órdenes militares. Que Pío V los tenía por tan frailes como a otros, lo vemos también en otro testimonio que refiere el santiaguista Juan de Zúñiga sobre una dispensa pedida para un hijo (a la sazón, de solo 8 años) de don Pedro Dávila, II marqués de las Navas: «hele pedido [*sc.* al Papa] de parte de S. M. dispensacion, para que el señor don Pedro pueda gozar desde luego de su encomienda, y si no fuera para hijo de V. S. me la hubiera negado, y esto bastó para que quisiese pensar en ello; tengo entendido que me la dará, y aunque es cosa que se ha concedido tan facilmente otras veces, para el Papa tiene dificultad, porque ninguna diferencia hace de nosotros a los canónigos reglares, porque por tan frailes nos tiene como a estos» (Zúñiga al marqués de las Navas, Roma 10.6.1568, CODOIN 97: 504). El hijo del marqués y sucesor en el título fue comendador de la orden de Alcántara.

⁷² No conocemos la fecha exacta en que AM se ordenó de sacerdote. Ya lo era mucho antes de ingresar en la Orden de Santiago en 1560 (Domínguez, 2012: 96).

⁷³ De distinta mano, tampoco autógrafa.

⁷⁴ El licenciado Antonio Barba Osorio, secretario del embajador Requesens y también, provisionalmente, del sustituto Juan de Zúñiga. Barba era natural de Ciudad Rodrigo, como sabemos por propia confesión suya (AGS, Estado, leg. 908, f. 60). «Antonio Barua, secretario de la embajada, que

M = AGS Estado, leg. 905, f. 86
E = González Carvajal 1832: n.º 17

1 2 Su Mag^d. M : S. M. E (*sic passim*) || 7 que el] quel E || 10-11 treinta y quatro] 34 E ||
3 3 66] sesenta y seis E | que om. E || 4 Su Sanct^d.] S. S. E (*sic passim*) || 7 consensa M ||
5 3 que el] quel E || 7 1 atentto E || 3 consensa M : consenso E || 8 5 ttatado M ||
10 2 ansi] anse M || 4 et E : o M || 6 Pontificces M || 8 su] mi E || 11 3 aqui om. E ||
4 consta E : conesta M || **Sobr.** 3 de setiembre de 1567 E

es de mi tierra», escribe al rey el cardenal Francisco Pacheco, que también era natural de Ciudad Rodrigo (carta fechada en Roma, 29 de agosto de 1567, AGS, Estado, leg. 903). En el año 1568, Barba, según Juan de Zúñiga, por estar cansado y con problemas de salud, pedirá ser relevado en su cargo. «Antonio Barba —escribe Zúñiga a su hermano— escribe a V. S. largo sobre la permuta que desearía hacer con el cardenal Colona de su abadía, y, si el rey quiere aquella vacante, de ninguna manera la podría haber mejor que desta; y desea infinito Antonio Barba pasar su hacienda a España...» (Zúñiga a Requesens, Roma 21.4.1568, CODOIN 97: 439). Se nos ha conservado la carta original que ese mismo día escribe Barba al secretario Zayas, en la que toca esos asuntos (AGS, Estado, leg. 908, f. 62).

Una semana más tarde Barba informa a Zayas de que el papa ha concedido al rey el patronazgo de la abadía de Medina del Campo y que Su Santidad proponía al propio Barba para dicha abadía, lo cual complacía a Barba, por estar cerca de su tierra natal (AGS, Estado, leg. 908, f. 60, carta original de Barba al secretario Zayas, 28.4.1568).

Por otra carta posterior tenemos noticia de que Barba va a pasar a Nápoles, y que está a la espera de recibir el aviso correspondiente del duque de Alcalá, virrey de Nápoles: «A Antonio Barba no le ha enviado a decir hasta ahora nada el Virrey de Nápoles de su provisión, y yo he holgado dello, porque, si diere después prisa, tendrá más en la mano la disculpa de no ir hasta septiembre, por lo de la mutación del aire; después de ido creo que me resolveré en Jirgos, porque tengo dél buena opinión...» (Zúñiga a Requesens, 10.6.1568, CODOIN 97: 499-500). Aparece aquí ya el nombre del que será el nuevo secretario principal del embajador Zúñiga, a saber, Benedicto o Benito Girgós. Quince días después vemos que aún no ha llegado la provisión de Barba (*ibid.*, p. 519). Esta provisión llegará a finales de octubre. Requesens había pedido para Barba ir para el Consejo de Santa Clara de Nápoles. Llegada su provisión, quería Barba partirse para servir su oficio. Pero Zúñiga, por el gran servicio que Barba le presta en la embajada, pide al rey que mande a Barba que, sin perder ese nuevo cargo, permanezca en la embajada por un año más, hasta que encuentre a la persona idónea para sustituirlo (AGS, Estado, leg. 906, f. 94, carta original de Zúñiga al rey, 29.10.1568; hay duplicado original de esta carta en AGS, Estado, leg. 907, f. 74; véase igualmente AGS, Estado, leg. 907, f. 73, carta original duplicada de Zúñiga al secretario Antonio Pérez, con la misma fecha).

Sobre Antonio Barba hemos encontrado en AGS esta otra noticia del año 1567, relativa al arcedianazgo de Villaviciosa: «La pension del señor don Juan Bap^a Ma<n>rrique pagaré siempre que su m. muestre ser bien reseruada y que cabe en los fructos del arcedianazgo de Villaviciosa, cuya possession su m. me entretuu algunos meses; que, si se me diera luego, pudiera ser que le fuera a residir, pues a la sazón yo no tenía ocupacion que me estoruasse, estando tan baldio como v. m. supo que estuue en Noua. Y esta respuesta he dado a fray Juan Scudero, que me habló de parte del señor don Juan, y si él tuuiera aqui los recaudos bastantes, yo holgara de aclarar si la deuo o no sin pleito, y assy el fray Joan me dize que scriue para que se los embien. A mí me informan que mi predecessor nunca



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERMEJO CABRERO, J. L. (2004): «Apuntamientos sobre la vida y escritos de Diego de Simancas», en *El Derecho y los juristas en Salamanca (siglos XVI-XX): En memoria de Francisco Tomás y Valiente* (coords. S. de Dios & otros), Salamanca, Universidad, pp. 567-587.
- CABRERA DE CÓRDOBA, Luis (1619): *Filipe Segundo rey de España*, Madrid, Luis Sánchez.
- CANABAL RODRÍGUEZ, L. (2007): «La capilla de Reyes Nuevos de la catedral de Toledo: adiciones y constituciones otorgadas por Felipe II», *Toletana* 17: 157-196.
- CARRASCO RODRÍGUEZ, A. (2001): *La ciudad de Orihuela y el Pleito del Obispado en la Edad Moderna*, Tesis doct., Universidad de Alicante.
- CODOIN = *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, Madrid, 1842-1883, 111 vols.
- COLMENARES, Diego de (1637): *Historia de la insigne ciudad de Segovia*. Segovia, Diego Díez. Reed. Segovia, Imprenta de D. Eduardo Baeza, editor, 1846-1847. 4 vols.
- CLOULAS, I. (1968): «La monarchie catholique et les revenus épiscopaux: les pensions sur les 'mitres' de Castille pendant le règne de Philippe II (1556-1598)», *Mélanges de la Casa de Velázquez* 4: 107-142.
- DHEE = *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, CSIC, 1972-1987. 5 vols.
- DÍAZ CASSOU, P. (1895): *Serie de los obispos de Cartagena: sus hechos y su tiempo*, Madrid, Est. Tipográfico de Fortanet.
- DOMÍNGUEZ DOMÍNGUEZ, J. F. (2012): «Benito Arias Montano», en *Diccionario biográfico y bibliográfico del Humanismo español (siglos XV-XVII)*, J. F. Domínguez (ed.), Madrid, Ediciones Clásicas, pp. 93-117.
- (2013): *Arias Montano y sus maestros*, Madrid, Ediciones Clásicas.
- (2016): *Benito Arias Montano. Correspondencia*, vol. 1, Madrid, Ediciones Clásicas.
- ESCANDELL BONET, B. (1970), «Las rentas episcopales en el siglo XVI», *Anuario de Historia Económica y Social* 3: 57-90.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M. (2007): *Felipe II y su tiempo*, Barcelona, Planeta DeAgostini.

la pagó; *his non obstantibus* yo me allanaré a todo lo que sea justo por el camino menos largo que de parte del señor don Juan se querra tomar. Y si v. m. mandare que haga más, lo hare tambien, que dar todo el arcedianazgo es mucho menos de lo que yo deuo al seruicio de v. m., a quien le tengo offrescido y torno a offrescer si vale para su seruicio» (Barba a Zayas, 17.9.1567, AGS, Estado, leg. 905, f. 97).

Ya en 1565 vemos a Barba con su condición de abad: «El abad Antonio Barua suplicará a V. S. vn negocio en que deseo que me haga *merced* y conuiene al seruicio de Su Mag^d.» (Instituto Valencia de Don Juan, envío 9, t. 1, doc. 209; Requesens al embajador en Génova, Gómez Suárez de Figueroa, Luca, octubre de 1565; véase también IVDJ, envío 9, t. 1, docs. 96 y 133, cartas de Requesens de 17.1.1565).

- GONZÁLEZ CARVAJAL, T. (1832): *Elogio histórico del Doctor Benito Arias Montano* (Memorias de la Real Academia de la Historia, n.º 7), Madrid.
- GONZÁLEZ DÁVILA, G. (2000): *Theatro eclesiástico de la Ciudad y Santa Iglesia de Ciudad Rodrigo*, Centro de Estudios Mirobrigenses.
- GUTIÉRREZ, C. (1951): *Españoles en Trento*, Valladolid, CSIC.
- (1966): «Don Martín Pérez de Ayala (1504-1566): figura de vanguardia», *Estudios Eclesiásticos* 41, n.º 159: 427-462.
- HERMANN, Chr. (1988): *L'Église d'Espagne sous le patronage royal (1476-1834)*, Madrid, Casa de Velázquez.
- HIDALGO LUCERO, L. (1975): «La Real Capilla de Reyes Nuevos de Toledo: Apuntes históricos y artísticos», *Boletín Oficial del Arzobispado de Toledo*, 131: 399-444.
- (1976): *Relación nominal y datos biográficos así como fechas de los señores capellanes que han sido en la Real Capilla de los Reyes Nuevos de Toledo (1535-1976)*, Toledo, 1976 (manusc.).
- HIERRO, Baltasar DEL (1564): *Los triu[m]phos y grandes recibimientos de la insigne ciudad de Barcelona a la venida del famosissimo Phelipe rey de las Españas, etc., con la entrada de los serenissimos príncipes de Bohemia*, Barcelona, en casa de Iayme Cortey.
- JAMBOU, L. (1977), «Organiers et organistes à la Cathédrale de Sigüenza au XVI^e S.», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 13: 177-218.
- KAMEN, H. (1998): *Felipe de España*, Madrid, Siglo XXI, 10.^a ed.
- LOZANO, Cristóbal (1667): *Los Reyes Nuevos de Toledo*, Madrid, Francisco Serrano de Figueroa.
- MARCH, J. M. (1950): *La embajada de don Luis de Requesens en Roma por Felipe II cerca de Pío IV y Pío V, 1563-1569*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, Escuela Diplomática.
- MARTÍNEZ MILLÁN, J. & C. J. DE CARLOS MORALES (dirs.), (1998): *Felipe II (1527-1598): La configuración de la monarquía hispana*, Junta de Castilla y León.
- MARTÍNEZ MILLÁN, J. & S. FERNÁNDEZ CONTI (2005): *La monarquía de Felipe II: La casa del rey*, Madrid, Fundación Mapfre Tavera. 2 vols.
- MAYER-LÖWENSCHWERDT, E. (1927): *Der Aufenthalt der Erzherzoge Rudolf und Ernst in Spanien, 1564-1571*. Wien-Leipzig, Hölder-Pichler-Tempsky A.-G. (Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 206. Band, 5. Abhandlung).
- MENÉNDEZ PELAYO, M. (1992): *Historia de los heredoxos españoles*, Madrid, CSIC. 2 vols.
- MOLL ROQUETA, J. (1951): «Músicos de la Corte del Card. Juan Tavera (1523-1545): Luis Venegas de Henestrosa», *Anuario Musical* 6: 155-178.
- MOREL-FATIO, A. (1904-1905): «La vie de D. Luis de Requesens y Zúñiga, grand commandeur de Castille (1528-1576)», *Bulletin Hispanique* 6, 3 (1904), 195-233; 6, 4 (1904), 276-308; 7, 3 (1905), 235-273.
- MOROCHO GAYO, G. (1998): «Trayectoria humanística de Benito Arias Montano, I. Sus cuarenta primeros años (1525/27-1567)», en *Humanismo Extremeño. II Jornadas*, Trujillo, Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes, 157-210.

- NEGREDO DEL CERRO, F. (2000): «Una institución en desarrollo: La Real Capilla de los Austrias madrileños bajo Felipe II», en *Madrid, Felipe II y las ciudades de la monarquía* (dir. E. Martínez Ruiz), Madrid, Editorial Actas, vol. II, 91-100.
- OLIVARES TEROL, M. J. (2003): «Los obispos de la Diócesis Cartaginense durante el siglo XVI y sus relaciones con el Cabildo catedralicio», *Murgetana* 109: 47-65.
- PARKER, G. (2010): *Felipe II. La biografía definitiva*, Barcelona, Planeta.
- PAZOS, M. R. (1946): *El episcopado gallego a la luz de documentos romanos*, Madrid, CSIC. 3 vols.
- PÉREZ PASTOR, C. (1891): *Bibliografía madrileña o Descripción de las obras impresas en Madrid (siglo XVI)*, Madrid, Tipografía de los Huérfanos.
- PIZARRO LLORENTE, H. (2005): «La capilla real, espacio de la lucha faccional», en J. Martínez Millán y S. Fernández Conti, vol. I: 181-225.
- ROBLEDO ESTAIRE, L. (1988): «La capilla real en el reinado de Felipe II», en *III Semana de Música Española. El Renacimiento*, Madrid, Comunidad de Madrid, 249-262.
- (1998): «La música en la corte de Felipe II», en *Felipe II y su época. Actas del Simposium 1/5-IX-1998*, San Lorenzo del Escorial, Ediciones Escorialenses, 139-167.
- (1999): «Capilla Real», en *Diccionario de la música española e hispanoamericana*, Madrid, SGAE, vol. III, 119-132.
- (2001): «Estructura y función de la capilla musical en la corte de Felipe II», en *La Capilla Real de los Austrias* (eds. J. J. Carreras y B. J. García García), Madrid, Fundación Carlos de Amberes, 195-206.
- (2005): «La capilla. Composición, estructuras y evolución», en J. Martínez Millán y S. Fernández Conti, vol. II: 143-181.
- *et al.* (2000): *Aspectos de la cultura musical en la corte de Felipe II*, Madrid, Fundación Caja Madrid-Alpuerto.
- SERRANO, L. (1914): *Correspondencia diplomática entre España y la Santa Sede durante el pontificado de S. Pío V*, Madrid. 4 vols.
- SERRANO Y SANZ, M. (1905): ed., *Autobiografías y memorias*, Madrid, Bailly-Baillière e Hijos (NBAE, 2).
- SOLANO DE FIGUEROA, Juan (2013): *Historia eclesiástica de la ciudad y obispado de Badajoz*, edición anotada de F. Tejada Vizuete, Badajoz, Diputación Provincial.
- TELLECHEA IDÍGORAS, J. I. (1968): *El arzobispo Carranza y su tiempo*, Madrid, Ediciones Guadarrama. 2 vols.
- (1962-1981): *Fray Bartolomé Carranza. Documentos Históricos*, Madrid, RAH. 7 vols.
- (1978): «Cartas inéditas de un inquisidor por oficio: el Dr. Simancas y el proceso romano de Carranza», en *Homenaje a Julio Caro Baroja* (coords. A. Carreira & otros), Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 965-999.
- (2004): *Felipe II y el Papado, tomo I (1550-1572)*, Madrid, FUE.
- VIRGILI BLANQUET, M. A. (1988): «La capilla musical de Felipe II en 1562», *Nassarre. Revista Aragonesa de Musicología*, IV, 1-2: 271-280.
- VOET, L. (1980-1983): *The Plantin Press (1555-1589)*, Amsterdam, Van Hoeve, 6 vols.
- VVAA (2010): *Episcopologio civitatense. Historia de los obispos de Ciudad Rodrigo (1168-2009)*, Centro de Estudios Mirobrigenses.



LOS POMPEII DE LA GALIA TRANSALPINA. UNA REFLEXIÓN

Luis Amela Valverde

Grupo CEIPAC. Universidad de Barcelona
amelavalverde@gmail.com

RESUMEN

El *nomen Pompeius* es uno de los más extendidos en la provincia imperial romana de la Galia Narbonense, la republicana Galia Transalpina. Si bien se ha relacionado este gentilicio con la figura y actuación de Pompeyo Magno en este territorio, más bien estamos frente a una romanización de la onomástica por parte de los individuos que llevan este nombre, aunque no faltan casos de la relación entre Pompeyo Magno y personajes con su mismo *nomen*.

PALABRAS CLAVE: *Pompeii*, Cn. Pompeyo Magno, Galia Transalpina, República Tardía, romanización.

ABSTRACT

«Pompeii in Transalpine Gaul. A reflection». The *nomen Pompeius* is one of the most widespread in the Roman imperial province of Narbonne Gaul, Republican Transalpine Gaul. While it has linked this gentilice with the figure and actions of Pompey the Great in this territory, rather we are facing a romanization of onomastic, although there are cases of the relationship between Pompey the Great and people with the same *nomen*.

KEY WORDS: *Pompeii*, Cn. Pompey the Great, Gaul, Late Republic, romanization.

Los clientes y partidarios que Cn. Pompeyo Magno (*cos.* I 70 a.C.) tuvo en la Galia Transalpina se lograron cuando éste pasó por dicha provincia en dirección a Hispania con motivo de la guerra sertoriana (83-72 a.C.). Su estancia en el territorio fue breve, pero muy intensa, lo que aprovechó para extender su influencia, como parece demostrar el gran número de *Pompeii* que se documentan en la provincia imperial de la Galia Narbonense, que, *grosso modo*, correspondería a la provincia republicana de la Galia Transalpina.

Los *Pompeii*, con los *Cornelii*, *Iulii*, *Domitii*, *Valerii*, *Fabii* y *Marii*, son uno de los *nomina* más extendidos en esta provincia¹. No en vano se registran 223 (más 2 casos dudosos) *Pompeii* según Badian y Pelletier², 220 según Syme³, 232 según Demougeot⁴, 230 según Burnand y Knapp⁵ y, finalmente, 235 según Desaye⁶. Por supuesto, hay que añadir los recientemente descubiertos⁷. De hecho, este gentilicio ocupa la tercera posición en el ranking de *nomina* de la provincia (sin incluir los de origen imperial)⁸.



A los nombres que encontramos en la epigrafía y las fuentes literarias habría que incluir los que figuran en la toponimia. Por ejemplo, en el cartulario de Gellone⁹ se menciona un *fundus Pompeianus* (Cartulaire, p. 108), del cual D'Arbois de Jubainville señaló que era “un nombre muy célebre y repartido en la Galia”¹⁰. Asimismo, en el municipio de Aire-sur-l'Adour (dept. Landes), existe un “Le Camp de Pompée”, donde se han encontrado varias inscripciones latinas de época romana¹¹. En el departamento de Gironde existe el municipio de Pompéjac, la antigua parroquia pre-revolucionaria de Saint-Saturnin de Pompéjac.

Más interesante, *Pompeiacum* es el nombre que en la Alta Edad Media recibía la localidad de Le Mas-d'Agenais (dept. Lot-et-Garonne), y que se ha conservado en una parroquia y en un barrio de esta villa bajo la forma Pompéjac, nombres que derivarían de *Pompeius*¹². De esta manera, Tholin ha dado el mismo origen a los siguientes topónimos de la región de Agenois: Pompéjac, iglesia actualmente desaparecida ubicada en la meseta de L'Hermitage, en Agen (dept. Lot-et-Garonne);

¹ Benoit, 1966, 294. Gayraud, 1981, 422. Syme, 1986, 3. Christol, 1987, 215. Gros, 1992, 375. Burgers, 1977, 97. Rochas, 1998, 355.

² Badian, 1958, 310. Ebel, 1976, 86. Pelletier, 1991, 647. Gros, 2008, 30. Pelletier señala que las proporciones entre los distintos *nomina* de la Galia Narbonense se documentan en la ciudad de *Nemausus*, donde se contabilizan 40 *Pompeii*. Recientemente, Chulsky, 2012, 459 señala la existencia de 100 *Pompeii* (12 deducidos), comprendiendo 5 *Pompii*, en 77 inscripciones pertenecientes al territorio de la ciudad de *Nemausus*, excluyendo los epígrafes dedicados a la emperatriz Pompeya Plotina, esposa de Trajano (98-117 d.C.), y la familia imperial.

³ Syme, 1958, 782. Lavagne, 1979, 163. Faure *et alii*, 1999, 28.

⁴ Demougeot, 1972, 89-90.

⁵ Burnand, 1975, 226. Knapp, 1978, 218.

⁶ Desaye, 1984, 236.

⁷ Siby, 2000, 154-155 ofrece 10 nuevos *Pompeii* aparecidos en la epigrafía de la Galia Narbonense según los índices de AE de los años 1925-1996, aunque hay que advertir que dos (*L. Pompeius Eros* y *L. Pompeius Urbanus* [AE 1981 619b]) son al parecer de origen hispanos.

⁸ Demougeot, 1972, 89-90 señala que en *Nemausus* se conoce en la ciudad un total de 60 *Pompeii* en la ciudad más 15 en su territorio, es decir, un total de 75, que contrasta con los que se conocen en la Cisalpina, 43 (CIL v) y en las Tres Galias, 69 (CIL XIII e ILGN). Por su parte, Pelletier, 1991, 647 señala únicamente a 55 *Pompeii* en *Nemausus*, aunque igualmente indica que esta en proporción con los *fasti* de la Galia Narbonense. Ya en su momento Clerc, 1921, 235 indicó que los *Pompeii* eran muy numerosos en la epigrafía de la ciudad. Gayraud, 1981, 419 y 422 considera que los *Pompeii* de *Nemausus* serían indígenas romanizados a los que Pompeyo Magno habría concedido la ciudadanía romana, en contra de otros habitantes de la ciudad, como serían los descendientes de los colonos, los inmigrantes del Alto Imperio o los indígenas peregrinos.

⁹ Gellone es el nombre de un valle en donde desde el año 804 d.C. se construyó por Guilhem de Guillone la abadía de Saint-Guilhem-le-Désert, también llamada abadía de Gellone, ubicado al norte de Montpellier, en el departamento de Hérault, en el Languedoc.

¹⁰ D'Arbois de Jubainville, 1899, 230.

¹¹ Gorrochategui, 2013, 28-29.

¹² Tholin, 1920, 29.



Saint-Pierre de Pompéjac, parroquia y anexo de Galapian (dept. Lot-et-Garonne); Notre-Dame de Pompian, parroquia de Castillonnès (dept. Lot-et-Garonne); y (Saint-Pierre de) Pompey, municipio del departamento de Lot-et-Garonne. Ocioso es seguir efectuando un listado toponímico, que únicamente documenta la existencia de nuestro gentilicio.

No en vano, Lorincz, en su estudio sobre la onomástica latina europea, registra 193 casos en la provincia de la Galia Narbonense que presentan el *nomen Pompeius*, 9 con el *cognomen Pompeius*, y 4 con el *cognomen Pompeianus*, a los que hay que sumar posiblemente muchos de los 2 casos de *nomen Pom**, 1 de *cognomen Pom**, y 19 de *nomen Pomp**¹³.

		Aquitania	Belgica y Germania	Britania	Dacia	Dalmacia	Galia Cisalpina	Galia Lugdunense	Galia Narbonense	Hispania	Mesia inferior	Mesia superior	Nóteo	Pannonia	Reia	TOTAL
Pom*	C								1						1	2
Pom*	N	5				1	1		7	11	1				1	27
Pomp*	C						1			1						
Pomp*	N	12	10		2	4; 1	9		19	9	2	1	9	1	1	79; 1
Pompe	C									1						1
Pompe*	N		1		1											2
Pompeianus	C	1	4			1	1	1; 1	9	6	0; 1	0; 1	1	1; 1		25; 4
Pompeius	C	1	1			1	2	1		6				3		15
Pompeius	N	21	9; 4	6; 2	2; 1	16; 1	44	11; 6	193; 2	111; 3	6; 2	1; 1	13	12; 6	2	447; 28
Pompo*	N									1						1
Pompo*	N				1	1	1									3
Pomponianus	C		1; 1			2	4			1						8; 1
Pomponius	C					1	1			1						3
Pomponius	N	3	3; 1	2; 2	40; 1	5; 2	34	2	13; 1	34; 1	1; 3	2	8	3; 2	1; 2	151; 15

Tabla 1. *Pom**, *Pomp**, *Pompeianus*, *Pompeius*, *Pompo** y *Pomponius* en Europa (según datos de Lorincz)

En la tabla 1 puede apreciarse la existencia de una amplia diferencia numérica en cuanto a individuos portadores del *nomen Pompeius* en las provincias de Galia Narbonense e Hispania con el resto de regiones documentadas (el 68,01% del total). La presencia física de Pompeyo en ambas zonas y su influencia (directa o indirecta) deben ser responsables de la importancia de este gentilicio¹⁴.

¹³ Lorincz, 2000, 149-150. Demougeot, 1972, 89-90 señala que en *Nemausus* se conoce en la ciudad un total de 60 *Pompeii* en la ciudad más 15 en su territorio, es decir, un total de 75, que contrasta con los que se conocen en la Cisalpina, 43 (CIL v) y en las Tres Galias, 69 (CIL XIII e ILGN). Por su parte, Pelletier, 1991, 647 señala únicamente a 55 *Pompeii* en *Nemausus*, aunque igualmente indica que esta en proporción con los *fasti* de la Galia Narbonense.

¹⁴ Sobre Pompeyo y la Galia Transalpina, *vid.* Amela, 2003, pp. 57-64, con toda la bibliografía anterior. En cuanto a la influencia y la clientela de Pompeyo y su familia en Hispania, *vid.* L. Amela Valverde, “El desarrollo de la clientela pompeyana en Hispania”, *SHHA* 7 (1989), 105-117; “La turma

Ciertamente, sorprende la “discreta” presencia de *Pompeii* en la Galia Cisalpina, una provincia en la que se conoce que Pompeyo tuvo clientelas¹⁵ y a cuyas comunidades Cn. Pompeyo Estrabón (*cos.* 89 a.C.), padre de Pompeyo, concedió el derecho latino (*Asc.* 3. *Plin. NH* 3, 138) a través de la *lex Pompeia de Transpadanis* (89 a.C.), que convertía a las comunidades aliadas en colonias latinas, lo que significaba que los magistrados de estas localidades podían acceder a la ciudadanía romana al finalizar su mandato¹⁶. La causa puede ser debida a que en el s. I a.C. muchos de los aristócratas locales habían ya establecido sus relaciones clientelares y adoptado los *nomina* de sus patronos (de manera ilegal) antes de dicha ley¹⁷, por lo que la concesión de Pompeyo Estrabón no quedó reflejada en la epigrafía de la región¹⁸.

El relativamente elevado número de *Pompeii* documentados en Aquitania (21) no pueden relacionarse en principio directamente con Pompeyo, a pesar de que se ha señalado la posibilidad de que pudiera ser una reminiscencia de un reclutamiento de tropas para el conflicto sertoriano (82-72 a.C.)¹⁹. Incluso, la mención de que Olovicón, rey de los *Nitiobroges*²⁰ (pueblo situado en el actual departamento de Lot-et-Garonne, en el Agenais), fue declarado «amigo» del pueblo romano (*Caes. BGall* 7, 1, 5), quizás pueda remontarse a tiempos de Pompeyo Magno²¹; si bien se ha argumentado que esta concesión pudiera tener relación con el comercio del vino itálico por el valle del Garona²², el objetivo real sería más bien asegurar las fronteras de la Galia Transalpina en este sector después de la derrota de L. Manlio en el año 78 a.C. (*Caes. BGall* 3, 20, 1)²³.

Salluitana y su relación con la clientela pompeyana”, *Veleia* 17 (2000), 79-92; “Pompeyo Magno y el gobierno de Hispania en los años 55-50 a.C.”, *HAnt* 25 (2001), 93-122; “El asesinato de Cn. Calpurnio Pisón”, *Gerión* 20/1 (2002), 255-279; *Las clientelas de Cneo Pompeyo Magno en Hispania*, Barcelona, 2003; “Pompeyo Magno y la guerra sertoriana: la constitución de una clientela”, *BMZ* 17 (2003), 105-131; “*Caes. BCiv.* 2, 18, 7. Una nota sobre la obra de Eilers Roman Patrons of Greek Cities”, *Veleia* 21 (2004), 303-309; “Navarra, Roma e Hispania: Pompeyo”, en *Navarra en la Antigüedad: Propuesta de Actualización* (Pamplona, 2006), 137-166.

¹⁵ *Vid.* L. Amela Valverde, “La Galia Cisalpina y la clientela de Pompeyo Magno”, *Polis* 14 (2002), 51-78.

¹⁶ *Vid.* Amela, 2003, 53.

¹⁷ Ello bajo la premisa (errónea, *vid. infra*) de que los clientes provinciales de un notable romano, al convertirse en tales, tomarían su *nomen*.

¹⁸ Dyson, 1985, 67.

¹⁹ Rivet, 1988, 60. Syme, 1989, 108. Lintott, 1993, 168-169. Amela, 2003, 58. Chulsky, 2012, 460.

²⁰ Denominación más correcta que *Nitiobriges* (Fages y Maurin, 1991, 9).

²¹ Jullian, 1909, 28 n. 4. Labrousse, 1968, 203. Fages y Maurin, 1991, 12. Bost, 1986, 29. Ugaglia, 2004, 20. Teutomato, hijo de Olovicón, participó en el año 52 a.C. en la sublevación general gálica de Vercingétorix (*Caes. BGall.* 7, 31, 5; 7, 46, 5). Si únicamente ha pasado una generación desde esta alianza, casa bien con la década de los años setenta.

²² Labrousse, 1968, 203.

²³ Fages y Maurin, 1991, 12. Bost, 1986, 28.

En realidad, este alto número se debe a que entre la etnia de los *Petrucores*²⁴ (pueblo situado en el actual departamento de Dordogne, en el Périgord), el grupo familiar dominante es el de los *Pompeii*, que cuentan con 20 individuos identificados al menos repartidos en 2 familias, distinguibles mediante la utilización de unos *praenomina* característicos (*Aulus* y *Caius*)²⁵. Bost considera que los *Caii* serían inmigrantes de la Galia Narbonense o incluso de Italia del Norte, mientras que los *Aulii* tendrían un origen indígena (cuyo antepasado sería un cierto *Dumnom[otus?]* [CIL XIII 962 y 11045 = ILA Pétrucores 27]), que quizás accedieron a la ciudadanía romana por pertenecer a la clientela de los primeros²⁶. Este ejemplo es paradigmático de la necesidad de estudiar caso por caso para poder tener una mejor perspectiva a la hora de efectuar conclusiones sobre el particular.

Knapp describe la importancia de las diferentes *gentes* y su historia tanto en la Galia Narbonense como en Hispania. Pero, en cuanto a los *Pompeii*, únicamente menciona que existe un número desproporcionado de provinciales con este nombre en la Narbonense (el doble que en Hispania y el cuádruple que en el resto del Imperio Romano, sobre la base del CIL). Para el citado estudioso, la elevada presencia de este gentilicio en la provincia gala sólo se puede explicar a través de la breve presencia de Pompeyo Magno en la región, camino de Hispania a combatir a Q. Sertorio (*pr.* 83 a.C.)²⁷. El gran número de individuos con este gentilicio existentes en la posterior Galia Narbonense demostraría la influencia y/o prestigio que Pompeyo Magno tuvo (de manera directa o indirecta) en la región²⁸.

Ahora bien, la teoría tradicional señala que la frecuencia del *nomen Pompeius* en la Galia del Midi y del SO. mostraría la clientela y la popularidad que gozaba Pompeyo en esta región (a pesar de que solo estuvo relacionado con la Galia Transalpina a través del conflicto sertoriano, al menos en cuanto a las fuentes literarias

²⁴ De interés anotar el hallazgo en el territorio de esta etnia de un epígrafe consagrado a Apolo por *Pompeius Recinus* (AE 2001 1380 = ILA Pétrucores 156). *Vid.*: J. Sanrot, "Le voeu du visionnaire: l'Apollon lycine au torque de la grotte de la male Coste à Saint-Amand-de-Coly (Dordogne)", *REA* 99 (1997), 507-524.

²⁵ Bost, 2001, 180 y n. 11. Es de destacar el descubrimiento efectuado por Bost y Fabre, 2001, 66 de que el gentilicio *Pompeius* se abrevia POMP (CIL XIII 939 = ILA Pétrucores 16. CIL XIII 943 = ILA Pétrucores 4. CIL XIII 950-951 = ILA Pétrucores 19. CIL XIII 962 y 11045 = ILA Pétrucores 27. CIL XIII 996 = ILA Pétrucores 64. CIL XIII 1005 = ILA Pétrucores 73) mientras que *Pomponius* se abrevia POMPON (AE 1907 138 = AE 1957 226 = CIL XIII 11042 = ILA Pétrucores 9 = ILS 9278), con objeto de evitar confusiones.

²⁶ Bost, 2001, 180. Bost y Fabre, 2001, 21.

²⁷ Knapp, 1978, 196.

²⁸ Lizop, 1931, 5. Brogan, 1953, 9-10. Badian, 1958, 258 y 310. Benoit, 1966, 294. Ebel, 1976, 86. Knapp, 1978, 196. Gayraud, 1981, 422. Goudineau, 1984, 563. Dyson, 1985, 166-167. Rivet, 1988, 56-57. Hillman, 1992, 50. Pelletier, 1991, 647. Hermon, 1993, 263. Raepsaet-Charlier, 1998, 144. Amela, 2003, 57. Lambert, 2009, 44. Chulsky, 2012, 58. Teyssier, 2013, 118 y 131. Sobre este tema, *vid.*: C. Lefebvre, *Les Pompeii des Gaules*, Nancy, 1969 (memoria de investigación).



conservadas hasta nuestros días). El reclutamiento de soldados para el ejército de Pompeyo Magno (Cf. Cic. *Font.* 3. Sall. *Hist.* 2, 98, 5) con el fin de luchar contra Sertorio pudo beneficiar a muchos Galos, como el abuelo de Pompeyo Trogo (Iust. 43, 5, 11), que obtendrían a cambio de sus servicios la ciudadanía romana²⁹, un mecanismo que sirvió para integrar a la nobleza indígena dentro del Estado Romano³⁰. La utilización de este beneficio fue al parecer tan numerosa por parte de Pompeyo Magno y su compañero de armas en la Ulterior, Q. Cecilio Metelo Pío (*cos.* 80 a.C.), que se hubo de votar en Roma una ley, la *lex Gellia Cornelia de civitate* (72 a.C.) (Cic. *Balb.* 19 y 32), seguramente a propuesta del propio Pompeyo Magno, para reconocer de manera legal la validez de sus concesiones siempre que hubiera sido auxiliado por su Estado Mayor (*de consilii sententia singillatim*) (Cic. *Balb.* 11, 19 y 32-33)³¹.

Este planteamiento se basa en la idea de que la importancia y extensión de una clientela se expresaría en el número de personas que ostentarían el *nomen* de la *gens* en cuestión³², criterio que se ha utilizado en un gran número de familias de época republicana que han tenido una actuación destacada en el territorio en cuestión. Incluso, se ha afirmado que los portadores de este gentilicio no serían más que las personas (o sus descendientes) que habrían obtenido la concesión de la ciudadanía romana de manos de Pompeyo Magno³³.

²⁹ Brogan, 1953, 10. Benoit, 1966, 293-294. Clavel-Lévêque, 1970, 591-592. Demougeot, 1972, 89. Rambaud, 1980, 308 n. 23 y 313. Hermon, 1993, 264. Demougin, 1992, 68. Roman y Roman, 1997, 403. Chulsky, 2012, 480. Teyssier, 2013, 118. Nicols, 2014, 36. Posiblemente, como indican Benoit, 1966, 291. Nicols, 2014, 36, se concedió este estatuto jurídico a muchos Massaliotas, entre los cuales se encontraría *T. Pompeius Apollonides* (IG XIV 2454 = IGF 17), mencionado en una inscripción de finales del s. I o principios del s. II d.C., al que Benoit, 1966, 293 (siguiendo a Clerc, 1929, 78, y que defiende igualmente Gunstocre, 2013, 270) hace descender del defensor de *Massalia* contra César, Apolónides, según las escolias latinas de L. Anneo Cornuto sobre Lucano.

Asimismo, en esta línea, Rivet, 1988, 56 cita que presumiblemente L. Afranio (*cos.* 60 a.C.), legado de Pompeyo Magno, concedió la ciudadanía romana en esta ocasión al antepasado del prefecto del pretorio de Nerón, *Sex. Afranius Burrus* (51-62 d.C.). Para Waldherr, 2005, 55, quizás la familia de este personaje había recibido la ciudadanía romana del propio Pompeyo Magno.

³⁰ Christol, 2015, 155.

³¹ Brogan, 1953, 10. Rivet, 1988, 60. Se ha de citar la existencia en el año 54 a.C. de *Cnaeus Pompeius*, intérprete del legado cesariano *Q. Titurius Sabinus* (Caes. *BGall.* 5, 36, 1). Desgraciadamente, no se sabe si se trataba de un romano afincado largo tiempo en la Galia que había aprendido la lengua y las costumbres de sus habitantes o, más probable, de un indígena romanizado. Su *praenomen* (y, evidentemente, su *nomen*) recuerda, desde luego, a Pompeyo Magno, y pudiera tratarse de un notable galo que estuvo al servicio de César, al que el primero podía haber concedido la ciudadanía romana (Jullian, 1909, 116 n. 4).

³² Badian, 1958, 253.

³³ Lizop, 1931, 5. Brogan, 1953, 9-10. Badian, 1958, 258 y 310. Syme, 1958, 783; 1986, 20-21. Benoit, 1966, 294. Ebel, 1976, 86. Knapp, 1978, 196. Gayraud, 1981, 422. Burnand, 1982, 394 (al menos en los casos de los *Pompeii de Arelate*). Goudineau, 1984, 563. Dyson, 1985, 166-167. Rivet, 1988, 56-57. Pelletier, 1991, 647. Hillman, 1992, 50. Hermon, 1993, 263. Sablayrolles, 1996, 40. Rochas, 1998, 105 y 355. Faure *et alii*, 1999, 28. Van der Wielen, 1999, 29.

Badian³⁴ (seguido luego por Knapp³⁵ y Dyson³⁶) fue el primero en aplicar un método de carácter prosopográfico, para poder cuantificar la importancia y la difusión de las clientelas de las *gentes* republicanas. Este investigador realizó en primer lugar una lista con los nombres de las *gentes* que accedieron al consulado durante los años 100 a 49 a.C. Extraídos los diferentes *nomina*, confeccionó dos listados diferentes: uno con los individuos que llevaban estos gentilicios en las provincias de Galia Narbonense, Hispania y África a partir de los datos del *Corpus Inscriptionum Latinarum*; otro con los gobernadores que tenían esos mismos *nomina* de esas mismas provincias durante el periodo de tiempo considerado anteriormente, agrupados por *gentes*. Para ello, excluyó los gentilicios que llegaron a ser utilizados por los emperadores (*Aurelii*, *Claudii*, *Iulii*), debido a que durante el Principado muchos individuos tomaron su nombre de éstos y no de personajes republicanos, y también los *nomina Cornelii* y *Valerii*, por haber tenido estas *gentes* numerosas ramas que no se pueden distinguir a través del registro epigráfico.

El objetivo era poner en relación ambos listados para intentar establecer una conexión entre los gobernadores y los individuos que tenían sus mismos gentilicios (Badian descartaba que se tratasen de itálicos emigrados). Se buscaba poder establecer si los indígenas habían adoptado estos *nomina* debido a la existencia de una relación de clientela (que quedaría más claramente demostrada si se pudiera además estudiar los *praenomina* y las *tribus*). La frecuencia de estos gentilicios demostraría, para Syme, que lo esencial de la romanización de la onomástica en la Galia Narbonense (sic) habría acontecido antes del fin de la República³⁷.

La teoría de Badian ha tenido diversos detractores. No vamos a repetir los argumentos contrarios a ella, que ya hemos citado en relación con el tema de los *Pompeii* en Hispania³⁸. Simplemente decir, en el ámbito galo, p.e., que Rémy ya señaló que los portadores de gentilicios como *Pompeius* y *Valerius* no se deberían únicamente a la concesión de la ciudadanía romana a sus antepasados por parte de magistrados romanos con estos *nomina* durante el s. I a.C., sino que éstos podían haberlos adquirido a causa del prestigio que tenían³⁹; es decir, una romanización de la onomástica. Desde luego, un personaje como Pompeyo, tres veces cónsul de la República, que obtuvo asimismo el mismo número de triunfos, debía de ser un personaje conocido dentro de la sociedad provincial.

³⁴ Badian, 1958, 256-257 y 308-109.

³⁵ Knapp, 1978, 187.

³⁶ Dyson, 1980-1981, 287

³⁷ Syme, 1958, 163. Lavagne, 1979, 163.

³⁸ Vid: L. Amela Valverde, «El *nomen Pompeius* en Hispania: Algunos aspectos críticos», *Emerita* 69 (2001), 241-262.

³⁹ Rémy, 2000, 419.



De esta manera, p.e., entre las denominaciones complejas de ingenuos en la Galia Narbonense se encuentran [...] *[P]ompeius [---]corigis [f.] [---]cices* (CIL XII 3759) y *[C]n. Pompeius [C]arantonis f.* (CIL XII 3802), ambos de *Nemausus*, y *Pompeia Cocca Andebrocirigis [f.]*⁴⁰ (CIL XII 1924), de *Vienna*, y *Pompeia Iunioris fil. Iunicilla* (CIL XII 2357), del grupo étnico de los Alóbroges⁴¹. Por su parte, Chastagnol de su listado de 262 personajes libres con una nomenclatura de tipo peregrino en la Galia Narbonense menciona a *Pompeia Toutodiucis f.* (CIL XII 3252)⁴². No parece pues *a priori* que Pompeyo Magno les concediera a los antepasados de estos individuos la ciudadanía romana, pues su filiación la siguen expresando según criterios indígenas.

Para Hispania, nuestros estudios⁴³ nos han llevado a concluir que la mayoría de los *Pompeii* documentados son más bien fruto de la romanización de la onomástica que no de una política de concesión de la ciudadanía romana por parte de Pompeyo Magno, aunque hay casos en que se da esta última circunstancia.

Ciertamente, parece ser que Pompeyo Magno aprovechó su breve estancia en la Galia Transalpina para reorganizar la provincia (lo que parece detectarse p.e. en las amonedaciones del territorio), lo que aprovecharía para otorgar la ciudadanía romana a diversos individuos⁴⁴. Entre ellos se encontraba el abuelo del historiador Pompeyo Magno (PIR P 496), del que Justino escribió: *De postremo libro ait maiores suos a Vocontis originem ducere: auum suum Trogum Pompeium Sertoriano bello ciui-*

⁴⁰ Lambert, 2009, 43 considera que el padre de esta mujer se llamaría *Pompeius Andebrogirix*, debido a que el cantero no habría repetido el gentilicio por economía.

⁴¹ Christol, Gascou y Janon, 2000, 35-37. Duret, 2012, 10 señala que los *Pompeii* (y los *Iulii*) son muy numerosos entre los Alóbroges

⁴² Chastagnol, 1990, 586.

⁴³ Sobre los *Pompeii* de Hispania, Vid: L. Amela Valverde: "El *nomen Pompeius* en Hispania: Algunos aspectos críticos", *Emerita* 69 (2001), 241-262; "El *nomen Pompeius* en la numismática hispánica", *Fortunatae* 13 (2002), 9-30; "Los *Pompeii* de Hispania en época de los Antoninos. El caso de la Celtiberia", en *Actas del II Congreso Internacional de Historia Antigua. La Hispania de los Antoninos (98-100)* (Valladolid, 2005), 167-177; "Los *Pompeii* hispánicos y su relación con las deidades indígenas peninsulares", en *Congreso Internacional de Historia Antigua: El mundo religioso hispano bajo el Imperio Romano. Pervivencias y cambios* (Valladolid, 2007), 45-56; "Los *Pompeii* de la actual provincia de Soria", *Celtiberia* 102 (2008), 445-468; "Los *Pompeii* de Clunia", *HAnt* 32 (2008), 131-142; "Un problema práctico en la epigrafía: la resolución de las abreviaturas en los nombres personales. El caso de los *Pompeii* hispánicos", *Documenta & Instrumenta* 7 (2009), 105-121; "Sobre testimonios tardíos del *nomen Pompeius* en Hispania", *Fortunatae* 20 (2009), 9-16; "Los *Pompeii* de la provincia Lusitania", *RPortArq* 14 (2011), 217-237; "Los *Pompeii* del Sepulcro de los Pompeyos (Torreparedones, Castro del Río, Baena, prov. Córdoba)", *Myrtila* 26 (2011), 27-41; "Los *Pompeii* de *Tucci*. Un apunte sobre la extensión e importancia del *nomen Pompeius* en la Hispania Ulterior (Bética)", *Helmántica* 187 (2011), 355-368; "Q. *Pompeius Niger* de Itálica", *CFC(L)* 31/1 (2011), 27-35; "Los *Pompeii* del NW de la Península Ibérica", *Gallaecia* 31 (2012), 153-168; "El *nomen Pompeius* en el convento cesaraugustano", *Helmántica* 191 (2013), 51-88.

⁴⁴ Rémy, 2000, 418.- Bost, 2001, 65 señala que Pompeyo Magno fue generoso con la ciudadanía romana durante la (previsible) reorganización de la provincia, pero la fuente que utiliza (Sall. *Hist.* 2, 98, 9) únicamente señala que la Galia suministró víveres y soldados al ejército de Q. Cecilio Metelo Pío (cos. 80 a.C.).



tatem a Cn. Pompeio percepisse, patrum Mithridatico bello turmas equitum sub eodem Pompeio duxisse; patrem quoque sub C. Caesare militasse epistularumque et legationum simul et anuli curam habuisse (Iust. 43, 5, 11).



Inscripción (AE 2006 789) dedicada a *A. Pompeius Sex. f. Volt. Fronto*, de la etnia de los Voconcios, encontrada en Saillans (dept. Drôme), quizás la antigua *Darentiaca* (wikipedia, autor: Rossignol Benoit).

Pompeyo Trogo era originario del país de los Voconcios, en la provincia imperial de la Galia Narbonense, y su familia había recibido el derecho de ciudadanía romana de Pompeyo Magno⁴⁵. Su padre, partidario de César, y su tío, que siguió el campo de Pompeyo Magno, obtuvieron sin duda el rango ecuestre. Trogo Pompeyo conservó el rango paternal, pero no participó en la vida pública, ya que se consagró a su obra. Desconocemos la fecha exacta de su nacimiento, aunque debió fallecer poco después del año 20 d.C.⁴⁶. Ha de destacarse que el gentilicio *Pompeius* es muy frecuente entre los Voconcios⁴⁷.

⁴⁵ Syme, 1958, 622. Badian, 1958, 278 n. 4 y 305. Demougin, 1992, 68. Ferdière, 2005, 61.

⁴⁶ Demougin, 1992, 68.

⁴⁷ Desaye, 1984, 237; 2000, 72. Lasfargues, 1985, 544. A destacar entre ellos a *A. Pompeius Sex. f. Volt. Fronto Vocontei* (AE 2006 789), cuyo mausoleo del último tercio del s. I a.C. Desaye, 2000, 72 se pregunta si la frecuencia y antigüedad del *nomen Pompeius* entre los Voconcios (13 casos atestiguados entre los Voconcios septentrionales) estaría en relación con la familia de Pompeyo Trogo. Una opinión parecida mantienen Rémy y Mathieu, 2013, 262, quienes se preguntan si este personaje pertenecería a la familia de Pompeyo Trogo, a pesar de que el gentilicio *Pompeius* está bien atestiguado entre los Voconcios, con una veintena de casos, aunque en la p. 280 consideran que esto es muy arriesgado.

Syme consideró asimismo que C. Cornelio Galo, poeta amigo de Virgilio y primer prefecto de Egipto (30-26 a.C.), natural de *Forum Iulii*, al no ser esta ciudad colonia romana en esa época, considera que la ciudadanía romana de éste habría sido concedida a su padre, un aristócrata local, por Pompeyo, quien inverna en la Transalpina en los inviernos del 77/76 y 74/73 a.C., tomando el nombre de un protector romano desconocido, quizás Cn. Cornelio Léntulo Clodiano (*cos.* 72 a.C.), o Cn. Cornelio Léntulo Marcelino (*cos.* 56 a.C.), pues ambos sirvieron bajo las órdenes de Pompeyo Magno⁴⁸.

Pero sería abusivo considerar que todos los miembros de la aristocracia local de la Galia que tuvieran como *nomen Pompeius*, conocidos en época imperial, hubieran recibido de Pompeyo Magno la concesión de la ciudadanía romana⁴⁹, aunque esta idea se ha defendido⁵⁰. Eso sí, sin duda, muchos de los *Pompeii* mencionados en inscripciones del s. I d.C.⁵¹ tendrían este origen⁵².

Sin pretender hacer un listado exhaustivo de los *Pompeii* de la Galia ni de los personajes de la elite de este *nomen*, ha de señalarse que se contabiliza un importante número de senadores con este gentilicio⁵³: *L. Pompeius* de *Nemausus*⁵⁴ (PIR P² 582), el padre de la esposa del emperador Trajano (98-117 d.C.), *Pompeia Plotina* (PIR P² 679); *Cn. Pompeius Catullinus* (*cos. suff.* 90 d.C.) (PIR P² 598)⁵⁵; *Cn. Pompeius Collega* (*cos. suff.* 71 d.C.) (PIR P² 600), padre de *Sex. Pompeius Collega* (*cos.* 93 d.C.) (PIR P² 601)⁵⁶; *Cn. Pompeius Ferox Licinianus* (*cos. suff.* 98 d.C.) (PIR P² 606)⁵⁷; *Cn. (Pinarius Aemilius Cicatricula) Pompeius Longinus* (*cos. suff.* 90 d.C.) (PIR P² 623)⁵⁸; *C. Pompeius Longus Gallus* (*cos.* 49 d.C.) (PIR P² 624)⁵⁹; *A. Pompeius Paullinus* (*cos.* 54? d.C.) de *Arelate* (PIR P² 633)⁶⁰, cuñado de L. Aneo Séneca; *Pompeius Pedo (vir consularis)* (PIR P² 635)⁶¹; *Pompeius Pennus (vir consularis)* (PIR P² 636)⁶²; *M.*

⁴⁸ Syme, 1938, 461; 1958, 587; 1977, 379. Gayraud, 1981, 156.

⁴⁹ Desaye, 1984, 237.

⁵⁰ Christol, 2001, 30.

⁵¹ En conversación con el dr. Marc Mayer, éste considera que no se puede buscar vestigios de clientes de Pompeyo Magno (o de cualquier otro personaje de época republicana) más allá del s. I d.C.

⁵² Demougeot, 1972, 90. Burnard, 1975, 229. Raepsaet-Charlier, 1998, 144.

⁵³ Syme, 1958, 786-787; 1986, 15-18.

⁵⁴ *Vid.* Y. Burnard, «Sénateurs et chevaliers romains originaires de la cité de Nîmes sous le Haut-Empire: étude prosopographique», *MEFRA* 87 (1975), 681-791.

⁵⁵ Syme, 1986, 15.

⁵⁶ Syme, 1986, 15-16.

⁵⁷ Syme, 1986, 16.

⁵⁸ Syme, 1986, 16.- Caballos, 1990, 260. Boscs-Plateaux 2005, 406 56 y 509 lo consideran de origen hispano, indígena, quizás de la Hispania Tarraconense, mientras que Navarro, 2006, 207 se lo pregunta.

⁵⁹ Syme, 1986, 16.- Caballos, 1990, 425. Tobalina, 2007, 1441 y 1445 lo hacen hispano.

⁶⁰ Syme, 1958, 786. Burnand, 1982, 413. Burgers, 1997, 100.- Syme, 1977, 379 considera que sus antepasados serían de buena estirpe, de los *principes* indígenas de la Narbonense (sic).

⁶¹ Syme, 1986, 16.

⁶² Syme, 1986, 16.- Balil, 1968, 21 considera a este personaje, con un cognomen celta, de origen gallo o hispano, mientras que Caballos, 1990, 426 cree más verosímil un origen narbonense.

Pompeius Silvanus Staberius Flavinus (cos. suff. 45 d.C.) de *Arelate* (PIR P² 654)⁶³; y *L. Pompeius Vopiscus*⁶⁴ (cos. suff. 69 d.C.) de *Vienna* (PIR P² 661)⁶⁵.

Entre los *equites*⁶⁶ se ha de mencionar a: *T. Pompeius T. f. Trom. Albinus domo Vienna* (PIR P² 589)⁶⁷; *A. Pompeius Dumnom(otuli f.) Tertullus* (AE 1910 123 = AE 1910 158 = CIL XIII 962 y 11045), de *Vesunna Petrucorium*⁶⁸; (*Pompeius*) *Paulinus*, de *Arelate* (PIR P² 634); y *Pompeius Pollio* (CIL XII 2233), de *Cularo*⁶⁹. Los dos primeros pertenecen a época julio-claudia y el tercero a un periodo posterior.

Entre la aristocracia local hay que mencionar de manera obligada a los *Pompeii* de Aix-les-Bains (dept. Saboya), una antigua *Aquae*, conocidos sobre todo por la erección en la primera mitad del s. I d.C. de un impresionante arco, de 9,15 m de altura por 7,10 m de ancho por un espesor de sólo 0,75 m, construidos en bloques calcáreos ajustados sin mortero, con una única obertura semicircular de 6 m de alto por 3,50 m de ancho. El monumento está dedicado a *L. Pompeius Campanus* (CIL XII 2473 = ILN V 3 669)⁷⁰, un notable del antiguo territorio galo de los Alóbroges, en el que figuran todos sus antepasados en un total de catorce textos grabados en cartuchos⁷¹. A destacar que su bisabuelo paterno se llamaba *C. Pompeius* [---], su abuelo paternal fue *L. Pompeius Campanus* y su padre [*C.?*] *Pompeius Campanus*, mientras que por parte materna ha de destacarse su bisabuelo (*C.*) *Voluntilius* [---]⁷². No ha de extrañar que entre los Alóbroges se encuentre varios *Pompeii*⁷³.

⁶³ Burnand, 1982, 413. Burgers, 1997, 100.

⁶⁴ Corbier, 1981, 1102 y 1109 señala que este personaje adoptó a *L. Pompeius Vopiscus C. Arruntius Catellius Celer* (cos. 77 d.C.) (PIR P² 662), de la etrusca *Volsinii*. Sobre estos últimos, *vid.* P. Gros, “Une dédicace carthaginoise sur le Forum de Bolsena”, *MEFRA* 92 (1980), 97-992. M. Corbier, “La tavola marmorea de Bolsena et la famille sénatoriale des Pompeii”, *MEFRA* 93 (1981), 1063-1112.

⁶⁵ Syme, 1958, 786-787; 1986, 15-18. Burnand, 1982, 415; 1990, 557.

⁶⁶ Burnard, 1975, 56. Devijver, 1977, 652 y 656. Demougin, 1992, 427-428 y 467-468.

⁶⁷ Sobre este personaje, *vid.* Rémy y Ferber, 1991, 267-270. Christol, 2009, 89-90. Ha de señalarse que este personaje no era originario de *Vienna*, ciudad que estaba inscrita en la *tribu Voltinia*. Por ello, Rochas, 1998, 106, 354-355 y 372. Rémy, 2001, 78 le atribuyen un origen itálico. Tiene una inscripción dedicada a él en *Emerita Augusta* (AE 1935 5 = AE 2002 929 = HEpOL 20030). Drouvoth, 2008, 198 señala que *Pompeius Albinus* pudo haber dado su nombre a la localidad de Arbin (dept. Savoie), donde debió de poseer una villa (quizás la de Mérande), muy conocida en la región.

⁶⁸ Demougin, 1992, 428 indica que esta familia accedió a la ciudadanía romana tardíamente, debido a que no adoptaron el *praenomen* ni el *nomen* del emperador Augusto.

⁶⁹ Burnard, 1975, 56; 1990, 557. Devijver, 1977, 652 y 656. Rémy, 2000, 418 considera que la concesión de ciudadanía romana a su familia remontaría a Pompeyo Magno.

⁷⁰ Rémy, 2000, 418 considera que la concesión de ciudadanía romana a su familia remontaría a Pompeyo Magno.

⁷¹ Leveau, 2007, 280-281.

⁷² Rémy, 1998, 102-103.

⁷³ Rochas, 1999, 105. Tarpin, 2002, 93. Duret, 2012, 9.



También hay que citar a la familia de los *Pompeii Pauliniani*, de importante posición social, al ser grandes terratenientes en el territorio de los *Convenae*, que incluso ha originado el actual topónimo Polignan⁷⁴. A destacar que el centro de esta etnia era la localidad de *Lugdunum Convenarum*, fundada por Pompeyo Magno (Hieron. *Adv. Vig.* 4. Isid. *Etym.* 9, 2, 107)⁷⁵, en la Galia Transalpina, que más tarde entró a formar parte de la Aquitania, en la que los personajes con el *nomen Pompeius* fueron numerosos⁷⁶.



Arco funerario de Pompeyo Campano en Aix-les-Bains (wikipedia).

Pero esta familia tenía como *praenomen Lucius* (AE 1957 227 = ILTG 53. CIL XIII 20-21 = ERL 65 y 69 = HEP 8 333 = IRC II 58 y 63. CIL XIII 65 = ILTG 32. CIL XIII 70 = ILTG 33. CIL XIII 94). Esto no significa que en el territorio de *Lugdunum Convenarum* no hubiera individuos con los *praenomina* típicos de la familia de Pompeyo Magno. Así, por ejemplo, tenemos a *Gn. Po(mpeius) f. (Volt.) Fron(to), sacerdos Romae et Augusti* (AE 1997 1008-1009) y a *Cn. Pompeius Martus* (CIL XIII 236).

⁷⁴ Wuillemier, 1963, 11.

⁷⁵ Sobre las fundaciones de Pompeyo Magno en Occidente, *vid:* L. Amela Valverde, “Las ciudades fundadas por Pompeyo Magno en Occidente: Pompaelo, Lugdunum Convenarum y Gerunda”, *Polis* 12 (2000), 7-41.

⁷⁶ Lizop, 1931, 4-5, 9-10, 14-16 y 191. Brogan, 1953, 9-10. Dyson, 1985, 167. Amela, 1989, 113 n. 62. Hermon, 1993, 263. Sablayrolles, 2009, 48. Bouchain, 2013, 99. A sumar ahora *Cn. Po[mpeius] Cn. fil. Vol.] Fron[to], sacerdos Romae et Augusti* (AE 2009 855).

El cambio de *praenomen* (es decir, de un personaje que ha recibido la ciudadanía de Pompeyo Magno) también se puede documentar en un caso procedente de la Galia. Una moneda local emitida en la Galia meridional⁷⁷ señala la existencia de *T. Pom(peius) Sex. f.* (BN 4353-4362 = DT 3719 = LT 4353 = RPC I 507)⁷⁸, personaje que vivió en las últimas décadas del s. I a.C.⁷⁹ Por su filiación, podemos observar que el *praenomen* del padre es diferente del hijo, y que recuerda a los *Pompeii Magni*, como el hijo menor de Pompeyo Magno, Sexto Pompeyo, y al bisabuelo de este último, Sexto Pompeyo, gobernador de Macedonia (*pr.* 119 a.C.)⁸⁰. Sin duda, estamos ante un personaje notable descendiente de alguien que recibió la ciudadanía de manos de Pompeyo Magno durante la estancia de este último en la Galia Transalpina camino de Hispania con ocasión de la guerra sertoriana.



Bronce galo tardío RPC I 507.

Difícil establecer si desde un principio sus miembros tuvieron como *praenomen* *Cnaeus* o *Sextus*, utilizados por los *Pompeii Magni*. Pero lo importante es destacar que un miembro de esta familia gala tuvo como *praenomen* *Titus*, un dato que de forma aislada difícilmente podría señalar su conexión con la obra de Pompeyo Magno, ya que nosotros defendemos la postura de que si bien es cierto que hay varios *Pompeii* que deben su *nomen* a la concesión de la ciudadanía romana por parte de Pompeyo Magno y sus hijos, la mayor parte de los individuos que se conocen en Hispania con este *nomen* en realidad lo único que habrían hecho es romanizar su onomástica, escogiendo un nombre bien conocido debido a la importancia e influencia que tuvo en un momento histórico determinado.

No existe problema alguno para considerar que el padre o el abuelo de este personaje recibiera la ciudadanía romana de Pompeyo Magno, como puede apre-

⁷⁷ Sobre esta amonedación, *vid.* L. Amela Valverde, “Sobre una moneda gala tardía de la Galia meridional (RPC I 507)”, *ANum* 43 (2013), 49-52.

⁷⁸ Blanchet, 1905, 256. Burnett, Amandry y Ripollès, 1992, 149. Delestrée y Tache, 2006, 175 señalan que el *nomen* ha de ser *Pompeius* y no *Pomponius*, por el gran número de *Pompeii* en la “Provincia”.

⁷⁹ Burnett, Amandry y Ripollès, 1992, 149.- Delestrée y Tache, 2006, 175 consideran que pertenecería al periodo 50-27 a.C.

⁸⁰ Sobre este personaje, *vid.* L. Amela Valverde, “Sexto Pompeyo, gobernador de Macedonia, y las incursiones escordiscas ca. 120-100 a.C.”, *Iberia* 7 (2004), 19-38.



ciarse por el caso del ya citado abuelo del historiador Pompeyo Trogo (Iust. 43, 5, 11)⁸¹. Pero no siempre debió de ser éste el caso. *Tib. Pompeius Pompei Justi fil. Priscus Cadurcus* (CIL XIII 1686), mencionado en el altar de *Lugdunum*, es un personaje que debió haber recibido recientemente la ciudadanía romana, al haber sido magistrado en una comunidad beneficiada con el derecho latino⁸².

Muchos de los miembros prominentes de la sociedad de la Galia Narbonense con gentilicio *Pompeius* pudieron ser descendientes de antiguos clientes de Pompeyo Magno⁸³, muy probablemente en los casos de los individuos con los *praenomina* *Cnaeus* y *Sextus* (los *praenomina* utilizados por la familia directa de Pompeyo Magno⁸⁴), de quien habrían recibido la ciudadanía romana⁸⁵. Pero la abundante presencia de individuos con *nomen Pompeius* no obedece a este único hecho⁸⁶: entre los individuos de este nombre se pueden detectar casos evidentes de indígenas romanizados, de emigrantes itálicos con el mismo gentilicio⁸⁷, etc. Caso paradigmático es el de *Q. Pompeius Niger*, caballero romano de *Italica*, que luchó en la batalla de *Soricaria*, antesala de la de *Munda* (45 a.C.), en las filas cesarianas contra las tropas de Cn. Pompeyo hijo, hijo mayor de Pompeyo Magno (*BHisp.* 25, 4); descendiente probablemente de emigrantes itálicos si no emigrante él mismo.

Que hubo *Pompeii* emigrantes está probado por dos casos provenientes de la Galia Narbonense. Así, en primer lugar, tenemos a *A. Pompeius A. f. Sab(atina) Pius* (AE 1988 859), documentado en *Arelate* en el s. I d.C., cuya onomástica señala su proveniencia del norte-nordeste de Etruria, tanto por su *cognomen* como por su tribu, a lo que hay que añadir el nombre de su madre, *Kareia Ingenua*, cuyo gentilicio también es propio de esta región italiana⁸⁸; igualmente, *T. Pompeius T. f. Trom. Albinus*, de *Vienna* (CIL XII 2327), así mismo del s. I d.C., es de ascendencia italiana, ya que su tribu no se encuentra en la Galia⁸⁹. Esta movilidad puede detectarse en el caso de (*Se*)*xtus Pompeius (S)edatinus*, procedente de *Aquae Tarbellicae*, que llegó a ser seviro augustal y *decurio Larum* de *Tarraco* (RIT 401)⁹⁰.

⁸¹ Syme, 1986, 20.

⁸² Dondin-Payre, 1999, 147-148.

⁸³ Syme, 1958, 783; 1986, 21. Burnard, 1982, 394.

⁸⁴ Ooteghem, 1954, 33. Sumner, 1977, 22.

⁸⁵ Rémy, 2001, 65 considera que todos los *Pompeii* de *Vienna*, especialmente el senador *L. Pompeius Vopiscus*, el caballero *Pompeius Pollio* y los notables mencionados en el arco honorífico de *Aquae Gratianae* (CIL XII 2473) remontan a Pompeyo Magno.

⁸⁶ Amela, 2003, 58.

⁸⁷ Dondin-Payre, 1992, 81-84 menciona el caso de *A. Pompeius A. f. Sabat. Pius* de *Arelate* (AE 1988 859), del siglo I d.C., descendiente de emigrantes itálicos procedentes del NE. de Etruria. Caso paradigmático es el del ya citado italicense *Q. Pompeius Niger* (*BHisp.* 25, 4).

⁸⁸ Dondin-Payre, 1992, 81 y 83-84.

⁸⁹ Rémy y Ferber, 1991, 270.

⁹⁰ Sobre este personaje, *vid.* D. Gorostidi Pi y J. López Vilar, “*Decurio larum coloniae Tarraconensium*. Nueva lectura de la inscripción RIT 401”, *Epigraphica* 73 (2011), 376-380.

Un testimonio muy interesante es el que presenta T. Pompeyo, quien poseía una amplia área de caza en la Galia Transalpina (Varr. *RR* 3, 12, 2). Como el diálogo ficticio que presenta la fuente, el escritor M. Terencio Varrón (*pr.* 68 a.C.?), está ambientado en los años 60-50 a.C., y que el grueso de la obra fue redactado en los años 55-50 a.C., parece que la adquisición de esta propiedad fue efectuada en los años sesenta del siglo I a.C.⁹¹ Al parecer, este personaje parece identificarse con uno de los *tribuni militari* del *consilium* de Pompeyo Estrabón que participaron en el *Bellum Sociale*, T. Pompei(us) T. f. Cor(nelia) (CIL I² 709 = CIL VI 37045 = ILLRP 515 = ILS 8888), así como con el riquísimo Pompeius Beginus o Reginus, *vir Transalpinæ regionis* (Val. Max. 7, 8, 4)⁹².

En definitiva, podemos concluir que el gentilicio *Pompeius* fue muy popular en la futura provincia imperial de la Galia Narbonense. A nuestro parecer, este fenómeno ha de ir ligado a la popularidad de la figura de Pompeyo Magno, pero esto no implica ni que los portadores de este gentilicio fuesen sus clientes (éstos podían haber adoptado ya un *nomen* latino o seguir conservando su nombre indígena) ni que obtuvieran del general romano la ciudadanía romana. Más bien, el nombre *Pompeius* se nos presenta como un elemento de “romanidad”, de la utilización de un gentilicio muy conocido como elemento de integración dentro de la sociedad provincial.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMELA VALVERDE, L. (1989): “El desarrollo de la clientela pompeyana en Hispania”, *SHHA* 7: 105-117.
 — (2003): *Las clientelas de Cneo Pompeyo Magno en Hispania*, Universidad de Barcelona, Barcelona.
- BADIAN, E. (1958): *Foreign Clientelae (264-70 B.C.)*, Clarendon Press, Oxford.
- BALIL, A. (1968): “Narbonenses e hispanos en el ambiente de Séneca”, *Cuadernos de Historia* 2: 15-32.
- BENOIT, F. (1966): “La romanisation de la Narbonnaise à la fin de l'époque républicaine”, *RSL* 32: 287-303.
- BLANCHET, A. (1905): *Traité des monnaies gauloises*, Ernest Leroux, Paris.
- BOSCS-PLATEAUX, F. DES (2005): *Un parti hispanique à Rome? Ascension des élites hispaniques et pouvoir politique d'Auguste à Hadrien (27 av. J.-C.-138 ap. J.-C.)*, Casa de Velázquez, Madrid.
- BOST, J.-P. (1986): “«P. Crassum... in Aquitaniam profisci iubet»: Les chemins de Crassus en 56 avant Jésus-Christ”, *REA* 88: 21-39.

⁹¹ Soricelli, 1995, 86.

⁹² Pais, 1918, 184. Criniti, 1970, 115. Soricelli, 1995, 86.- Taylor, 1960, 246 considera la identificación dudosa. T. Pompeius T. f. Cornelia Longinus (Ios. *Ant. Iud.* 14, 237ss.), tribuno militar del cónsul L. Cornelio Léntulo Crus (*cos.* 49 a.C.) posiblemente sea un hijo o pariente del presente individuo.



- (2001): “Onomastique et société dans la cité des Pétrucos”, en *Noms, identités culturelles et romanisation sous le Haut-Empire* (Bruxelles), 175-191.
- BOST, J.-P. Y FABRE, G. (2001): *Inscriptions latines d'Aquitaine (ILA). Pétrucos*, Diffusion de Boccard, Bordeaux.
- BROGAN, O. (1953): *Roman Gaul*, Harvard University Press, Cambridge.
- BOUCHAIN, M. (2013): *L'Aquitaine et ses marges (III^e-I^{er} av. J.-C.): Peuplements et Cultures*, Diss. Pau.
- BURGERS, P. (1997): “The Narbonensian colonial elite: 1958-1995”, *AncSoc* 28: 89-106.
- BURNAND, Y. (1975): *Domitii Aqvenses. Une famille de chevaliers romains de la région d'Aix-en-Provence. Mausolée et domaine*, Boccard, Paris.
- (1982): “Senatores Romani ex provinciis Galliarum orti”, en *Epigrafia e Ordine Senatorio II* (Roma), 387-437.
- (1990): “Personnel municipal dirigeant et clivages sociaux en Gaule romaine sous le Haut-Empire”, *MEFRA* 102: 541-571.
- BURNETT, A., AMANDRY, M. Y RIPPOLLES, P. P. (1992): *Roman Provincial Coinage. Volume 1. From the death of Caesar to the death of Vitellius (44 B.C.-A.D. 69). Part : Introduction and Catalogue*, British Museum, London-Paris.
- CABALLOS RUFINO, A. (1990): *Los senadores hispanorromanos y la romanización de Hispania (siglos I-III) I. Prosopografía. 2 vols.* Gráficas Sol, Sevilla.
- CHASTAGNOL, A. (1990): “L'onomastique de type pérégrin dans les cités de la Gaule Narbonnaise”, *MEFRA* 102: 573-593.
- CHRISTOL, M. (1987): “Les Volques Arécomiques entre Marius, Pompée et César”, en *Mélanges offerts au docteur J.-B. Colbert de Beaulieu* (Paris), 211-219.
- (2001): “Épigraphie et onomastique dans la cité de Nîmes au milieu du I^{er} s. av. J.-C. à la seconde moitié du I^{er} s. ap. J.-C.: analyse d'un échantillon”, en *Noms, identités culturelles et romanisation sous le Haut-Empire* (Bruxelles), 17-38.
- (2009): “L'ordre équestre en Narbonnaise: un groupe et ses personnalités entre cités, province et État”, en *Occident Romains. Sénateurs, chevaliers, militaires, notables dans les provinces d'Occident (Espagnes, Gaules, Germanies, Bretagne)* (Paris), 81-109.
- (2015): “*Foreign clientelae*, La Gaule méridionale: un modèle d'intégration”, en *Foreign clientelae in the Roman Empire. A Reconsideration* (Stuttgart), 153-163.
- CHRISTOL, M.; GASCOU, J. Y JANON, M. (2000): “Observations sur les inscriptions d'Aix-en-Provence”, *RAN* 33: 24-38.
- CHULSKY, C. (2012): *Notables nîmois. Sénateurs, chevaliers et magistrats issus de la cité de Nîmes à l'époque romaine*, Diss. Paris.
- CIBU, S. (2000): “Index onomastique et géographique des inscriptions de la Narbonnaise publiées dans l'Année Epigraphique 1925-1996”, *RAN* 33: 103-177.
- CLAVEL-LÉVÉQUE, M. (1970): *Béziers et son territoire dans l'Antiquité*, Les Belles Lettres, Paris.
- CLERC, M. V. (1921): “Une inscription redécouverte à Aix-en-Provence”, *CRAI* 65: 234-235.
- (1929): *Massalia. Histoire de Marseille dans l'Antiquité. Des origines à la fin de l'Empire Romain d'Occident (476 ap. J.C.). Tome II*, Librairie A. Tacussel, Marseille.
- CORBIER, M. (1981): “La «Tavola Marmorea» de Bolsena et la famille sénatoriale des *Pompeii*”, *MEFRA* 93: 1063-1112.



- CRINITI, N. (1970): *L'epigrafe di Ausculum di Gn. Pompeo Strabone*, Vita e Pensiero, Milano.
- D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, H. (1899): "Le cartulaire de Gellone", *CRAI* 43: 229-236.
- DELESTRÉE, L.-P. Y TACHE, M. (2006): *Nouvel Atlas des monnaies gauloises III. La Celtique, du Jura et des Alpes à la façade atlantique*, Commios, Saint-Germain-en-Laye.
- DEMOUGEOT, E. (1972): "Stèles funéraires d'une nécropole de Lattes", *RAN* 5: 49-116.
- DEMOUGIN, S. (1992): *Prosopographie des chevaliers romains julio-claudiens (43 av. J.-C.-70 ap. J.-C.)*, École française de Rome, Rome.
- DESAYE, H. (1984): "Note. Une inscription inédite de Saillans (Drôme)", *Gallia* 42: 233-241.
- (2000): "Quelques observations sur l'onomastique des Voconces septentrionaux", *RAN* 33: 69-81.
- DEVIJVER, H. (1977): *Prosopographia Militarium Equestrum quae fuerunt ab Augusto ad Gallienum. 3 tomos*, Universitaire Pers Leuven, Leiden.
- DONDIN-PAYRE, M. (1992): "Une table en bronze inscrite d'Arles: hommages publics et pratiques testamentaires chez les notables d'ascendance italienne", *Gallia* 49: 81-87.
- (1999): "Magistratures et administration municipale dans les Trois Gaules", en *Cités, Municipies, Colonies. Le processus de municipalisation en Gaule et en Germanie sous le Haut Empire romain* (Paris), 127-230.
- DROUVOTH, N. (2008): "Mort et pouvoir chez les Allobroges, de l'archéologie à l'histoire", *DHA* 34/2: 173-204.
- DURET, PH. (2012): "Les notables allobroges", *Le Brénon* 78: 8-12.
- DYSON, S. L. (1980-1981): "The Distribution of Roman Republican Family Names in the Iberian Peninsula", *AncSoc* 11-12: 257-299.
- (1985): *The Creation of the Roman Frontier*, Princeton University Press, Princeton.
- EBEL, C. (1976): *Transalpine Gaul. The emergence of a roman province*, E. J. Brill, Leiden.
- FAGES, B. Y MAURIN, L. (1991): *Inscriptions latines d'Aquitaine (I.L.A.). Nitiobroges*, Imp. cooperative Agen, Agen.
- FAURE, V. ET ALII (1999): "Un sévir augustal d'Orange et de Lyon", *RAN* 32: 21-30.
- FERDIÈRE, A. (2005): *Les Gaules (Provinces des Gaules et Germanies, Provinces Alpines). I^{er} siècle av. J.-C. - V^e siècle ap. J.-C.*, Armand Colin, Paris.
- GAYRAUD, M. (1981): *Narbonne antique des origines à la fin du III^e siècle*, Diffusion de Boccard, Paris.
- GORROCHATEGUI, J. (2013): "Révisions épigraphiques du corpus des dédicaces votives de la province d'Aquitania", en *Théonimie celtique, cultes, interpretatio* (Wien), 25-44.
- GOUDINEAU, C. (1984): «La Galia Transalpina», en *Roma y la conquista del mundo mediterráneo 264-27 a. de J.C. 2/ La génesis de un imperio* (Barcelona), 547-566.
- GROS, P. (1992): «Rome ou Marseille? Le problème de l'hellénisation de la Gaule Transalpine aux deux derniers siècles de la République», en *Marseille grecque et la Gaule. Actes du Colloque international d'Histoire et d'Archéologie et du V^e Congrès archéologique de Gaule méridionale* (Marseille), 369-379.
- (2008): *La Gaule Narbonnaise. De la conquête romaine au III^e siècle apr. J.-C.*, Editions A&J Picard, Paris.
- GUNSTONE, CHR. (2013): *The Greek Empire of Marseille: Discoverer of Britain, Saviour of Rome*, CreateSpace, sl.

- HERMON, E. (1993): *Rome et la Gaule Transalpine avant César 125-59 av. J.-C.*, Presses Université Laval, Napoli.
- HILLMAN, TH. P. (1992): *The Reputation of Cn. Pompeius Magnus among his contemporaries from 83 to 59 B.C.*, Diss. Ann Arbor.
- JULLIAN, C. (1909): *Historie de la Gaule III. La conquête romaine et les premières invasions germaniques*, Librairie Hachette, Paris.
- KNAPP, R. C. (1978): "The origins of provincial prosopography in the West", *AncSoc* 9: 187-222.
- LABROUSSE, M. (1968): *Toulouse antique. Des origines à l'établissement des wisigoths*, E. de Boccard, Paris.
- LAMBERT, P.-Y. (2009): "Onomastique gauloise et épigraphie gallo-romaine: à propos de l'onomastique de la cité des Allobroges", en *De l'âge du Bronze à l'âge du Fer en France et en Europe occidentale (X-VII^e siècle av. J.-C.). La moyenne vallée du Rhône aux âges du Fer, actualité de la recherche, actes du XXX^e colloque international de l'A.F.E.A.F.* (Dijon), 39-48.
- LASFARGUES, J. (1985): "Informations archéologiques. Rhône-Alpes", *Gallia* 43: 535-545.
- LAVAGNE, H. (1979): "Les dieux de la Gaule Narbonnaise: «romanité» et romanisation", *JS*: 155-197.
- LEVEAU, PH. (2007): "Aix-les-Bains et son tombeau-temple: «ruralité» et «urbanité» d'un vicus allobroge", *Gallia* 64: 279-287.
- LINTOTT, A. W. (1993): *Imperium Romanum. Politics and Administration*, Routledge, London.
- LIZOR, R. (1931): *Histoire de deux cités gallo-romaines: Les Convenae et les Consoranni*, Edouard Privat, Toulouse.
- LÖRINCZ, B. (composuit et correxit) (2000): *Onomasticon Provinciarum Europae Latinarum. Vol. III: Labareus-Pythea*, Forschungsgesellschaft Wiener Stadtarchäologie, Wien.
- NAVARRO, F. J. (2006): "Senadores y caballeros hispanos de época flavia", en *Poder central y autonomía municipal. La proyección pública de las élites romanas de Occidente* (Córdoba), 185-210.
- NICOLS, J. (2014): *Civic Patronage in the Roman Empire*, Brill, Leiden/Boston.
- OOTEGHEM, J. VAN (1954): *Pompeé le Grand, bâtisseur d'empire*, Académie royale de Belgique, Bruxelles.
- PAIS, E. (1918): "Il decreto di Gn. Pompeo Strabone sulla cittadinanza romana dei cavalieri ispani", en *Ricerche sulla storia e sul diritto romano. Dalle guerre puniche a Cesare Augusto. Indagini storiche-epigraphiche-giuridiche. Parte Prima* (Roma), 169-226.
- PELLETIER, A. (1991): «La société urbaine en Gaule Narbonnaise à l'époque d'Auguste», *Latomus* 50: 645-654.
- RAEPSAET-CHARLIER, M.-TH. (1998): "Les Gaules et les Germanies", en *Rome et l'intégration de l'Empire 44 av. J.-C. - 260 ap. J.-C. Tome 2. Approches régionales du Haut-Empire romain* (Paris), 143-195.
- RAMBAUD, M. (1980): "Le Pro Fonteio et l'assimilation des Gaulois de la Transalpine", en *Mélanges de littérature et d'épigraphie latines d'histoire ancienne et d'archéologie. Hommage à la mémoire de Pierre Wuilleumier* (Paris), 301-316.
- RÉMY, B. (1998): "Les élites locales et municipales de la colonie de Vienne au Haut-Empire", *AC* 67: 77-120.
- (2000): "La dénomination des notables locaux et municipaux de la cité de Vienne", *REA* 102, 413-457.
- (2001): "La dénomination des Viennois à l'époque impériale", en *Noms, identités culturelles et romanisation sous le Haut-Empire* (Bruxelles), 55-174.
- RÉMY, B. Y FERBER, E. (1991): "Une inscription de la cité de Vienne retrouvée (CIL XII 2327)", *RAN* 24: 267-270.



- RÉMY, B. Y MATHIEU, N. (2013): “Les notables voconces au Haut-Empire”, *Gallia* 70/2: 257-294.
- RIVET, A. L. F. (1988): *Gallia Narbonensis: Southern France in Roman Times*, B. T. Batsford, London.
- ROCHAS, G. (1998): *Epigraphie et Histoire. La vallée de l'Isère à l'époque romaine (du premier siècle avant J.-C. à la fin du deuxième siècle après J.-C.)*, Diss. Lyon.
- ROMAN, D. Y ROMAN, Y. (1997): *Histoire de la Gaule (VI^e s. av. J.-C. - I^{er} s. ap. J.-C.)*. Une confrontation culturelle, A. Fayard, Paris.
- SABLAYROLLES, R. (1996): “Introduction”, en *Carte archéologique de la Gaule 09. L'Ariège* (Paris), 35-68.
- (2009): “Les chemins de Pompée”, en *Espaces et Sociétés à l'époque romaine: de la Garonne à l'Èbre. Hommages à George Fabre* (Pau), 39-53.
- SORICELLI, G. (1995): *La Gallia Transalpina tra la conquista e l'età cesariana*, New Press, Como.
- SUMNER, G. V. (1977): “The Pompeii in their families”, *AJAH* 2: 8-25.
- SYME, R. (1938): «The origin of Cornelius Gallus», en *Actes du V^e Congrès International de Papyrologie* (Bruxelles, 1938), 459-470.
- (1958): *Tacitus. 2 vols.*, Oxford University Press, Oxford.
- (1977): “Le richesse des aristocraties de Bétique et de Narbonnaise”, *Ktèma* 2: 373-380.
- (1986): “More Narbonensian Senators”, *ZPE* 65: 1-24.
- (1989): *La revolución romana*, Taurus, Madrid.
- TARPIN, M. (2002): “Les Allobroges dans l'histoire”, en *Les Allobroges. Gaulois et Romains du Rhône aux Alpes. De l'indépendance au période romaine (4^e siècle av. J.-C.-2^e siècle apr. J.-C.)* (Gollion), 88-95.
- TAYLOR, L. R. (1960): *The Voting Districts of the Roman Republic. The Thirty-five Urban and Rural Tribes*, American Academy in Rome, Rome.
- TEYSSIER, E. (2013): *Pompée. L'anti-César*, Librairie Académique Perrin, Paris.
- THOLIN, G. (1920): “Noms de lieux se rattachant aux premiers grands domaines de l'Agenais”, *Revue de l'Agenais* 47: 24-34.
- TOBALINA, E. (2007): “Los senadores hispanos de época julio-claudia. *Homines novi* al servicio del emperador”, en *XII Congressus internationalis epigraphiae graecae et latinae. Provinciae Imperii Romanii Inscriptionibus Descriptae. Acta II* (Barcelona), 1437-1445.
- UGAGLIA, E. (2004): “Qui étaient des Gaulois des pays de Garonne?”, en *Gaulois des pays de Garonne. I^{er}-I^{er} siècle avant J.-C.* (Toulouse), 19-21.
- VAN DER WIELEN, Y. (1999): “Les monnaies des Allobroges”, en *Monnayages allobroges* (Lausanne), 7-203.
- WALDHERR, G. (2005): *Nero*, Pustet, Regensburg.



EL DISCURSO FEMINISTA DE LAS HETERAS EN *LAS DOS MUERTES DE SÓCRATES*, DE GARCÍA-VALIÑO

Noemí Hernández Muñoz

Universidad de Almería
nhm280@inlumine.ual.es

RESUMEN

La autora se centra principalmente en el análisis de cuatro pasajes de *Las dos muertes de Sócrates* (2005), de Ignacio García-Valiño. En esta novela se reflexiona sobre el rol social que desempeña la mujer en la antigua Atenas, tanto en el caso de las esposas como en el de las heteras. Asimismo, se evalúan los antecedentes literarios de la mujer y se reinventa la imagen de la hetera elevando a Aspasia de Mileto como icono de la emancipación femenina.

PALABRAS CLAVE: García-Valiño, *Las dos muertes de Sócrates*, heteras, Aspasia de Mileto, emancipación femenina.

ABSTRACT

«Feminist discourse of hetairas on García-Valiño's *Las dos muertes de Sócrates*». The autor focuses mainly on the analysis of four passages of Ignacio García-Valiño's *Las dos muertes de Sócrates* (2005). In this novel the social role played by women in ancient Athens, both by legal wives as by hetairai, is reflected. It also evaluates the literary precedents of women and reinvents the image of the hetaira, taking Aspasia of Miletus as the symbol of female emancipation.

KEY WORDS: García-Valiño, *Las dos muertes de Sócrates*, hetaira, Aspasia of Miletus, female emancipation.

Desde la segunda mitad del siglo XX, las corrientes feministas han invadido el panorama literario y han obligado a los eruditos y a la crítica a contemplar la literatura desde un nuevo punto de vista. Debido a ello, no sólo se ha reivindicado la presencia de las mujeres en las artes, sino que además se ha abierto una nueva rama de estudio y se han reinterpretado y reescrito muchas obras literarias.

En este trabajo abordaremos el discurso feminista de las heteras en una obra de Ignacio García-Valiño¹: *Las dos muertes de Sócrates* (2006). En ella se reinventa la Atenas del siglo V y se da vida a uno de los personajes de la vida política e intelectual de entonces: Aspasia de Mileto. La propuesta de García-Valiño retrotrae al pasado las manifestaciones feministas propias de nuestra época para buscar iconos del movimiento de emancipación en la Antigüedad, inspirándose en parte en personajes reales y en parte en piezas teatrales como la *Medea* de Eurípides o *Las Asambleístas* y *Lisístrata* de Aristófanes.



En primer lugar, consagraremos un apartado a Aspasia de Mileto por dos razones: primera, fue una persona de carácter excepcional que rompió con todas las reglas sociales de su tiempo pese a ser mujer y extranjera y llegó a lo más alto de las esferas políticas e intelectuales en la compañía del estadista Pericles; segunda, en *Las dos muertes de Sócrates* aparece como adalid de un movimiento emancipatorio feminista que, en realidad, nunca se llevó a cabo en la Atenas del siglo V a. C. Después analizaremos cuatro pasajes de la obra, cuyo interés reside en la exposición de discursos a favor y en contra de la emancipación femenina. Mediante ellos podremos apreciar los diferentes roles que adoptan las mujeres en la sociedad clásica.

1. ASPASIA DE MILETO

A pesar de ser una de las personalidades históricas más relevantes de la Atenas del siglo V a. C., la vida de Aspasia está llena de lagunas. Nacida en Mileto, llegó a Atenas siendo muy joven. Se sospecha, aunque los testimonios no son del todo fiables, que fue hetera² durante un breve período de tiempo antes de conocer a Pericles y casarse con él³. Al ser meteca, su matrimonio con un ciudadano no resultaba válido, ni el hijo que tuvieron en común era legítimo; a pesar de ello, estuvo con él hasta la muerte del estadista por la peste en el 429 a. C.

Debido a su posición, Aspasia se convirtió en uno de los blancos políticos de los que se sirvieron los comediantes⁴ y los oponentes del partido de Pericles. La

¹ Ignacio García-Valiño (Zaragoza, 1968-Marbella, 2014) fue escritor, guionista y psicólogo. Ganó diversos premios literarios. Entre sus obras destacan *La irresistible nariz de Verónica* (Premio de Novela José María Pereda), *Urias y el rey David* y *La caricia del escorpión* (finalista del premio Nadal 1998). La novela que analizamos en este artículo está dedicada a quien fuera su maestro de Filosofía en la Universidad de Zaragoza: José Solana Dueso, quien ha dedicado varios estudios a la vida de Aspasia de Mileto y a la cultura clásica.

² El problema para delimitar el concepto de hetera es que toda mujer que se saliera del rol de esposa era considerada como tal, aunque no mantuviera ningún tipo de trato sexual ni ofreciera favores a los hombres, *vid.* González González, 2012: 44-45. La prostitución en Atenas era un negocio diversificado; *vid.* al respecto Pomeroy, 1987: 107; Kurke, 1997: 107-108. Por un lado estaban las πόρναι, es decir, las prostitutas que mantenían relaciones sexuales ocasionales a cambio de dinero, y por otro, las ἑταῖραι, que no eran prostitutas propiamente dichas, sino, más bien, una especie de *geishas* a las que los hombres consideraban compañeras más que prostitutas, a pesar de los tratos sexuales. Eran las únicas mujeres realmente libres de Atenas, ya que podían asistir a diversos eventos: acudían al ágora, a certámenes de diferente índole y a simposios. También recibían educación, pues aprendían a leer, escribir, a conversar ingeniosamente y probablemente artes eróticas; *vid.* Keuls, 1985: 160-162; Mossé, 1990: 73. A pesar de su libertad, estaban sometidas a la servidumbre de depender del dinero de sus clientes y amantes.

³ *Cf.* Plu., *Per.* 24, 3-5 (= T 1 Solana Dueso); *vid.* Solana Dueso, 1994: XVI-XVII.

⁴ La vida política era duramente criticada en la comedia, de modo que no es de extrañar que tanto Pericles como Aspasia tuvieran algún protagonismo en estas piezas teatrales; *vid.* García Soler, 2011a: 35. A Aspasia se la mencionaba en *Ar.*, *Ach.* 523-539, *Eq.* 132 y 969 y *Pax* 502, y aparecía como





atacaban, principalmente, por la influencia que ejercía sobre Pericles y porque regentaba una escuela de mujeres que, según parte de la crítica, estaba dedicada a convertir a las jóvenes en heteras. Con todo, no se puede afirmar que la intención de Aspasia fuera esa, ya que también cabe la posibilidad de que educara a las mujeres como un fin en sí mismo, sobre todo si tenemos en cuenta que Aspasia provenía de Jonia, donde la educación de varones y mujeres no era tan distinta como sí lo era en Atenas⁵. En cualquier caso, debido a su ocupación como regente de una escuela de mujeres fue acusada de impiedad por el poeta cómico Hermipo y el adivino Diopites, ambos contrarios al gobierno de Pericles, pero fue absuelta tras el discurso que en su defensa pronunció Pericles.

Por diferentes informantes sabemos que fue experta en Retórica⁶ y que impartió clases sobre la materia a varios hombres, entre ellos Pericles, que fue considerado un orador consumado⁷; de hecho, a Aspasia se le atribuyen un par de discursos fúnebres (epitafios) pronunciados por él, uno de ellos el célebre discurso en honor de los caídos en la guerra de Samos⁸. Al respecto, muchos estudiosos consideran oscuro y burlesco el diálogo *Menéxeno*, donde Platón habla sobre ella, debido, sobre todo, a que es una mujer quien dirige el aprendizaje de un hombre. Probablemente a ello se debe en parte que Aspasia siga quedando en segundo plano y el gran orador sea el hombre que la acompaña en cada ocasión: primero, Pericles y, una vez muerto éste, su segundo esposo, Lisicles. Pero si tenemos en cuenta que Lisicles era un tratante de ganado que tras casarse con Aspasia pisó con fuerza en terreno político, puede deducirse con facilidad que Aspasia le prestase su ayuda en el campo de la oratoria⁹.

Aspasia fue una mujer fuera de lo corriente, pues aunque los testimonios antiguos la presentan como la esposa impecable de Pericles y algunos, como Jenofonte, la elogian por su forma de administrar el hogar¹⁰, también tiene un carácter rupturista, pues se sale del rol de mujer corriente al pasear en público, departir con los varones en los simposios y las fiestas de todo tipo y en formarse y dar formación a otras mujeres. No es de extrañar que fuera considerada una hetera y el icono de algún movi-

personaje en comedias hoy perdidas de Cratino (*Quirones*, *Némesis*, *Dionisalejandro*, *Ónfala* y *Plutos*), en los *Demos* de Éupolis y en alguna comedia de Hermipo; *vid.* Vintrolá, 1975: 55, 59; García Soler, 2013: 65. Según Plu., *Per.* 24, 9 (= T 1 Solana Dueso), se aludía a ella en la comedia bajo los nombres de Ónfale, Deyanira y Hera; *vid.* Henry, 1995: 5-6, 19-28; Ruiz de Elvira, 1998: 38-41.

⁵ *Vid.* Solana Dueso, 1994: XXI-XXII.

⁶ *Vid.* Plu., *Per.* 32, 1-5 (= T 1 Solana Dueso); González Suárez, 1997: 67-71; Mossé, 1990: 69-70; Henry, 1995: 15-16; Solana Dueso, 1994: XXIV-XXV.

⁷ *Cf.* Pl., *Mx.* 235e-236c (= T 9 Solana Dueso).

⁸ *Cf.* Th. II, 35-46 (= D 1 Solana Dueso); Pl. *Mx.* 236d4-249c (= F 2 Solana Dueso); *vid.* Solana Dueso, 1994: XXVI-XXXI; Henry, 1995: 33-36; Long, 2003: 50-52.

⁹ *Cf.* Plu., *Per.* 24, 6-7 (= T 1 Solana Dueso).

¹⁰ *Cf.* X., *Oec.* III, 14 (= T 10 Solana Dueso).

miento feminista, si bien es cierto que nunca hubo en la Atenas del siglo V a. C. una emancipación femenina a gran escala¹¹.

Tras las muertes de su segundo esposo y de su hijo, Aspasia desaparece por completo del panorama político y se deja de tener noticias de ella, como tampoco las tenemos sobre el período anterior a su advenimiento a Atenas. Estas lagunas de información han sido colmadas por los novelistas de nuestro tiempo¹². En concreto, García-Valiño representa a Aspasia como una anciana (Pericles y su segundo marido ya han muerto) al frente de la escuela de heteras-prostíbulo. Juega así con la tradición que la consideraba una hetera y dibuja su personaje como el de la *madame* de un burdel de lujo que pretende invertir los roles que la sociedad ha impuesto a varones y mujeres.

En la novela aparecen cuatro personajes, dos mujeres y dos varones, que conforman todo un esquema propio de la lucha feminista por la igualdad. Las mujeres son Neóbula, la discípula principal de Aspasia, cuyo nombre (significa literalmente “La que quiere algo nuevo”) simboliza el deseo de cambio y que viene a ser una joven Aspasia que reclama constantemente una posición digna en la sociedad; y la propia Aspasia, ya anciana, enferma y cansada de luchar, pero con una fe firme en que las mujeres deben hacerse escuchar. Los varones son Aristófanes, que escribe comedias feministas por encargo de las heteras para subsistir, a pesar de que no cree en la liberación de las mujeres, y un sofista, Pródico de Ceos, que confía en la inteligencia y la capacidad de las mujeres. Si a todo esto le añadimos como escenario un lupanar lleno de heteras y clientes, es de esperar que los diálogos entre los personajes estén cargados de reivindicaciones feministas y reafirmaciones masculinas dependiendo de las voces de sus interlocutores.

En los siguientes epígrafes presentaremos cuatro pasajes distintos de *Las dos muertes de Sócrates* que ejemplifican diferentes temáticas relacionadas con el feminismo: el matrimonio, la crítica tradicional a las mujeres, la posición de la hetera en la sociedad y la inversión en términos positivos del concepto de hetera.

2. EL MATRIMONIO

El primer pasaje aborda el matrimonio, que, desventajoso para las mujeres, las condenaba a pasar sus días confinadas en el gineceo del οἶκος a total disposi-

¹¹ Vid. Zaragoza, 1993: 208. No obstante, ya en el siglo XIX hubo quien vio el germen del movimiento en el círculo de Pericles y Aspasia de Mileto; *vid.* la documentación recogida por Solana Dueso, 2014.

¹² Hay diversas novelas que relatan la vida de Aspasia. Entre las más destacadas están *Glory and the Lightning* (1975), de Taylor Caldwell y, en nuestras letras, *La malva y el asfódelo* (2006), de José Solana Dueso y, más recientemente, *Aspasia, amante de Atenas* (2012), de Julio Medem.



ción de sus esposos. Contiene un diálogo entre Neóbula, joven hetera de carácter especialmente fuerte y feminista, y Aristófanes, el afamado comediógrafo de la Atenas clásica. En él Aristófanes pide matrimonio a Neóbula y ésta se niega en rotundo:

—Y ahora dejemos de hablar de cosas serias y hablemos de asuntos banales, como el matrimonio. ¿Quieres casarte conmigo?

—¡Dioses! ¿Tan mal me quieres que ya desees mi esclavitud y apropiarte de mis riquezas?

—No me entiendas mal, Neóbula. Las únicas riquezas que quiero de ti son tus gracias. Tus tetas saben mejor que la ambrosía, y tu culo es más tierno que la carne de pichón.

—¿Qué mala simiente se te ha metido en la cabezota, Aristófanes? ¿A qué viene esta petición trasnochada? ¿No te habrás enamorado de mí?

—Te echo en falta durante el día, Neóbula. Ya no hay día para mí, sólo noche—buscó en su archivo algún artificio poético y añadió—: Abomino la luz de Helios, y mi alma tiembla por ver llegada la hora en que Selene descubre su faz para...

—Déjalo —le interrumpió ella—. Lo tuyo no es la lírica. Lo que a ti te ocurre es que estás todo el día calentorro esperando que abran esta casa.

—¿Pero es que no sientes nada por mí, Neóbula? ¿Tan ajena eres a mis encantos?

—Ya sabes, Aristófanes, que eres el cliente por el que siento un afecto más verdadero. Me gusta esclavizarte más que a ningún otro. (...) Aunque, como comprenderás, no voy a dejar todo por ti. Ahora soy una mujer libre. No tengo intención de casarme para convertirme en una ciudadana de segunda y pasarme el resto de la vida encerrada en el gineceo, pariendo Aristofanitos.

—Ah, eres injusta conmigo por decir eso. Yo nunca sería un vulgar marido. Además, ten en cuenta que el destino nos ha unido, y tengo pruebas.

—¿Qué pruebas?

—¿Acaso no nos encontramos aquí todas las noches? (...)

—Algo de verdad hay en ello; sin embargo, no me parece razón suficiente para casarnos. Si me quisieras de verdad no intentarías esclavizarme convirtiéndome en tu esposa.

—Ya se nos ocurriría algo original para ser ambos igual de libres. Con mi talento y tu belleza haríamos algo grande.

—«Mí talento y tu belleza» —repitió Neóbula con sarcasmo—. Tú pones —engoló la voz— *el genio*, oh, la inteligencia. Y yo la belleza, el único elogio al que puede aspirar una simple mujer. Tú pondrías, además de tu genio, tu gran fealdad. Me refiero a esa nariz gorda como un tubérculo —se tapó la boca para no reír— y a tus orejotas. Pero nada comparado a tu prodigiosa panza, que se bambolea rítmicamente cuando me montas. (...)

—Cásate conmigo y hazme maravillosamente infeliz.

—Los hombres no sabéis tratar a las mujeres. Tenéis una idea equivocada de nosotras (García-Valiño, 2005: 77-79).

La idea de pedir la mano de una hetera es, de por sí, burlesca, pues no se casaban. De ahí que el diálogo tenga un tono jocoso, especialmente si tenemos en cuenta que Aristófanes tilda su petición de «asuntos banales». Neóbula, desde su perspectiva de mujer libre, piensa en el matrimonio como en una desgracia para la mujer, pues conoce el destino de las ciudadanas atenienses: no tenían ni voz ni voto



para elegir esposo, sino que su matrimonio era negociado por su padre o, en su defecto, por un familiar cercano¹³. De ahí que describa el matrimonio como una «esclavitud» y contemple la propuesta del comediógrafo como un intento de robar sus bienes; debe recordarse que las heteras eran las únicas mujeres que tenían plena posesión y derecho sobre sus propiedades¹⁴. Por todo ello, Neóbula considera que Aristófanes la quiere «mal», pues desea anular su libertad de hetera para obligarla a realizar las tareas de la esposa¹⁵ y arrebatarle sus posesiones, lo cual cuadra con la presentación que García Valiño hace de Aristófanes como persona muy endeudada, hasta el punto de que en el capítulo XIII sufre un desahucio. Prosiguiendo con la parodia, el comediógrafo le asegura que no tiene intención de apropiarse de sus riquezas, sino de su cuerpo, al que compara con succulentos manjares: «tus tetas saben mejor que la ambrosía», le dice, «tu culo es más tierno que la carne de pichón». De este modo, aunque Aristófanes deja de lado los motivos económicos por los que un varón ateniense se casaba, sigue aludiendo a la posesión sexual del cuerpo de la mujer.

Por su parte, Neóbula no sólo ignora la petición de su enamorado, sino que además se burla de su «petición trasnochada» y la «mala simiente» que se le ha metido en la cabeza. También le pregunta, burlona, si se ha enamorado de ella. El comediógrafo le responde con una retahíla de versos amorosos, con lo que se gana una nueva amonestación de Neóbula, que critica su conducta tildándolo de «calentorro».

Después de que Aristófanes finja sentir un gran dolor por su rechazo, Neóbula se reafirma en su postura con más suavidad: «eres —le dice— el cliente por el que siento un afecto más verdadero (...), me gusta esclavizarte más que a ningún otro». Resulta especialmente significativo el verbo «esclavizar» en este contexto: mientras que en el matrimonio eran las mujeres quienes se convertían en esclavas de los hombres, en los burdeles las heteras esclavizaban a los hombres mediante el sexo; en resumen, matrimonio-esclavitud para las mujeres y sexo-esclavitud para los hombres.

Pero Neóbula no se conforma sólo con afirmar su poder sobre Aristófanes: es una «mujer libre»¹⁶ y no va a renunciar a esa posición por el matrimonio, ya que de

¹³ Desde su nacimiento, las mujeres eran educadas para convertirse en esposas sumisas; cf. Keuls, 1985: 305. Debido a la fama de lujuriosas que la literatura y la mitología les había achacado (*vid. infra*, sección 3), el κύριος casaba a su hija tan pronto como era posible, normalmente sobre los catorce años, y le daba una dote que atrajera a un hombre que la desposase. Una vez casada, la mujer pasaba a manos de su marido y era recluida en el gineceo; cf. Pomeroy, 1987: 78-80.

¹⁴ *Vid.* Mossé, 1990: 68; Keuls, 1985: 154.

¹⁵ La vida de la mujer casada se reducía a los cuidados domésticos, tales como la preparación de alimentos, la confección de ropa mediante el telar, la supervisión del trabajo de los esclavos y la administración del hogar. Si la familia no disponía de esclavos, la mujer vendía sus propias creaciones y realizaba otro tipo de tareas fuera de casa, de modo que las esposas de clase pobre tenían más libertad para salir del gineceo que las de familias acaudaladas; *vid.* Pomeroy, 1987: 88-91; Keuls, 1985: 7; Romero González, 2004: 12-13.

¹⁶ Las mujeres atenienses libres eran ciudadanas de segunda clase, dado que sólo se movían en los espacios privados y no tenían derecho a voto político ni opinión en las demás esferas públicas, cf. Keuls, 1985: 6.



ese modo su estatus bajaría al convertirse en una esposa normal y corriente («ciudadana de segunda»), cuya misión principal era alumbrar hijos para su esposo («pariendo Aristofanitos») mientras pasaba toda su vida en el gineceo. Aristófanes no dispone de réplica alguna al alegato de la hetera, pero la tilda de injusta, ya que como mujer no está cumpliendo con las obligaciones que la ciudad le asigna. Neóbula vuelve a atajarlo: «Si me quisieras de verdad no intentarías esclavizarme convirtiéndome en tu esposa». De esta asociación de amor, esclavitud y matrimonio se deduce no sólo que este último no se llevaba a cabo por amor, sino que era una forma de mantener bajo control a las mujeres. Por este motivo Aristófanes quiere mal a Neóbula, pues la petición la reduce a la condición de mercancia de una transacción comercial.

El comediógrafo no se da por vencido, sino que alega que ellos serán «originales» para que ambos sean «igual de libres». Sin embargo, a pesar de su buena intención, Aristófanes comete el error de añadir «con mi talento y tu belleza», expresión que enfurece a la hetera. No es de extrañar que se indigne, ya que, como mujer libre y culta, Neóbula detesta que los dones de la inteligencia, el talento y la creatividad fueran sólo atribuibles a los varones, mientras que las mujeres sólo podían optar al don de la belleza. Por esto, la hetera lo critica de forma burlesca destacando su «genio» y su «inteligencia», y lleva la burla al extremo al referirse al desagradable aspecto físico de Aristófanes («tu gran fealdad», «esa nariz gorda como un tubérculo», «tus orejotas» y «tu prodigiosa panza, que se bambolea rítmicamente cuando me montas»), similar al de los sátiros y silenos, caracterizados, como el cómico, por su fuerte apetito sexual.

Aristófanes, como buen comediógrafo, sabe encajar la sátira y ríe ante los vituperios de Neóbula mientras reitera su propuesta: «cásate conmigo y hazme maravillosamente infeliz». El adjetivo «infeliz» no es gratuito: en la tradición griega se considera que el matrimonio es un mal para el hombre porque supone cargar con una mujer y, por definición, todas las mujeres tienen un halo de perversidad que las conduce a hacer el mal a su marido¹⁷.

La respuesta de Neóbula sigue siendo negativa, pero esta vez la expresa de un modo diferente: «Los hombres no sabéis tratar a las mujeres. Tenéis una idea equivocada de nosotras». Veremos a continuación que con «idea equivocada» Neóbula se refiere al daño que ha hecho la literatura a las mujeres, pues los prototipos literarios les han dado mala fama a todas, tachándolas de perversas, avariciosas, glotonas, lujuriosas y bebedoras¹⁸.

3. CRÍTICA TRADICIONAL DE LAS MUJERES

Este segundo diálogo, continuación del anterior, trata sobre la fama de las mujeres. A la conversación entre Neóbula y Aristófanes se unen Timareta, otra

¹⁷ Véase *infra*, cap. 3. Cf., sobre todo, Hes., *Op.* 695-706.

¹⁸ Cf. Romero González, 2004: 11-12; García Soler, 2011b: 77-83.



hetera, y Cinesias, otro de los clientes asiduos del lupanar. Aristófanes y Cinesias llevan el mando a lo largo de la conversación y esgrimen como arma los antecedentes míticos y literarios de la mala fama de las mujeres. Neóbula y Timareta están indefensas: dado que las mujeres tienen vedado el acceso a la formación y son los hombres quienes se encargan de la literatura y las artes, han sido ellos quienes han impuesto los estereotipos de mujeres, y entre ellos los negativos son mucho más numerosos que los de mujeres buenas:

—¿Has oído, Cinesias? ¡Dice mi querida Neóbula que tenemos una idea equivocada de ellas!

Su amigo se unió a la carcajada festiva. Neóbula sintió deseos de abofetear a Aristófanes, pero sabía que no surtiría el efecto deseado.

—Sin ánimo de ofender a nadie —dijo Cinesias tratando de reprimir la risa—, mientras tenga dinero para mantener a mi familia, mi mujer permanecerá en el gineceo. No me fío de ella: es voluble, cualquiera la engañaría. No quiero verme expuesto al ridículo, como muchos hombres que todos conocemos —lanzó un guiño a Aristófanes, que volvió a retorcerse de risa.

—Permite que te haga una pregunta, Cinesias —continuó Timareta—. ¿De qué hablas con tu mujer cuando estás en casa?

—De cosas estúpidas, ¿qué otra cosa había de hacer?

—Está visto que no se puede dialogar con vosotros —dijo Neóbula—. No tenéis entendimiento.

—La mujer siempre ha sido igual —dijo Cinesias, con el apoyo de su amigo—: ¡Voluble, traicionera y libertina! Fijaos en nuestros antepasados. ¿Qué grandes personajes femeninos tenemos? Deyanira, que mató a su esposo Heracles por una cuestión de celos; la hechicera Medea, que traicionó a su hermano y a su propio padre para ayudar a Jasón...

—¡Y mató a sus hijos! —rio Aristófanes.

—Helena, la esposa del rey Menelao —prosiguió el otro—, que se fugó con su amante y provocó la guerra de Troya; su hermano Agamenón fue asesinado por su mujer, Clitemnestra, que también se había buscado un amante, y, sin salir de esta prolífica familia, su hija Electra instigó a Orestes para matar a su madre. Circe quiso envenenar a Odiseo, y al fracasar se lo llevó a la cama. Y Calipso lo retuvo durante siete años, nada menos.

—¡No te olvides de las simpáticas sirenas y las Harpías!

—Y otras muchas trascas sin glosar.

—¿Y Penélope, esposa de Odiseo? —dijo Timareta—. ¿Acaso no le fue fiel en Ítaca mientras él iba repartiendo su semillita por ahí?

—¿Has oído? —El comediógrafo se volvió a su amigo hipando de risa, con los ojos bañados en lágrimas—. ¡Pregunta... por... Penélope!

—¡Ah, la de los ciento... veintinueve pretendientes! —se doblaba Cinesias con la mandíbula a punto de saltarle por los aires.

—¿Qué ocurre con los ciento veintinueve pretendientes? —sonrió Neóbula.

Aristófanes, ahogándose:

—Díselo tú, Cinesias... ¡Por Zeus! ¡Dile cómo se lo montaba con sus ciento veintinueve pretendientes! (García-Valiño, 2005: 79-80).

Ya desde el principio, la idea de Neóbula es totalmente hilarante para Aristófanes, quien no cree en absoluto que los hombres juzguen mal a las mujeres ni que



alberguen «una idea equivocada de ellas». De acuerdo con su punto de vista, Cinesias añade a las palabras burlescas de Aristófanes que lo mejor para la mujer es permanecer recluida en el gineceo; de la suya, en concreto, declara: «no me fío de ella». Las mujeres, pues, sólo son dignas de desconfianza debido a que la literatura, desde Pandora, les ha dado la fama de traicioneras y estúpidas¹⁹; de ahí que Cinesias no tenga inconveniente en añadir que su esposa es «voluble» y que «cualquiera la engañaría». En su opinión, si las mujeres fueran libres para hacer lo que quisieran, los hombres se verían expuestos al ridículo: para los varones no hay nada más injurioso que el hecho de que las mujeres tengan acceso a los mismos derechos que ellos, ya que su condición natural es de inferioridad.

Esos comentarios irritan a las heteras hasta el punto de que Neóbula siente deseos de golpear a los varones, si bien no lo hace para no contribuir a la fama de las mujeres como personas volubles y carentes de inteligencia. Por su parte, Timareta pregunta a Cinesias por las conversaciones que mantiene con su esposa, para demostrarle que los hombres no permiten a las mujeres expresarse ni formarse²⁰, pero este continúa con la idea de que las mujeres son absurdas e inútiles, de modo que de lo único que puede hablar con su esposa es de «cosas estúpidas».

Tras una breve reprimenda por parte de Neóbula, Cinesias tacha a toda mujer de «voluble, traicionera y libertina». Como justificación de su teoría, invita a los demás interlocutores a repasar sus «antepasados», que no son otros que los literarios: para él no existe ningún personaje femenino que sea grande o bueno. La lista de mujeres perversas a las que alude no puede ser peor: Deyanira, Medea, Helena, Clitemnestra, Electra, Circe, Calipso, las Sirenas y las Harpías.

La enumeración de personajes mitológicos está formada por asesinas de esposos (Deyanira y Clitemnestra)²¹, de los propios hijos (Medea)²², una matricida (Electra)²³,

¹⁹ Según la tradición literaria y mitológica, la primera mujer, Pandora, fue creada para la pérdida de los hombres y de ella nace la malvada estirpe de las mujeres. Desde entonces, las mujeres son malas para sus esposos. Cf. Hes., *Th.* 535-615.

²⁰ Hay algunas excepciones de mujeres que se formaron, como Aspasia o Safo; ambas regentaron escuelas para mujeres. Pero debemos recordar que ninguna de ellas era ateniense.

²¹ Hay una diferencia importante entre ellas: en *Las Traquinias* de Sófocles, la culpabilidad de Deyanira por el asesinato de su esposo no está del todo clara, ya que lo mata por accidente, mientras que en el *Agamenón* de Esquilo, Clitemnestra asesina deliberadamente a su esposo con la ayuda de su amante Egisto.

²² En la *Medea* de Eurípides, la protagonista mata a sus hijos para vengarse de su esposo, Jasón, quien la había repudiado para tomar nueva esposa y pretendía enviarla al exilio.

²³ Véanse *Electra* de Sófocles y *Electra* de Eurípides. En ambas Electra es un personaje ambiguo: por un lado se muestra como una buena hija al defender la memoria de Agamenón, su difunto padre, ante sus asesinos, Clitemnestra y Egisto; por otro lado, es una mala hija para su madre, pues en la obra de Sófocles anima a su hermano Orestes a que asesine a Clitemnestra, mientras que en la de Eurípides ella misma lleva a cabo el asesinato junto a su hermano.



el prototipo de mujer infiel y causa de una gran guerra (Helena)²⁴, divinidades femeninas cuya conducta sexual es inaceptable por tratar de retener a los hombres (la hechicera Circe y la ninfa Calipso)²⁵ y grupos de monstruos de condición femenina (las Sirenas y las Harpías)²⁶. Este inventario está basado en la idea básica de una mujer que no se somete al varón y que, por lo tanto, escapa del rol social que se le atribuye para convertirse en un peligro constante para los varones. Por ello, no resulta extraño que en el imaginario masculino la mujer degenera en seres monstruosos o semidivinos que inspiran terror a los varones, como las Sirenas y las Harpías o la hechicera Circe y la ninfa Calipso.

Esta lista de mujeres malas no hace sino aumentar la ira de las heteras, que les recuerdan a Aristófanes y Cinesias que han omitido un antecedente de especial importancia: la prudente y fiel Penélope, esposa de Odiseo. Para destacar su virtud, Timareta les recuerda que mientras ella permanecía casta aguardando la llegada de Odiseo durante veinte años, él «iba repartiendo su semillita por ahí». El diminutivo «semillita» no sólo denota burla, sino también rabia, pues el adulterio de los hombres no estaba penado, mientras que el de las mujeres sí. De este modo, se establece un contraste entre la conducta virtuosa de la esposa y la vil del esposo²⁷.

Pero el agudo comentario de la hetera no es acogido por Aristófanes y Cinesias como ella esperaba, sino que se burlan de uno de los pocos personajes femeninos que la literatura griega contempla como ejemplo de virtud. No se conforman sólo con mofarse de Penélope, sino que Aristófanes vuelve del revés su fidelidad: «¡Diles cómo se lo montaba con sus ciento veintinueve pretendientes!». Con el verbo «montar», el comediógrafo hace referencia directa al acto sexual y echa a perder en una sola oración la fama de Penélope como mujer fiel a su esposo durante su larga ausencia²⁸.

²⁴ En concreto, en la *Iliada* y la *Odisea* de Homero se menciona su infidelidad con el príncipe troyano, que dio lugar a la guerra de Troya, por más que en el canto IV de la *Odisea* aparezca en el papel de la buena esposa de Menelao. Es, en cualquier caso, el prototipo de esposa infiel. Su rehabilitación no llegará hasta el siglo V, de la mano de sofistas como Gorgias y del propio Eurípides en su *Helena*.

²⁵ Estos dos personajes de la *Odisea* se caracterizan por sus intentos de retener a Odiseo junto a ellas, impidiendo que regrese a su patria. La hechicera Circe intenta envenenarlo primero y, al no conseguirlo, mantiene relaciones con él e intenta retenerlo en su palacio. Por su parte, la ninfa Calipso se enamora del héroe e intenta forzarlo a casarse con ella reteniéndolo en su isla. Sobre la afinidad de estos dos personajes femeninos, *vid.* Nagler, 1995.

²⁶ Tanto las Sirenas como las Harpías son monstruos de caracterización femenina que pretenden dañar a los hombres. En la *Odisea*, las Sirenas son famosas por atraer barcos con su canto para que se estrellen contra las rocas (Pucci 1979); en las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas (II 178 ss.) las Harpías roban la comida del anciano Fineo y Calais y Zetes, los hijos de Bóreas, las ponen en fuga.

²⁷ El adulterio en Atenas no se consideraba una infracción grave en el caso del hombre, pero en el caso de la mujer sí lo era. Si una mujer era violada o seducida por un hombre, el marido se divorciaba de ella y la mujer se veía privada de participar en los actos públicos como castigo, además de no volver a casarse nunca, *vid.* Pomeroy, 1987: 104-105.

²⁸ En el Ciclo épico existe una tradición literaria en la que Penélope cede ante las exigencias de sus pretendientes y es infiel a Odiseo; *cf.* Paus. VIII 12, 5-6; Apollod., *Epit.* VII 38-39; Marchán, 2001: 222-223. Hay incluso quienes consideran dudosa la fidelidad de Penélope en la *Odisea*, *cf.* Felson-Rubin 1995; López, 1999: 329-330.

4. POSICIÓN DE LA HETERA EN LA SOCIEDAD

El siguiente pasaje, a diferencia de los anteriores, no es un diálogo, sino un relato en el que el narrador, desde la perspectiva de Pródico de Ceos, gran amigo de Aspasia, expone la situación de las heteras en la sociedad ateniense. Para situar la narración en su contexto, señalaremos que en *La Milesia*, el lupanar que dirige Aspasia, se ha producido un asesinato. Pródico está investigando el crimen para evitar el cierre del burdel y durante sus pesquisas reflexiona sobre las heteras y la visión que los hombres tienen de ellas:

Ya se comenzaba a hablar del cierre de *La Milesia*, y lo mismo que se levantaron los detractores, proliferaron más que nunca los defensores, capaces de armar mucho más alboroto que los otros. Aquello prometía convertirse en el escenario de una batalla campal donde, por debajo de los discursos más o menos patrióticos, lo único que se defendía era el derecho al disfrute. Y así quedó reflejado en una pintada en el muro exterior de *La Milesia*, atribuida a Aristófanes (sin confirmar):

LOS ONCE VIEJOS DE PENE SECO
PRETENDEN PRIVARNOS DEL PLACER

Pródico no ignoraba lo que tal cierre representaría. Las hetairas de lujo no constituían ni por asomo un grupo que pudiera representar a la condición femenina de Atenas; sus funciones estaban aún demasiado circunscritas al placer y recreo de los hombres, y su influencia en la sociedad masculina se restringía a los cauces informales, a las relaciones privadas, con lo que *La Milesia* no dejaba de gozar de una realidad meramente nocturna, cuyos efectos se disipaban de la noche a la mañana. Con todo, era un primer germen de algo que estaba aún por nacer, una tímida pero innegable demostración de que existía un mundo inteligente más allá del varón libre. Durante la gran guerra, cuando gran parte de los hombres se encontraba fuera de la ciudad, las hetairas habían intentado trabar relación con las mujeres libres para concienciarlas sobre la necesidad de un cambio, pero con el fin de la guerra y el regreso de sus maridos volvieron a la reclusión del hogar y les fue imposible escapar de la vigilancia sin verse expuestas a severos castigos (García-Valiño, 2005: 125-126).

Al igual que hay detractores de las heteras, también hay defensores, de modo que la expresión «batalla campal» dice mucho acerca de la valoración de las heteras: mientras que la sociedad las consideraba sujetos impuros debido a su trabajo, lo cierto es que los hombres no dejaban de acudir en su busca y les concedían la libertad de la que no gozaban sus esposas.

Cuando se piensa en heteras, se piensa en «el derecho al disfrute». El sexo seguía siendo lo que definía a las heteras a ojos de los varones: «sus funciones —atestiga Pródico— estaban aún demasiado circunscritas al placer y recreo de los hombres». Los términos «placer» y «recreo» son claves en esta oración, pues aunque la hetera sea una mujer libre, sigue siendo un objeto, en este caso, un instrumento del placer masculino. Más aún si tenemos en cuenta que la influencia que las heteras tenían sobre los hombres era «informal» y «privada», lo cual quiere decir que no era de gran importancia dentro de la esfera pública. La asociación heteras-placer queda patente en la



pintada que se lee sobre el muro del lupanar y que, casualmente, se atribuye a Aristófanes: «LOS ONCE VIEJOS DE PENE SECO PRETENDEN PRIVARNOS DEL PLACER». Los «viejos» son los arcontes, que tienen la intención de cerrar el local de Aspasia; de ahí que se los tache de «de pene seco» por no defender a las heteras ni gozar del placer sexual que éstas aportan.

Durante su reflexión, Pródico pone de manifiesto el estigma social de las heteras, a pesar de su libertad: «no constituían ni por asomo un grupo que pudiera representar a la condición femenina de Atenas». Por «condición femenina» se refiere, claro está, a las esposas, que no podían compararse a las heteras ni sentirse sus semejantes, ya que esta últimas gozaban de algunas libertades propias de hombres libres, como caminar por los espacios públicos y administrar libremente sus propiedades. De esta forma, es normal que Pródico no considere «ni por asomo» que las heteras y el resto de mujeres de la sociedad ateniense puedan encontrar un punto en común. El sofista llega a pensar que la libertad de las heteras es un «primer germen de algo que estaba aún por nacer», es decir, considera que es un inicio del movimiento de emancipación femenina²⁹. El germen es pequeño; es, según dice, una «tímida pero innegable demostración de que existía un mundo inteligente más allá del varón libre», lo cual supone asociar por primera vez a las mujeres con la inteligencia. Pródico es un sofista, de modo que no resulta extraña esta reflexión en su boca³⁰.

Las heteras, recuerda Pródico, han intentado trabar amistad con las mujeres «libres» de Atenas, las esposas. El adjetivo «libre» resulta significativo: si tenemos en cuenta que esta relación entre heteras y esposas se lleva a cabo durante la

²⁹ Cf. Solana Dueso, 2014: 12-13 y 1994: xc-xcv. En las obras teatrales del siglo v a. C. encontramos referencias a personajes femeninos fuertes que plantean la posibilidad de la equiparación entre hombres y mujeres. Sin embargo, no se debe olvidar que estas piezas pertenecen a la ficción y que, por lo tanto, no implican la existencia de ninguna corriente feminista. Las obras a las que nos referimos son dos tragedias de Eurípides (*Medea* y *Melanipa sabia*) y dos comedias de Aristófanes (*Lisístrata* y *La asamblea de mujeres*). Sobre *Medea*, vid. *supra*, nota 24. La crítica ha tildado con frecuencia a Eurípides de misógino tras el análisis de su *Medea*, pero para equilibrar la balanza debemos tener en cuenta su *Melanipa la sabia*, una madre que miente para salvar a sus hijos; vid. Sousa Silva, 2007: 142, 149. Por su parte, las obras de Aristófanes son muy interesantes a este respecto, pues encontramos referencias directas a la rebelión de las mujeres. Eso no significa que hubiera un movimiento feminista, como propone García-Valiño en su novela, sino todo lo contrario: estas comedias utópicas hacían reír a los hombres en el teatro, pues ratificaban las leyes de la ciudad y subrayaban la imposibilidad de que las mujeres tomaran el mando; vid. Ceccarelli 2000. Lo que nos interesa de estas comedias es el trueque de papeles, pues las mujeres gozan de la libertad propiamente masculina y son personajes menos risibles que los varones; cf. Madrid, 1999: 265-266.

³⁰ Sobre el relativismo moral de los sofistas, vid. Kerferd, 1988: 109-141; Melero, 1996, 43-47; también, sobre la común marginación de sofistas y mujeres en la Atenas clásica, Jarratt, 1990.



guerra y que las primeras intentan concienciar al resto de las mujeres sobre «la necesidad de un cambio», no podemos evitar recordar la comedia *Lisístrata*, donde las mujeres llegan a un acuerdo para dominar a sus maridos mediante el sexo para exigir igualdad y el fin de la guerra. Sin embargo, esta amistad entre heteras y esposas a la que Pródico hace referencia no tiene el desenlace feliz de *Lisístrata*, sino que tras el fin de la guerra, los hombres recuperan el poder por la fuerza y las esposas asimilan de nuevo su rol social y vuelven a «la reclusión del hogar» sin posibilidad de escapar sin recibir unos «severos castigos». De este modo, encontramos un final alternativo a la comedia de Aristófanes donde los hombres toman el poder por la fuerza («severos castigos») y someten a las esposas («reclusión del hogar»). Una vez más comprobamos que la libertad de las heteras se contrapone a la de las mujeres casadas, en teoría libres, y que matrimonio es sinónimo de esclavitud y reclusión en el gineceo.

5. REHABILITACIÓN DE LA HETERA

Pródico, tras descubrir quién cometió el crimen en el prostíbulo de Aspasia, habla ante los magistrados para esclarecer el enigma y permitir así que el lupanar siga abierto. Lo interesante de este pasaje es el nuevo concepto de hetera que aporta el filósofo, que la convierte en una persona honorable:

Juzgad ahora si mi opinión fundada merece la confianza de este noble tribunal, y si es así, es hora de poner fin a este conflicto que ha traído discordias y protestas, y no sólo perjudica el honor de las hetairas, sino la confianza de muchos ciudadanos en que las leyes de la ciudad se aplican en su provecho, no en su perjuicio. En el curso de mis investigaciones también he podido comprobar que La Milesia cumple con todos los deberes religiosos a Afrodita Pándemos y a Atenea, y sus oficiantes son mujeres respetables, fieles a Atenas, respetuosas con las leyes y, desde luego, realizan una función muy apreciada por muchos ciudadanos. No sería en absoluto bueno para la ciudad su cierre, y tal decisión sólo podría ejecutarse en un clima de discordia y descontento. ¡Venerables magistrados! Debemos honrar la memoria de quien fuera la esposa del divino Pericles, lamentablemente fallecida, una persona que como ninguna otra nos ha iluminado el camino hacia la democracia y el civismo, desde la meridiana claridad de Atenea, protectora de esta ciudad. Por eso os pido un gesto de comprensión y benevolencia. (...)

—Ilustre sofista, rétor y embajador. Mucho nos agrada escuchar tus palabras y tus prudentes consejos, que miran por el bien de esta ciudad y demuestran tu fidelidad a la venerable Aspasia, cuya muerte todos lamentamos profundamente. Por ello, esta audiencia reconsiderará su decisión si así nos parece conveniente. Lo deliberaremos con ayuda de Zeus, y muy pronto tendréis noticia de nuestro veredicto (García-Valiño, 2005: 280-281).

En primer lugar, lo que atrae la atención del lector es el hecho de que Pródico atribuya «honor» a las heteras, pese a su mala reputación. Aduce, en primer lugar, los cultos religiosos de los que ellas se han hecho cargo para dignificar su local: «los



deberes religiosos a Afrodita Pándemos³¹ y a Atenea». Pero lo que realmente enciende todas las alarmas es la definición de las heteras: «son mujeres respetables, fieles a Atenas, respetuosas con las leyes y, desde luego, realizan una función muy apreciada por muchos ciudadanos». Los adjetivos son encomiásticos, al contrario de lo que se puede esperar para definir a mujeres de su clase. En esta defensa del lupanar, Pródico invierte absolutamente todos los conceptos que la sociedad alberga acerca de las heteras para recordar a los arcontes que su «función era muy apreciada por muchos ciudadanos».

El sofista finaliza su discurso recordando a la hetera más famosa que pisó Atenas: Aspasia de Mileto, que había regentado hasta su muerte el burdel que ahora está defendiendo. Hace de ella un elogio: ensalza su posición venerable («debemos honrar la memoria...») y llega a denominarla *esposa* de Pericles, con lo que da a su unión la validez de la que carecía en términos institucionales. Pródico concluye adjudicando a su amiga un puesto de honor: es «una persona que como ninguna otra nos ha iluminado el camino hacia la democracia y el civismo»; no sólo engrandece su virtud, sino que además recalca su papel de faro de la democracia ateniense. El portavoz de los magistrados a los que se dirige Pródico en su discurso no sólo acepta las palabras del sofista, sino que además lo apoya cuando llama a Aspasia «venerable» y cuando afirma que su muerte es algo que «todos lamentamos profundamente».

Como hemos podido comprobar, las palabras de Pródico invierten el concepto malogrado y degradante que se tenía de las heteras en la época: el sofista acepta a las mujeres como sus iguales y no como objetos perversos a los que se debe someter.

CONCLUSIÓN

En su novela, García-Valiño retrotrae a la Atenas del siglo V a. C. los movimientos de emancipación femenina bajo la égida de Aspasia de Mileto, una mujer excepcional que escapó del rol que la sociedad imponía a las mujeres. Detrás de ella estará Neóbula, una réplica de la Aspasia joven que encarna en su nombre esta voluntad de cambio. Proponer a heteras como cabecillas del movimiento por la igualdad implica necesariamente rehabilitar su rol social: de simples objetos de placer para los varones, pasan ahora a manifestarse como personas dignas de admiración, tal y como Pródico señala en el último de los pasajes escogidos.

³¹ Afrodita Pándemos es la diosa que representa el amor carnal, promiscuo, a diferencia de la Afrodita Urania, icono del amor espiritual.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CECCARELLI, P. (2000): «Life among the savages and escape from the city», en D. HARVEY-J. WILKINS (eds.), *The Rivals of Aristophanes. Studies in Athenian Old Comedy*, Duckworth/The Classical Press of Wales, London, 453-471.
- FELSON-RUBIN, N. (1995): «Penelope's Perspective», en S. L. SCHEIN (ed.), *Reading the Odyssey. Selected Interpretative Essays*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 163-183.
- GARCÍA SOLER, M.^a J. (2011a): «Algunos aspectos de la vida cotidiana en la comedia griega», en E. REDONDO MOYANO (ed.), *Curso de Cultura clásica 2009*, Argitaipen Zerbitzua, Bilbao.
- (2011b): «Mujer y vino en la comedia griega», en *Eadem* (coord.), *Expresiones del humor: desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Universidad del País Vasco, Vitoria-Gasteiz, 75-90.
- (2013): «La crítica de los políticos en la Comedia Antigua», *Humanitas* 65: 55-70.
- GARCÍA-VALIÑO, I. (2005): *Las dos muertes de Sócrates*, Círculo de lectores, Barcelona.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, M. (2012): «“Hetaira” en su antiguo y noble sentido», *Lectora: revista de dones i textualitat* 18: 41-49.
- GONZÁLEZ SUÁREZ, A. (1997), *Aspasia (ca. 470-410 a. C.)*, Ediciones del Orto, Madrid.
- HENRY, M. M. (1995): *Prisoner of History. Aspasia of Miletus and Her Biographical Tradition*, Oxford University Press, New York y Oxford.
- JARRATT, S. C. (1990): «The First Sophists and Feminism: Discourses of the “Other”», *Hypatia* 5.1: 27-41.
- KERFERD, G. B. (1988): *I sofisti*, il Mulino, Bologna.
- KEULS, E. C. (1985): *The reign of the phallus: Sexual politics in ancient Athens*, University of California Press, California.
- KURKE, L. (1997): «Inventing the “Hetaira”: Sex, Politics, and Discursive Conflict in Archaic Greece», *ClAnt* 16.1: 106-150.
- LONG, C. P. (2003): «Dancing naked with Socrates: Pericles, Aspasia, and Socrates at play with politics, rhetoric, and philosophy», *AncPhil* 23: 49-69.
- LÓPEZ, A. (1999): «Interpretaciones de Penélope desde el mundo clásico al nuestro», en M.^a C. ÁLVAREZ MORÁN, R. M.^a IGLESIAS MONTEL (coords.), *Contemporaneidad de los clásicos en el umbral del tercer milenio. Actas del congreso internacional de los clásicos. La tradición grecolatina ante el siglo XXI* (La Habana, 1 a 5 de diciembre de 1998), Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, Murcia, 329-338.
- MADRID, M. (1999): *La misoginia en Grecia*, Cátedra, Madrid.
- MARCHÁN, S. (2001): «El discurso sexualizado en la reelaboración del mito de Penélope», *Contexto* 5, n.º 7: 219-240.
- MELERO, A. [trad.] (1996): *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Gredos, Madrid.
- MOSSÉ, C. (1990): *La mujer en la Grecia clásica*, Nerea, Madrid.
- NAGLER, M. N. (1995): «Dread Goddess Revisited», en S. L. SCHEIN (ed.), *Reading the Odyssey. Selected Interpretative Essays*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 141-161.
- POMEROY, S. B. (1987): *Diosas, ramerías, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*, Akal, Madrid.
- PUCCI, P. (1979): «The Song of the Sirens», *Arethusa* 12: 121-132 (reimpr. en S. L. SCHEIN (ed.), *Reading the Odyssey. Selected Interpretative Essays*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 191-199).

- ROMERO GONZÁLEZ, D. (2004): «La *Asamblea de mujeres* de Aristófanes, ¿mezcla de realidad y ficción?», en *Ámbitos* 11: 11-17.
- RUIZ DE ELVIRA PRIETO, A. (1998): «Ónfala», *CFC(L)* 14: 27-55.
- SCHEIN, S. L. (ed.) (1995): *Reading the Odyssey. Selected Interpretative Essays*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- SOLANA DUESO, J. (1994): *Aspasia de Mileto. Testimonios y discursos*, Ánthropos, Barcelona.
- (2014): *Aspasia de Mileto y la emancipación de las mujeres. Wilamowitz frente a Bruns*, [s. n., s. l.].
- SOUSA SILVA, M.^a F. (2007): «Eurípides misógino», en *Las personas de Eurípides*, editado por F. J. Campos Daroca *et al.*, A. M. Hakkert, Amsterdam, 133-190.
- VINTRÓ, E. (1975): «Cratino: comedia y política en el siglo V», *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos* 9.1: 45-66.
- ZARAGOZA, J. (trad.) (1993): Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*, Gredos, Madrid.



EL TEMA DE LA MUERTE EN EL REBÉTICO: TRATAMIENTO E INFLUENCIA CLÁSICA

Alicia Raquel Letón Suárez
Universidad de Las Palmas de Gran Canaria
alicia_leton@yahoo.es

RESUMEN

En este artículo analizaremos cómo se ha tratado el tema de la muerte en un corpus significativo de canciones de rebético y cómo, en su configuración a lo largo de los años, ha podido recibir el influjo clásico.

PALABRAS CLAVE: rebético, muerte, tradición clásica, Jaros.

ABSTRACT

«The topic of death in rebetiko: treatment and Classical tradition». In this paper we will analyze how the topic of death is dealt in a selection of rebetiko songs and how their treatment over the years has been influenced by the Classical tradition.

KEY WORDS: rebetiko, death, classical tradition, Charos.

Como es sabido, el género musical del rebético nació en los arrabales de las ciudades griegas durante la primera mitad del siglo XX, resultado de la fusión de elementos de diversa procedencia (tradicionales y contemporáneos, orientales y occidentales) y, aunque por mucho tiempo fue menospreciado por sus orígenes humildes y por la temática de algunas de sus canciones, con el paso de los años fue ganando prestigio, hasta convertirse en una de las manifestaciones culturales más importantes de la Grecia moderna (estatus que aun hoy conserva¹). Por ello, el rebético ha sido objeto de estudio de bastantes eruditos, tanto dentro como fuera de su país de origen². La presente investigación tiene dos objetivos principales: descubrir de qué manera se halla presente una temática determinada en dicho género musical (la muerte) y averiguar si, en su configuración a lo largo de los años, ha podido recibir el influjo clásico. Para ello se ha partido de una selección representativa de canciones (aproximadamente, mil setecientas) ya recogidas por Ilías Petrópulos³ en dos de sus obras⁴ y por Gail Holst en su monografía sobre este género musical⁵.

EL TRATAMIENTO DEL TEMA DE LA MUERTE

Según Petrópulos, algunos de los temas más frecuentes en el rebético son los siguientes⁶: el amor, la cárcel, las madres, el hachís, el exilio y la muerte. Sin embargo,



hay que tener en cuenta que, de las composiciones analizadas, solo el seis por ciento tiene como elemento central algún aspecto relacionado con la muerte, mientras que, por ejemplo, casi el veinte por ciento trata sobre el amor. Por lo tanto, no estamos en condiciones de afirmar que la muerte sea uno de los temas principales de este tipo de música, si bien creemos que tampoco es marginal. En todo caso, es lícito considerarla representativa, pues forma parte de todo aquel orbe de sentimientos (dolor, sacrificio, prisión, muerte) a partir del cual fue construyéndose este género musical que refleja de algún modo la identidad colectiva griega.

Dentro de las canciones de asunto mortuorio estudiadas es posible identificar diversos subtipos. Los principales son: composiciones dedicadas a lamentar la muerte de un allegado, canciones sobre enfermos en el lecho en las que un joven moribundo se lamenta de su aciago destino, canciones *de Jaros* (que hacen referencia a este relevante personaje heredado del mundo clásico) y, finalmente, otras en las que el protagonista, con tono melancólico, expresa su anhelo de morir (o incluso de suicidarse) para dejar de sufrir.

COMPOSICIONES DEDICADAS A LAMENTAR LA MUERTE DE UN ALLEGADO

Algunas composiciones lamentan la muerte de un ser querido (amigo, hijo, madre, novia o prometido) y a menudo también alaban las cualidades del difunto.



¹ Sobre la vigencia del género en estos tiempos de crisis, cf. César Campoy, «La música griega trata de conquistar el mundo».

«Podremos estar, o no, de acuerdo con el de Sarajevo, pero lo bien cierto es que, coincidiendo con la brutal crisis que está viviendo el país heleno, el rebetiko (también rembetiko o rebético) está viviendo uno de sus momentos más gloriosos en muchas décadas. Nuevas generaciones recuperan, sin descanso, aquellos sentidos lamentos, bien manteniendo los elementos originales, bien adaptándolos a los nuevos tiempos».

² Algunas de las obras más significativas son: *Rebetika carmina graeciae recentoris: a contribution to the definition of the term and the genre rebetiko tragoudi through detailed analysis of its verses and of the evolution of its performance* de Gauntlett y la monografía de Petrópulos *Ρεμπέτικα τραγούδια*. Ambas incluidas en la bibliografía del presente artículo.

³ Para la transcripción de nombres griegos modernos hemos seguido las recomendaciones expuestas por Isabel García Gálvez en su *Manual de griego moderno* (2005) salvo en los casos de los eruditos Stathis Gauntlett y Margaret Alexiou cuyos nombres se ha preferido transcribir tal y como éstos firman sus obras.

⁴ Petrópulos, *Τα μικρά Ρεμπέτικα*, 1990 y *Ρεμπέτικα τραγούδια*, 1991.

⁵ Holst, *Δρόμος για το Ρέμπετικο*, 2001.

⁶ «Τα ρεμπέτικα τραγούδια, από πλευράς θεματολογίας, διαφύονται σε αρκετές κατηγορίες: ερωτικά, μελαγχολικά, της φυλακής, της μάνας, χασικλίδια, της ταβέρνας, της ξενιτιάς, του θανάτου κτλ» (1990: 14).

Un buen ejemplo lo tenemos en *Ο μάγκας του Βοτανικού*⁷ (Petrópulos, 1991: 125), cuya letra reza así:

Του Βοτανικού ο μάγκας πέθανε την Κυριακή / και τον κλάψαν οι κοπέλες κι
όλοι οι φίλοι οι καρδιακοί / Του Βοτανικού το μάγκα, το καλύτερο παιδί / στα
μουζούκια, στις ταβέρνες πια κανείς δε θα τον δει / Πάντα όμορφα γλεντούσε
και δεν έκανε κακό / και τον αγαπούσαν όλοι μέσα στο Βοτανικό / Του Βοτα-
νικού το μάγκα, το καλύτερο παιδί / στα μουζούκια, στις ταβέρνες πια κανείς
δε θα τον δει / Του Βοτανικού ο μάγκας είχε ωραίο παρελθόν / απ' τα γλέντια
και απ' τους μάγκες θα 'ναι τώρα πια απών⁸.

Y si un personaje como el denominado mangas⁹ protagoniza este tipo de canciones, también es frecuente que el canto elegíaco se dirija hacia personajes célebres dentro del mundo del espectáculo, como en *Επικήδειος λόγος* y *Ο Θάνατος του Παπαϊωαννου* en memoria de Rita Ambadzí y Papayoanu respectivamente¹⁰. Dentro de este contexto llama nuestra atención el nada despreciable número de canciones en las que se llora la pérdida de una madre. Como ejemplo valgan los siguientes versos (Petrópulos, 1991: 1659):

Μια μάνα που είχαι στη ζωή / Μια μανα πικραμένη / Έφυγε δίχως να με δει /
Και να με περιμένει / Μανδάτο πως επέθανε / Επληρα απ, την πατρίδα / Κι εγώ
για μια στερνή φορά / Τη μάνα μου δεν είδα / Είναι σκληρός ο χωρισμός / Σα
σε χωρίζει ο Χαρος! / Δεν τόξερα μανούλα μου / Και τώρα τόξω βάρος¹¹.

⁷ El Vótanico es una zona de Atenas que debe su nombre al jardín botánico que en ella se encuentra.

⁸ «El mangas del Votánico murió el domingo / Y lo lloran las muchachas y todos sus amigos de corazón / Al mangas del Votánico, el mejor chico / En los busukia, en las tabernas ya nadie lo verá / Siempre festejaba hermosamente y no le hizo daño a nadie / Y todos lo querían en el Votánico / Al mangas del Votánico, el mejor chico / En los busukia, en las tabernas ya nadie lo verá / El mangas del Votánico tenía un bonito pasado / De las fiestas y de los mangues estará ahora ausente».

⁹ El término *mangas* (de etimología discutida) describe a un personaje característico de la contracultura griega, especialmente durante la Belle Époque. Se trata de un hombre perteneciente al proletariado o lumpemproletariado que se distingue por su actitud altiva y despreocupada, su original apariencia (bigote muy poblado, zapatos puntiaguados y ropa llamativa) y su forma especial de caminar y hablar. El *mangas* es una figura clave en el mundo del rebético.

¹⁰ Rita Ambadzí (1914-1969) fue una reconocida cantante de rebético y música tradicional nacida en Esmirna. Yíanis Papaioanu (Cío, 1914-Atenas, 1972) fue un compositor, letrista e intérprete de rebético y uno de los personajes más relevantes de este género musical. Las canciones las recoge Petrópulos en 1991: 163.

¹¹ «Una madre que tenía en la vida / Una madre llena de penas / Partió sin haberme visto / y sin esperarme / Noticia tuve de su muerte / Desde la patria / Y yo por última vez / A mi madre no pude ver / Es cruel la separación / ¡Cuando te separa la Muerte! / No lo sabía, madrecita mía / Y ahora me pesa».



CANCIONES SOBRE ENFERMOS EN EL LECHO

Otras composiciones integran en sus versos las quejas de un joven enfermo en el lecho del dolor, a punto de morir o deseando hacerlo para acabar con su sufrimiento. En ellas se presenta una escena más o menos estereotipada: un chico gravemente enfermo (a menudo de tuberculosis¹²) se dirige a su madre, bien para consolarla y darle ánimos ante su inminente fin, bien para lamentar con ella su horrible suerte. Véase la siguiente canción de Tsitsanis *Το κρεβάτι του πόνου* (Petrópulos, 1991: 157):

Μεσ' στο κρεβάτι αυτό του πόνου / κυλιέμαι χρόνια χωρίς γιατρεία / μπροστά μου βλέπω το θάνατό μου / νέους και νέες μας έκανε στοιχεία / μπροστά μου βλέπω το θάνατό μου / νεους και νέες μας πέθανες χτικιά / Πονεί το στήθος μου γλυκιά μου μάνα / νιώθω να σχίζεται το κορμί / πέφτουν τα φύλλα, χτυπά η καμπάνα / πλακώνει η νύχτα μαύρη, σκοτεινή / Πες μου, βρε μάνα, ποια τιμωρία / χωρίς συμπόνια με τυραννά / ίσως δική μου να 'ναι αμαρτία / κι ούτε ο Χάρος δε με συμπονά / Μεσ' στο κρεβάτι αυτό του πόνου / το Χάρο να 'ρθει παρακαλώ / να με γλιτώσει, γλυκιά μου μάνα / απ' το μαρτύριο τούτο το κρυφό¹³.

A veces, como se ha referido anteriormente, el agonizante se esfuerza por infundirle valor a su progenitora u otros seres queridos en ese amargo trance (Petrópulos, 1991: 165):

Τι θέλεις μάνα δυστυχισμένη / κι όλο το Χάρο παρακαλεις / είν η καρδιά του σκληρή σαν πέτρα / κι ό, τι κι αν κάνεις δεν τον συγκινεις / Πόσες μανάδες δεν έχουν κλάψει / μπροστά στο χάρο γονατιστές / δεν είσ' η πρώτη εσύ μανούλα / δε μας λυπάται όσο κι αν κλαις¹⁴.

Como se desprende de estos versos el hijo ve inútil la súplica de su madre a Jaros, ya que éste es cruel y despiadado y, si no se ha apiadado nunca de otras personas en la misma situación, tampoco lo hará de ella.

¹² Sobre la importancia de la tuberculosis en el género, véase «Φυματίωση και ρεμπέτικο τραγούδι» en *24γράμματα*.

¹³ «Dentro de este lecho de dolor / Llevo años sufriendo sin cura / Ante mí veo mi muerte / Que nos hizo presas a los chicos y chicas / Ante mí veo mi muerte / Que a chicos y chicas nos mata de tuberculosis / Me duele el pecho, dulce madre mía / Siento que se me desgarran el cuerpo / Caen las hojas, dobla la campanas / Cae la noche; negra, oscura / Dime, madre qué castigo / Sin compasión me atormenta / Quizás sea la culpa mía / Y ni Jaros me compadece / Dentro de este lecho del dolor / Que venga Jaros suplico / Para que me salve, dulce madre / De este martirio oculto».

¹⁴ «¿Qué quieres, madre desdichada / Que no dejas de suplicar a Jaros? / Su corazón es duro como la piedra / Y hagas lo que hagas no lo conmovérás / ¿Cuántas madrecitas no han llorado frente a Jaros arrodilladas? / No eres tú la primera, madrecita / No se compadecerá de nosotros por mucho que llores».

CANCIONES DE JAROS

Este grupo está conformado por composiciones en las que aparece el personaje Jaros o Caronte: una figura de especial relevancia en esta esfera de lo mortuorio en tanto que, bajo cualquiera de estas dos denominaciones (aunque es mucho más frecuente bajo la primera variante) llega a encarnar a la muerte misma. En cuanto a esa doble denominación, es necesario hacer referencia a Díez de Velasco, para quien es un error considerar a Jaros como un «directo deudor» de Caronte¹⁵. Sin embargo, y más cercanos a Michał Bzinkowski (quien apuesta por la continuidad Caronte / Jaros¹⁶), entendemos que el Jaros del mundo neogriego desciende del Caronte clásico, si bien no se corresponde punto por punto con él, ya que la misión de este último en el mundo funerario grecolatino se limitaba exclusivamente a servir de guía a las almas de los muertos de un lado a otro del río Aqueronte mientras que el Jaros de épocas posteriores ha ido acaparando funciones propias de otras deidades clásicas (así ha asumido el papel de Tánato como genio de la muerte e, incluso, en ocasiones, parece haber usurpado el trono de Hades como dios del reino de ultratumba) y ha asimilado elementos de la tradición cristiana medieval (la barca se sustituye a menudo por un caballo), llegando incluso (especialmente en la canción demótica) a portar una gadaña, elemento característico de la muerte en el mundo occidental¹⁷. Se trata, por lo tanto, de un personaje complejo que aglutina las funciones de otros muchos seres míticos como resultado de un largo proceso de sincretismo, iniciado —señala Margaret Alexiou (1978: 223)— en época clásica (durante la cual comienzan ya a confundirse las figuras de Hades, Tánato y Caronte) y que desemboca, después de varios siglos, en el Jaros del folclore neogriego, en cuya configuración intervienen tradiciones de diversa procedencia: clásica, cristiana o hebrea entre otras. Pues bien, ese rico y sincrético Caronte es el que se colige de un número destacado de canciones del corpus estudiado. Unas veces como figura alegórica claramente antropomorfa y otras como sinónimo de la muerte. Así, como figura alegórica, sirvan de ejemplo los inquietantes versos recogidos por Holst (2001: 109) que reproducimos a continuación:

Ένα γλυκό ξημέρωμα τον Χάρο ανταμώνω / Μες της Πεντέλης τα βουνά και
του μιλώ με πόνο / Χάρο, του λέω: Άσε με ακόμα για να ζήσω / έχω γυναίκα
και παιδιά, μανούλα μου, πες μου θα τ, αφήσω / με βλέπει και χαμογελάει κι

¹⁵ Para ver los razonamientos que llevan a Díez de Velasco tal conclusión, cf. «Caronte-Jaros (Kharos): Ensayo de análisis iconográfico», (1989).

¹⁶ «Charos Psychopompos? Tracing the Continuity of the Idea of a Ferryman of the Dead in Greek culture», *Classica Cracoviensia*, XIII: 17-33.

¹⁷ Véase Omatos, «Del Caronte barquero al Jaros neohelénico». *Veleia: Revista de prehistoria, historia antigua, arqueología y filología clásicas*, 7: 303-316.



αρχίζω πια να κλαίω / Μου λει με δυνατή φωνή: Αχ, σε παίρνω, δε σε αφήνω¹⁸.

El Caronte / Jaros como genio raptor aparece también en la siguiente canción (Petrópulos, 1991: 162). En este caso es el propio Caronte el que se presenta en casa de su víctima para reclamar su alma: Γλυκοβραδιάζει κι ο ντουνιάς / αμέριμνος γλεντάει / την ώρα που ο Χάροντας / την πόρτα μου χτυπάει¹⁹.

En la mayoría de los casos se describe a Jaros como cruel y nada compasivo. En la ya mencionada *Ti, έχεις μάνα;* (v. *supra*) se dice que: είν η καρδιά του σκληρή σαν πέτρα («su corazón es duro como una piedra») y κι ό, τι κι αν κάνεις δεν τον συγκινείς («hagas lo que hagas no lo conmoverás»). Mas, al mismo tiempo, este personaje puede ser, incluso, ridiculizado: de hecho bajo el título *Το Χάρο τον αντάμωσαν* descubrimos a un grupo de fumadores de hachís mofándose de él (Petrópulos, 1990: 65). Mientras que en los versos de *Ο Χάρος* (Petrópulos, 1990: 163) el propio Jaros lamenta haber ido a Creta para llevarse un alma, puesto que ha sido derrotado: Τον Χάρο βρήκα μια βραδιά / βαρή κι αγριεμένο / μ' ένα σπαθί στο χέρι του / στο αίμα βουτηγμένο / Στης Κρήτης τ' όμορφο νησί / πήγε να πάρει μια ψυχή / και βγήκε πληγωμένος (...) / κι είπε στης Κρήτης το νησί / δεν θα ξαναπατήσει²⁰. Ello podría conectar esta canción con la poesía popular bizantina en la que la lucha del héroe contra Jaros es un tema importante y, a su vez, con la mitología y la literatura clásicas en la que Heracles hiere y derrota al dios Hades y arrebató a Τάνατο el alma de Alcestis (es decir, dos de los predecesores de Jaros son vencidos por una figura heroica).

De otro lado, en los versos de *Βγήκε ο χάρος να ψαρέψει* se perciben los ecos del Caronte barquero de la tradición antigua en tanto que es descrito como un pescador de almas: Βγήκε ο Χάρος να ψαρέψει / με τ' ακίστρι του ψυχές²¹ (Petrópulos, 1991: 162). También de la letra de *Εικοσιενός χρόνων παιδί* (Petrópulos, 1991: 164) se desprende la idea del barquero infernal, pues el protagonista moribundo habla de embarcarse con Hades / Caronte: Εσύ το ξέρεις μάνα μου με ποιόν έχω μαρκάει / Το χρώμα του είναι σκοτεινό / Και το όνομά του Άδη²².

¹⁸ «Un dulce amanecer me encuentro con Jaros / En las montañas de Pendeli y le hablo con dolor / Jaros, le digo: déjame vivir / Tengo esposa e hijos, madre mía, dime cómo los voy a dejar / Me mira y sonrío y empiezo ya a llorar / Me dice con voz potente: Ay, te llevo, no te dejes».

¹⁹ «Dulcemente atardece y el mundo / Festeja despreocupado / En la hora en que Caronte / Toca a mi puerta».

²⁰ «A Jaros me encontré una tarde / Cansado y enojado / Con una espada en la mano / Bañado en sangre / A la hermosa isla de Creta / Fue a tomar un alma / Y resultó herido / Y dijo que la isla de Creta / No la volvería a pisar».

²¹ «Salió Jaros a pescar / Almas con su anzuelo».

²² «Tú lo sabes, madre, con quién me he embarcado / Su color es oscuro / Y su nombre es Hades».

La utilización del nombre de Jaros (en este caso con χ minúscula) como sinónimo de muerte es también frecuente. Sirvan de muestra los siguientes versos (Holst, 2001: 59): Με δολό και με απονιά / Στον χάρο να με δώσεις²³.

CANCIONES EN LAS QUE EL PROTAGONISTA EXPRESA SU ANHELO DE MORIR

Si bien pudiera afirmarse que el tema del suicidio no es de los más frecuentes en el rebético²⁴, debe precisarse que el popular personaje vinculado al mundo del rebético, el denominado mangas, suele estar caracterizado por un desprecio hacia el peligro que podría considerarse suicida, tal y como apunta Stathis Gauntlett²⁵. En efecto, los protagonistas de estas composiciones habitualmente son valientes incluso temerarios, llegando al punto de reírse del mismísimo Caronte (v. *supra*, *Τον Χάρο τον αντίμωσαν*). Y suicida puede considerarse igualmente (como también indica Gauntlett) el modo de vida que se exalta en estas canciones: autodestructivo y marcado por los excesos y el consumo de drogas; no obstante, los protagonistas más que expresar un deseo deliberado de morirse muestran indiferencia ante la muerte. En esa línea se expresa el famoso intérprete y compositor Marcos Vamvacaris: Θα προτιμήσω θάνατο / το μαύρο δεν τ' αφήνω / κι όπου θα βρίσκω αργιλέ / τη τζούρα μου θα πίνω²⁶.

En el corpus analizado, hallamos notables ejemplos donde, o bien se hace mención explícita del suicidio, o bien el protagonista alude de forma más o menos velada al deseo de poner fin a su existencia. Entre las canciones en las que se presenta ese tema de manera cruda y directa destacan, entre otras, *Βαθιά στην Θάλασσα θα πέσω*, *Βαρέθηκα να ζω*, *Στο ίδιο σταυροδρόμι* y *Πελπίστηκα*. En ellas (excepto tal vez en la última donde queda abierta la posibilidad de que el protagonista solo quiera hacerse ermitaño) las referencias al suicidio están fuera de toda duda, como se colige de la letra de *Βαρέθηκα να ζω* (Petrópulos, 1991: 102): Τέρμα Θα ρίξω, εις τη Ζωή / Γιατί βαρέθηκα να ζω / Στον κόσμο τον απάνω²⁷.

En cuanto al grupo de canciones que parece insinuar el deseo de acabar con la propia existencia, habría que explicar que en la mayoría de ellas el atribulado protagonista (algunos pocos amenazan con matarse o desean hacerlo por amor) parece

²³ «Con engaño y crueldad / Me vas a llevar a la muerte».

²⁴ En contra de la opinión de Petrópulos: «Μέσα στις χιλιάδες των ρεμπέτικων υπάρχουν αρκετοί υπαινιγμοί και αντίλαλοι αυτοκτονιών», (1991: 33).

²⁵ En su excelente artículo «Περιθωριακοί αυτόχειρες: Ρεμπέτικο και αυτοκτονία», (2006).

²⁶ «Preferiré la muerte / No dejaré, el hachís / Y allí donde encuentre un narguile / Me tomaré mi droga».

²⁷ «Pondré fin a mi vida (...) / Porque me cansé de vivir / En este mundo de arriba».





ansiar la muerte como única vía para escapar del sufrimiento, aunque de una relectura puede surgir la duda de si realmente el personaje planea suicidarse o simplemente manifiesta el hastío que siente por la vida. En este subgrupo, además, el concepto de muerte puede figurar bajo la formulación clásica de *ἰατρός νόσων*, como se descubre a través de los versos de *Η μαύρη γη είναι ο γιατρός*, en los que la negra tierra simboliza la muerte (Petrópulos, 1991: 159): *Όσοι πονούν και δεν μπορούν / Το Φάρμακο να βρούνε / Η μαύρη γη είναι ο γιατρός / Κι εκεί θα γιατρευτούνε*²⁸.

Asimismo, y en conexión con el apartado anterior, debemos referirnos a las numerosas ocasiones en las que el protagonista llama a Caronte para que tome su alma (Petrópulos, 1991: 161): *Χάρε, λυπήσου με εσύ / Και πάρε με*²⁹.

Por último, dentro del ámbito de los impulsos de autodestrucción, también es lícito incluir otro subtema que ha llamado la atención de Petrópulos: la afición de los mangues a las autolesiones, que este califica como «*pequeñas dosis de suicidio*» (Petrópulos, 1991: 33). Según explica, éstos solían cortarse los tendones de los talones con navajas mientras bailan *zeibékiko*, o bien se hacían cortes en los brazos o bailaban sobre cristales rotos o se golpeaban la cabeza contra la pared.

En todo caso, hay que tener en cuenta que el rebético refleja una visión pesimista de la vida. Abundan las canciones en las que se expresan desilusión, melancolía y amargura y la muerte se presenta en no pocas ocasiones como algo deseable ya que supone el cese del sufrimiento tal y como expresa la letra de este amán (Petrópulos, 1991: 158): *Ο Χάρος μόνον ημπορεί / Να γιάνει την πληγή μου / Να με αναπάψει το κορμί / Να σβήσουν οι καημοί μου*³⁰.

Sin embargo, no parece haber argumentos suficientes para acusar al rebético de hacer apología del suicidio: en primer lugar las referencias a este no son especialmente abundantes, y en segundo, casi siempre se trata de alusiones indirectas, de insinuaciones. En ese sentido coincidimos con la opinión de Stathis Gauntlett:

Εν τούτοις μάλλον χαρακτηριστικότερο του με την ευρεία έννοια ρεμπέτικου είδους ως συνόλου είναι τα τραγούδια που υπαινισσόνται απλώς την δυνατότητα αυτοκτονίας (Gauntlett, 2006)³¹.

²⁸ «Cuantos sufren y no pueden / Encontrar cura / La negra tierra es el médico / Y allí se curarán».

²⁹ «Jaros, apiádate tú de mi / Y llévame».

³⁰ «Solo Jaros puede / Curar mi herida / Y dar reposo a mi cuerpo / Para que se extingan mis dolores».

³¹ «En todo caso, lo más característico del género rebético en conjunto son las canciones que simplemente insinúan la posibilidad de suicidio».

INFLUENCIA DEL MUNDO CLÁSICO

Las composiciones objeto de nuestro estudio permiten ver una idea del más allá, en líneas generales, más acorde con las creencias paganas que con las ortodoxas. De hecho el *κάτω κόσμος* (mundo inferior) se denomina a menudo Hades como en la antigua Grecia (donde el término designaba no solo al dios que regía ese espacio sino también al lugar en sí). También que se hable de *κάτω κόσμος* es significativo, como lo son las constantes referencias a la *negra tierra* (tan abundantes en la literatura clásica). Los griegos antiguos tenían una cosmovisión tripartita, según la cual el cielo correspondía a los dioses, la tierra a las personas vivas y el mundo subterráneo a los difuntos y a las divinidades ctónicas: el rebético, por su parte, refleja la creencia de que las personas al fallecer descienden a un mundo subterráneo donde, además, les aguarda un destino similar al que esperaba al común de los mortales en la religión griega. Según ésta, todos los muertos bajaban al Hades, pero solo unos pocos (extremadamente malvados o impíos) eran castigados y otros (incluso menos) gozaban de una recompensa en los Campos Elisios, mientras que las personas corrientes (es decir, casi todas) vagaban por un lugar sombrío (mas no terrible) sumidas en el olvido, lo que nos recuerda estos versos de un amán que muestra a un fallecido sufriendo la disolución de su cuerpo y de su identidad (Petrópulos, 1991: 159): Ὅτι θα μπει στη μαύρη γη, αμάν, αμάν / Και σβήνει τ, όνομα του³². Una idea parecida a la que expresara Safo en uno de sus poemas: Καθάνοισα δὲ κείσῃ οὐδέ ποτα μναμοσύνα σέθεν / ἔσσειτ' οὐδὲ ποκ' ὕστερον· οὐ γὰρ πεδέχῃς βρόδων / τῶν ἐκ Πιερίας· ἀλλ' ἀφάνῃς κὰν Ἄϊδα δόμῳ / φοιτάσῃς πεδ' ἀμαύρων νεκῶν ἐκπεποταμένα³³.

Se trataba, pues, de un espacio caracterizado principalmente por carecer de todas las alegrías del mundo de los vivos, tal y como explica Díez de Velasco: «Los griegos cayeron en la trampa de imaginar un inframundo desdotado de gloria y atractivo como es el Hades, en el que ni siquiera los muertos quieren vivir» (1995: 3). Algo similar describen estas composiciones que presentan el más allá como triste y oscuro y no suelen hacer referencia ni a premios ni a castigos *post mortem*. Ello las aleja de la tradición cristiana que establece recompensas para las almas buenas y condenas para las malvadas. Sin embargo, encontramos también algunas menciones al infierno en la línea de las creencias cristianas³⁴.

³² «Que entrará en la negra tierra, amán, amán / Y se borrará su nombre».

³³ «Cuando mueras, descansarás: ni un solo / recuerdo guardarán de ti futuras / generaciones, pues no tienes parte / en las rosas de Pieria. E ignorada / hasta en la casa de Hades, solamente / con sombras invisibles tratarás / cuando de aquí hayas al fin volado». Traducción de J. Ferraté en *Líricos griegos arcaicos* (2000: 253).

³⁴ Como en Πέντε Ἑλληνας στον Ἄδη (v. *infra*) ο Ακόμα στην κόλαση (Petrópulos, 1990: 249).

A pesar de que el inframundo reflejado en la mayoría de las canciones sea poco acogedor y más bien deprimente, las referencias a la muerte como liberación que supone el fin del sufrimiento terrenal son relativamente abundantes, tal y como se ha señalado anteriormente. Ello conecta el rebético con la antigua literatura griega en la que a menudo ésta era comparada con un médico. Como prueba citaremos estos versos de Sófocles y Eurípides: *Ἄλλ' ἔσθ' ὁ θάνατος λοῖσθος ἰατρὸς νόσων*³⁵ / Pero la muerte es la última cura de las enfermedades y *τὸ γὰρ θανεῖν / κακῶν μέγιστον φάρμακον νομίζεται*³⁶ / Pues el morir se considera la mayor medicina para los males.

Dentro del proceso de *traditio* no es, en absoluto, difícil entender el sincretismo entre elementos paganos y cristianos que refleja la letra de *Πέντε Ἑλληνες στον Ἄδη* (Petrópulos, 1991: 161) en la cual se describe cómo cinco helenos que han descendido a un Hades poblado por *diablos* y *condenados* consiguen animar a los habitantes de tan lúgubre reino, lo que nos trae reminiscencias del mito de Orfeo tal y como ya ha señalado Rubén J. Montañés Gómez³⁷:

Πέντε Ἑλληνες στον Ἄδη / ανταμώναν ἕνα βράδυ / Και το γλέντι αρχινάνε / κι ὅλα γύρω τους τα σπάνε / Με μπουζούκια, μπαγλαμάδες / τρέλαναν τους σατανάδες / Κι ἀπὸ κέφι ζαλισμένοι / χόρευαν οἱ κολασμένοι / Στο ρωμαϊκό τραγούδι / κήκε το πελεκούδι / Κι ὅλοι φώναζαν ἀράδα / να μας ζήσει η Ελλάδα!³⁸.

En estos versos la acción transcurre en un lugar denominado Hades que, sin embargo, aún características propias del infierno de la tradición medieval, poblado por demonios y condenados.

De otro lado, la tristeza y el hastío subyacentes en el género del rebético explicarían, además, la presencia no sólo de elementos mitológicos como el Caronte de tradición clásica antes comentada sino también de tópicos clásicos asociados a la muerte, como *tempus fugit* y *carpe diem*. Los versos siguientes, por ejemplo, invitan al disfrute de la vida y de los placeres terrenales, simbolizado esto en un lugar emblemático de este ámbito musical: la taberna (Holst, 2001: 121): *Τέτοια νιάτα τέτοια κάλλη / Θα τα φάει η μαυρη γη (...)* / *Μια και η ζωή θα σβήσει / Και θα λυώσει το κορμί / Στις ταβέρνες τοξω ρίξει / Κι έτσι σβήσουν οι καημοί / Από τον*

³⁵ Sófocles, fragmento 698.

³⁶ Eurípides en «Heraclidas», 595.

³⁷ Montañés Gómez, Rubén, 2015, «Caronte en la cultura popular griega». Ponencia presentada en el V Congreso Internacional de humanismo y pervivencia del Mundo Clásico.

³⁸ «Cinco griegos en el Hades / Se encontraron una tarde / Y empezaron una juerga / Y todo a su alrededor rompieron / Con busikis y baglamas / Volvían locos a los satanases / Y llenos de buen humor / Bailaban los condenados / Con la canción griega / Se quemó la astilla / Y todos gritaban al unísono / ¡Viva Grecia!»

κόσμο αυτο τον ψεύτη / Είμαστε περαστικοί / Πριν το νοιώσουμε το ζούμε / Και περνάνε βιαστικοί³⁹. La letra de esta canción deja ver la consciencia inmanentista de que la existencia humana es breve y la juventud efímera, haciendo necesario el disfrute, lo que puede entenderse como un eco de la lírica griega antigua. Véase, en este sentido, este archiconocido poema de Alceo: ὦνε [καὶ μέθυ ᾿ ὦ] Μελάνιππ' ἄμ' ἔμοι. τί[φραῖς / †ὄτ' ἄμε[. . .] διννάεντ' Ἀχέροντα, μέγ / ζάβαι[ς ἀ]ελίω κόθαρων φάος [ἄψερων / ὄψεσθ'; ἀλλ' ἄγι μὴ μεγάλων ἐπ[ιβάλλεο⁴⁰.

CONCLUSIÓN

Tradición, como es sabido, supone el proceso mediante el cual algo pasa de mano en mano, de generación en generación⁴¹; y la presencia de la temática de la muerte en este género musical constituye un ejemplo de tal proceso, puesto que en ella se reflejan elementos del mundo antiguo que han pervivido en la cultura griega durante siglos y que los letristas de este género musical plasmaron en sus canciones, fueran o no conscientes de su origen.

Entre todas las composiciones estudiadas ciertos temas aparecen de manera recurrente (el deseo de fenecer para acabar con el sufrimiento, los jóvenes moribundos, Caronte...); los rebetes en su mayoría parecen aceptar la muerte con resignación, como un hecho natural e inevitable que lleva al alma del difunto al mundo inferior (donde le espera una existencia similar a la que llevaba en el mundo superior o de los vivos aunque más triste y aburrida) y, a veces, con fatalismo, como algo marcado por el destino. Y todo ello, según se desprende de la investigación llevada a cabo (sirvan los ejemplos explicados en los apartados anteriores), se expresa a partir de algunos elementos procedentes del mundo griego antiguo. Ahora bien, independientemente de que el estudio nos lleve a pensar que esta temática se halle más cerca del hombre clásico que de la mentalidad cristiana, hay que recordar que, en tanto que el ámbito objeto de estudio se circunscribe a lo que se denomina cultura popular (la canción), estos elementos han ido reelaborándose a lo largo del tiempo y fundiéndose con otros de diversas procedencias, siendo difícil muchas veces deslindar unos de otros.

³⁹ «Tal juventud, tal belleza / Se las tragará la negra tierra / Ya que la vida se consumirá / Y se deshará el cuerpo / Me he dado a las tabernas / Y así se pasan las penas / Por este mundo traidor / Somos efímeros / Vivimos sin darnos cuenta / Y nos vamos raudos».

⁴⁰ «Bebe conmigo, embriágate, Melánipo / ¿Qué piensas, que una vez pases el freo / del Aqueronte, habrás de ver de nuevo / la pura luz del sol? No esperes tanto» (J. Ferraté, 2000: 291).

⁴¹ Véase la definición del término tradición en Cristóbal, V., 2005, «Sobre el concepto de tradición clásica», *Edad de oro* XXIV: 27-46.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEXIOU, M. (1978): «Modern Greek Folklore and Its Relation to the Past: The Evolution of Charos in Greek Tradition», en S. VRYONIS, JR., *The 'Past' in Medieval and Modern Greek Culture*, Malibu, pp. 221-236.
- AA.VV. (2000): *Líricos griegos arcaicos*, trad. de Juan Ferraté Mora, El acantilado, Barcelona.
- BATISTA RODRÍGUEZ, J. J. (2005): «Algunas referencias del rebético a la tradición clásica», *Fortunatae* 16: 29-40.
- BZINKOWSKI, M. (2009): «Charos Psychopompos? Tracing the Continuity of the Idea of a Ferryman of the Dead in Greek culture», *Classica Cracoviensia* XIII: 17-33.
- CAMPOY, C. (2013): «La música griega trata de conquistar el mundo». Consultado en febrero de 2015: <http://www.efeeme.com/la-musica-griega-trata-de-conquistar-el-mundo/>
- CONEJERO LÓPEZ, A. (2008): *Carmina urbana orientalium graecorum: poéticas de la identidad en la canción urbana greco-oriental* (Vol. 31), Editorial CSIC-CSIC Press.
- CRISTÓBAL, V. (2005): «Sobre el concepto de tradición clásica», *Edad de oro* XXIV: 27-46.
- DÍEZ DE VELASCO, F. (1989): «Caronte-Jaros (Kharos): Ensayo de análisis iconográfico», *Erytheia* 10.1: 45-56.
- (1995): *Los caminos de la muerte: religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia antigua*, Biblioteca Virtual Cervantes, Consultado durante 2015 en: http://www.cervantesvirtual.com/portales/oliverio_girondo/obra-visor-din/los-caminos-de-la-muerte-religion-rito-e-iconografia-del-paso-al-mas-alla-en-la-grecia-antigua--0/html/00af14da-82b2-11df-acc7-002185ce6064_50.html
- EURÍPIDES (1999): *Tragedias I. El ciclope. Alceste. Medea. Los Heráclidas. Hipólito. Andrómaca. Hécuba*, Gredos, Madrid.
- GARCÍA GÁLVEZ, I. (2005): *Manual de griego moderno: lengua griega moderna*, vol I, Ediciones Educativas Canarias.
- GAUNTLETT, S. (1985): *Rebetika carmina graeciae recentioris : a contribution to the definition of the term and the genre rebetiko tragoudi through detailed analysis of its verses and of the evolution of its performance*, Denise Harvey & Company, Athens.
- (2006): «Περιθωροικοί αυτόχειρες: Ρεμπέτικο και αυτοκτονία», *Αρχαιολογία και τέχνες Αυτόχειρες στη νεότερη Ελλάδα* 100: 42-48.
- (2015): «Antiquity at the musical margins: rebetika, 'ancient' and modern», *Byzantine and Modern Greek Studies* 39.1: 98-116.
- GÓMEZ MONTAÑÉS, R. (2015): «Caronte en la cultura popular griega», en J. M. MAESTRE MAESTRE, *Humanismo y pervivencia del mundo clásico. v. Homenaje al profesor Juan Gil*, vol. 5, pp. 2621-2639.
- GONZÁLEZ RINCÓN, M. (1988): «Rebética, la música del submundo, la pasión y el hachís», *Grámmata* 1-2: 33-63.
- GRIMAL, P. (1981): *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona.



- HOLST, G. (2001): *Δρόμος για το ρεμπέτικο*, Ekdotis Deniz Harvey, Limni.
- MARTÍN RODRÍGUEZ, A. (2010): «De la lírica a la canción: vino viejo en odres nuevos», en G. SANTANA y E. PADORNO (eds.), *La palabra y la música*, Ediciones Clásicas, Madrid, pp. 129-195.
- OMATOS, O. (1990): «Del Caronte barquero al Jaros neohelénico», *Veleia: Revista de prehistoria, historia antigua, arqueología y filología clásicas* 7: 303-316.
- ORTOLÁ SALAS, F. J. (1997): «La música griega en el siglo XX: los textos de la canción rebética», en M. MORFAKIDIS e I. GARCÍA GÁLVEZ (eds.), *Estudios neogriegos en España e Iberoamérica*, Fundación de la Cultura Helénica y Sociedad Hispánica de Estudios Neogriegos, Granada, Athos-Pérgamos, tomo II, 195-220.
- Παπαχριστόπουλος, Ν. (2004): *Ρεμπέτικα τραγούδια: η τέχνη των σημείων*, Βιβλιόραμα, Αθήνα.
- Πετρόπουλος, Ηλίας (1990): *Τα μικρά ρεμπέτικα*, Nefeli, Αθήνα.
- (1991): *Ρεμπέτικα τραγούδια*, Kedros, Αθήνα.
- PETRÓPULOS, I. (2001): *Songs of the Greek Underworld: The Rebetika Tradition*, Saqi Books, London.
- Ρεμπέτικο (1983): Película dirigida por Costas Ferris [en línea]:
<https://www.youtube.com/watch?v=EHpwyETGq4c>
- ΣΟΦΟΚΛΕΣ (1996): *Fragments*, Loeb Classical Library.
- Φυματίωση και ρεμπέτικο τραγούδι en 24γράμματα, (s. f.) [en línea]:
<http://www.24grammata.com/?p=14825>



LA MUJER COMO HORIZONTE MEDIADOR ENTRE DOS ESPACIOS: CONVERGENCIAS ENTRE LO FEMENINO Y LO PÚBLICO EN EL MUNDO HOMÉRICO

Jaime Llorente

I.E.S. «Campo de Calatrava» (Ciudad Real)

jakobweinendes@gmail.com

RESUMEN

El propósito del presente estudio es intentar poner de manifiesto el modo en que la tradicional exclusión de la mujer de los espacios y mecanismos propios del poder público que rige habitualmente en la cultura griega antigua y su papel fundamentalmente pasivo en referencia a cuestiones políticas, es superada en ocasiones por eventuales irrupciones de ciertas figuras femeninas en tales ámbitos reservados de ordinario a los hombres. Se examinan, pues, desde esta perspectiva, figuras femeninas tales como Helena, Criseida, Briseida, Penélope, Calipso o Andrómaca, las cuales, cada una a su particular modo, encarnan la potencial influencia “externa” y la facultad persuasiva propia del lógos (de la palabra racional) que constituyen los dos rasgos a través de los cuales suele mostrarse el tácito poder público de las mujeres en el marco del mundo homérico.

PALABRAS CLAVE: Homero, poder femenino, lógos persuasivo, poder público, súplica.

ABSTRACT

«The woman as a horizon of mediation between two spaces: some convergences between the feminine and the public in the Homeric world». The aim of the present study is to show the way in which the traditional exclusion of woman from the spaces and mechanisms of public power that rules usually in the ancient Greek culture and her essentially passive role in reference to political questions, is sometimes surpassed by incidental incursions of certain feminine figures in fields reserved usually to men. From this perspective, some feminine figures such as Helena, Criseida, Briseida, Penélope, Calipso or Andrómaca are thus examined. All of them, each one in her own particular way, personify the potential “external” influence and the persuasive power of the logos (the rational word) that constitute the two features through which is often shown the tacit public power of women within the framework of the Homeric world.

KEY WORDS: Homer, feminine power, persuasive lógos, public power, petition.



1. ENTRE ΟΙΚΟΣ Y ΚΡΑΤΟΣ: REFLUJOS ENTRE ÁMBITO PRIVADO E INFLUENCIA PÚBLICA FEMENINA EN GRECIA ANTIGUA

Resulta prácticamente un *locus communis* indicar el hecho de que, en el marco del mundo helénico antiguo los roles de género atribuidos ordinaria y tradicionalmente a hombres y mujeres perfilan con meridiana claridad una bien definida cesura que escinde con total explicitud tanto las respectivas naturalezas como las funciones sociopolíticas susceptibles de ser atribuidas y reconocidas tanto a unos como a otras. En el contexto diacrónico del devenir de la cultura griega, el papel habitualmente subsidiario y accesorio reservado a lo femenino no hace sino acentuarse y ganar progresivamente un cada vez más enfático volumen de presencia. Esto significa que la postergación de los atributos, cualidades y valores supuestamente inherentes al ἔθος femenino presenta —de forma acaso paradójica— un más elevado grado de pujanza en la época clásica o en el mundo helenístico que en el período habitualmente conocido como Edad del Bronce tardío, esto es, aquella que oficia como escenario cronológico del ciclo homérico. Un rasgo común a la totalidad del decurso de la historia de Grecia antigua lo constituye, no obstante, la sistemática alienación de la mujer con respecto a las estructuras del poder político y las esferas de influencia pública, copadas en su práctica totalidad por figuras masculinas que ejercen tanto κράτος (dominio sociopolítico y económico) como βία, es decir, aquella coerción «violenta» que halla su paroxismo y su culmen expresivo en el conflicto bélico.

Esta exclusión formalmente constatada de lo femenino con respecto al ejercicio del dominio público y la confrontación violenta y, por tanto, con respecto al ámbito espacial en cuyo interior aquéllos tienen lugar, relega a la mujer helénica al espacio «alternativo» del οἶκος: a la esfera de la casa, del hogar entendido como sede del enraizamiento residencial propiciado por el espacio «interno»¹. Un espacio intencionadamente contrapuesto a la exterioridad representada por las actividades «exógenas» propias de la masculinidad e investido, asimismo, de una marcada carga connotativa relativa a las categorías de «estabilidad», «fijeza», «inmutabilidad» y otras ligadas comúnmente a la noción de reposo y a la ausencia de δύναμις en general. Así pues, en el marco del helenismo antiguo, la capacidad de acción y actuación, la posibilidad del movimiento y el desarrollo susceptibles de introducir cambios y modificaciones en el entorno social y en las condiciones de vida individuales y colectivas

¹ Este es el significado subyacente a la declaración formulada por Zeus a Afrodita en la *Iliada*: «Hija mía, a ti no te están dadas las bélicas empresas. Tú ocúpate de las deseables labores de la boda [una variante particular de empresa propia del οἶκος], que de todo esto se cuidarán el impetuoso Ares y Atenea» (*Il.* v, 28-30: trad. Crespo Güemes), y a la de Aquiles dirigida a Ayante Telamónio: «No me trates como a un débil niño o como a una mujer, que no conoce las bélicas empresas» (*Il.* vii, 235-236).

(la δύναμις, en suma) se muestra como una prerrogativa reservada en exclusiva al género masculino, mientras que la mujer resulta inversamente investida de aquellos atributos característicamente reconocibles como pertenecientes a la esfera de la στάσις, esto es, la firmeza, la permanencia, la estaticidad y el arraigo. En este sentido, lo femenino asume curiosamente las características que el pensamiento filosófico griego identifica con la noción de «ser» (ὄν) por oposición al movimiento o cambio perpetuo, esto es, al «devenir» (γίγνεσθαι). Lo femenino se erige, pues, en privilegiada representación de lo permanente tras las variaciones, de la consistencia y la solidez subyacentes tras aquello que fluye sin cesar, de la perdurable raigambre vital, económica y cósmica que logra contraponer el νόμος propio del οἶκος (las reglas de la estabilidad hogareña) al desarraigo dinámico y sujeto a perpetua mutabilidad que define a actividades «exteriores» tan eminentemente masculinas como la discusión pública o la resolución de conflictos merced al uso de la fuerza y los procedimientos cruentos en general (singularmente la práctica de la guerra). La mujer, pues, debe limitarse a «ser»; el hombre ha de «devenir», es decir, expresarse mediante ἔργα («acciones», «empresas», «logros» o «hazañas») como condición de posibilidad misma de la preservación de su propia identidad en cuanto tal. Es a este rasgo esencial al que se refiere Dolores Mirón cuando indica que en el contexto de la sociedad patriarcal griega:

Las mujeres han sido conceptualizadas a partir de la apropiación de sus cuerpos, su sexualidad y su reproducción, como seres-para-otros, en tanto no tienen entidad en sí mismas [...]. Al pensamiento griego debemos la concepción, tan arraigada en Occidente, de que las mujeres son elementos pasivos, vinculados a la estabilidad, y los hombres activos, caracterizados por la movilidad. Las mujeres son, los hombres hacen. De ahí que la capacidad de acción, y en especial de acción pública fuese prerrogativa de los hombres libres (Mirón Pérez, 2010: 56).

El ἔργον público-político constituye, por tanto, la genuina expresión y confirmación del modo mismo de ser de lo masculino. Una particular expresión de esta dicotomía esencial que identifica respectivamente lo femenino y lo masculino con las nociones de estabilidad y dinamismo, lo constituye, en el marco del panteón griego, la tradicional contraposición —pero a la vez emparejamiento casi «dialéctico»— entre dos divinidades: Hestia y Hermes. La primera (cuyo propio nombre acaso no se asemeja a la tercera persona del verbo «ser» en griego —ἔστί[ν]— merced a una mera casualidad) aparece investida de los caracteres vinculados a la inmovilidad que preside el espacio del οἶκος, de la interioridad replegada propia del ámbito doméstico donde reina la clausura de lo firme e inamovible, mientras que el segundo asume los atributos reconociblemente vinculados a lo transitorio, al desplazamiento a través del espacio desde un lugar a otro, a la velocidad que conduce a la exterioridad de lo abierto y carente de repliegue sobre sí. Hermes es el dios del tránsito hacia el encuentro con la alteridad, con lo diferente, lo otro, lo extraño, mientras que Hestia representa privilegiadamente la permanencia en la identidad de lo familiar, en el éter protector de lo ya siempre conocido: la inmutabilidad del espacio residencial cuyo centro-eje jamás abandona. Esta polaridad fundamental que preside



la relación entre ambas divinidades constituiría acaso un trasunto de aquella otra dada entre la esencia de lo masculino y lo femenino tal como ésta es concebida por la mentalidad griega tradicional, habida cuenta de que, conforme a tal perspectiva valorativa y simbólica, el hogar, el espacio interno, reviste sistemáticamente connotaciones ligadas a lo femenino y lo idéntico a sí mismo, mientras que el espacio externo (singularmente aquel ligado a lo público-político) se halla impregnado de significaciones siempre asociadas con los atributos propios de la masculinidad, es decir, del periplo a través de lo exterior que acaba enfrentando al individuo con lo otro de sí. En su estudio acerca de las figuras de Hestia y Hermes en tanto que «expresión religiosa del espacio y del movimiento en los griegos», Jean-Pierre Vernant escribe oportunamente al respecto lo siguiente:

El espacio doméstico, provisto de un techo (protegido) es, para el griego, de connotación femenina. El espacio exterior, de la calle, de connotación masculina. La mujer en la casa está dentro de su dominio. Su lugar está allí; en principio ella no debe salir de la casa. El hombre representa, por el contrario, dentro de la οἶκος, el elemento centrifugo: a él le incumbe abandonar el claustro tranquilizante del hogar para afrontar las fatigas, los peligros, los imprevistos del exterior; a él, establecer los contactos con el exterior, entrar en comercio con el extraño. Se trate del trabajo, de la guerra, de los asuntos comerciales, de las relaciones amistosas, de la vida pública, que tenga lugar en los campos, en el ágora, sobre la mar o por carretera, las actividades del hombre están dirigidas hacia el exterior (Vernant, 1985: 142-143).

Sin embargo, a pesar de la pertinencia general de las descripciones recién indicadas, no resulta menos cierto el hecho de que, en el trasfondo general de esta situación valorativa, se dan ocasionalmente puntuales actos de injerencia o incursión por parte de la mujer en el espacio —inicialmente a ella vedado— de la actuación pública. En ocasiones localizadas y concretas, lo femenino, sin abandonar totalmente su tradicional espacio de adscripción (y relegamiento) logra establecer cauces invasivos en el seno del espacio masculino a través de los cuales deja sentir su tan tácita como en múltiples casos decisiva influencia. Ahora bien, tal influjo reviste caracteres y modos de expresión específicos y nítidamente delimitados con respecto a los medios que lo masculino utiliza a la hora de lograr análogos fines. Así, la mujer griega utiliza su estatus «pasivo», o el modo de ser puramente «fáctico» al cual es relegada por parte del poder patriarcal helénico, como instrumento susceptible de propiciar y posibilitar —si bien convenientemente redefinido y transmutado a tal efecto— un efectivo peso público y un potencial ascendente político en el seno de un espacio externo que inicialmente no le correspondería por esencia. Las mujeres homéricas no constituyen, a tal respecto, una excepción.

Los recursos ordinariamente empleados por parte de las mujeres a la hora de sustanciar sus excepcionales irrupciones en el terreno de la κοινωνία social y la conflictividad público-política desde el espacio privado de lo doméstico presentan un carácter múltiple pero siempre referido a dos aspectos fundamentales: por un lado las decisiones derivadas de su particular condición «pasiva», esto es, de la asunción de los presupuestos ideológico-valorativos asociados a su rol social, y por otro la facultad lingüística con toda su amplia panoplia de potencialidades virtualmente persuasivas.



sivas o ligadas a la posibilidad del diálogo. La ἀρετή específicamente femenina aparece, en efecto, estrechamente vinculada al poder persuasivo propio del λόγος, de la discursividad racional entendida comúnmente como un instrumento de negociación encaminado a la consecución de un acuerdo mediador entre múltiples partes inmersas en un estado de cosas caracterizado por la conflictividad. En este sentido, parece congruente y dotado de verosimilitud el hecho de que el λέγειν persuasivo y mediador haya de ser utilizado con profusión por parte de un colectivo social que resulta ya inicialmente apartado o discriminado de los resortes y medios que regulan de ordinario el funcionamiento de la vida pública y política. El apartamiento de las mujeres con respecto a los modos concretos de irrupción e influencia en la esfera de lo público determina que sus posibilidades de participación en tal territorio proscrito para ellas hayan forzosamente de pasar por un procedimiento merced al cual el lenguaje significativo deviene subterfugio destinado a propiciar su subrepticia influencia en el decurso de la vida social y económica de la comunidad pública generalmente dominado por figuras masculinas.

Esta ἀρετή lingüística constitutivamente ligada al ἔθος femenino contribuye de modo decisivo a tender puentes y lazos de influencia recíproca entre los herméticos y clausurados *prima facie* espacios público y privado. La palabra femenina actúa, pues, como agente mediador entre ambos territorios, injertando de forma ocasional los rasgos que caracterizan al endógeno universo del οἶκος en la apertura a la exterioridad pública representada por el ámbito de influencia masculino. La carga persuasiva (πειθώ) contenida de forma virtual en el λόγος dialógico femenino constituye, en este sentido, un factor dotado de relevancia crucial. El λόγος proveniente de labios de la mujer es asociado de modo habitual con la facultad de persuasión mediante la palabra, en particular, con el arte de disuadir y convencer a los hombres en orden a que éstos se abstengan de llevar a cabo determinados actos «propios de su naturaleza y condición». Este poder de convicción latente tras la palabra razonada viene, pues, a devenir trasunto pacífico de aquella βία o «violencia» que los hombres se hallan facultados para ejercer con legitimidad y cuyo uso les resulta vedado a las mujeres griegas. La violencia tácitamente contenida en el λέγειν (persuasivo o disuasorio) aparece, pues, a esta luz, en términos de auténtico modo de ejercicio de la conducta violenta reservado a lo femenino. Una peculiar variante del uso persuasivo-disuasorio del λόγος femenino lo constituye el uso del ruego y la exhortación acompañada de expresiones emotivas tales como el llanto. Implorar, suplicar o dirigir algún tipo de solicitud asociada a una más o menos nutrida batería de imprecaciones suele constituir un recurso habitual por parte del discurso femenino cuando de lo que se trata es de influir en el ánimo masculino en orden a evitar algún acontecimiento —generalmente de carácter bélico— cuyas consecuencias se prevén perjudiciales o desastrosas tanto para el conjunto de la κοινωπία en cuestión como desde la perspectiva de los intereses particulares de la propia mujer individual implicada y de su círculo familiar y social inmediato.

Finalmente, en ciertas ocasiones puntuales, como se apuntó con anterioridad, es la propia utilización pasiva de sus roles sociales la que, convenientemente invertida y provisionalmente negada, propicia un volumen apreciable de influencia en el seno del universo público masculino, llegando a determinar decisivamente el sentido y



devenir que éste adopta en determinados momentos. El ejemplo más conocido y significativo a tal respecto lo constituye, tal vez, el célebre procedimiento de «huelga sexual» utilizado en *Lisístrata* de Aristófanes por parte de las mujeres griegas reunidas en una conspiración tendente al logro de la paz. Todos estos procedimientos orientados a favorecer la colonización de los espacios de poder generalmente reservados al dominio masculino por parte del ámbito interno y doméstico característicamente reservado a las mujeres, se verifican y resultan susceptibles de ser apreciados también en el contexto de la epopeya homérica. Figuras femeninas tales como Helena, Briseida, Criseida, Nausícaa, Calipso, Circe, Casandra, Clitemnestra o Penélope ejemplifican, cada una a su particular modo, ese tácito e indirecto poder de injerencia ejercido en ciertas ocasiones por lo femenino en el seno del κράτος político-social del cual los hombres se enseñorean tanto en el contexto del siglo XII a. C. como en las épocas inmediatamente posteriores. Veamos, pues, de qué forma sucede tal cosa en cada uno de los casos aludidos.

2. FIGURAS DEL TÁCITO PODER PÚBLICO FEMENINO EN LA EPOPEYA HOMÉRICA: HELENA, BRISEIDA, CRISEIDA Y PENÉLOPE

Comencemos, pues atendiendo a las figuras femeninas iniciales; aquellas que aparecen en los cantos fundacionales de la *Ilíada*. Tanto Helena como Criseida y Briseida muestran un rasgo esencial común, a saber: las tres ejemplifican a la perfección el arquetipo femenino griego definido por la pasividad. Todas ellas se limitan a «ser», a desempeñar su papel en cuanto casos particulares de la esencia de lo femenino en un contexto social y existencial dominado por los usos y valores propios de la masculinidad, pero también todas ellas determinan de modo sumamente pregnante, en virtud de ese mismo estatus fijo, inmutable y privado de auténtica efectividad y actuación concreta, el transcurso de los acontecimientos públicos con un nivel de radicalidad y rotundidad en principio sorprendente para lo que de modo inicial cabría esperar. En el caso de Helena, los frutos y consecuencias de su simple decisión de abandonar su tierra patria y a su primer esposo, el Atrida Menelao, en orden a propiciar su fuga a Troya en compañía del «divino Paris-Alejandro» cristalizan en forma de una expedición aquea de acoso a «la bien murada Ilión» y en el desencadenamiento de un conflicto bélico de una década de duración que trastoca de forma determinante el universo del κράτος masculino y marca la senda del posterior devenir de la historia y la cultura helénicas. Más allá de que la causa próxima de la guerra se cifre o no en la a menudo invocada condición de Helena como «mujer más bella del mundo» y en el carácter intensamente perturbador del orden social y político que tal atributo individual es susceptible de incluir en su seno, y haciendo abstracción del hecho apuntado por Sara B. Pomeroy (e inspirado en un prisma eminentemente «materialista cultural») conforme al cual Tucídides «rechazaba la historia de que la pérdida de Helena hubiera sido la causa principal de la guerra y tomaba la posición de que los griegos lucharon contra los troyanos para extender su dominación política y económica sobre el ámbito del Mediterráneo oriental»



(Pomeroy, 1990: 33)², lo cierto es que, bien en calidad de causa real y única, bien en su condición de mero medio pretextual o externamente justificatorio, la resolución de Helena a favor de Paris acarrea consecuencias decisivas desde la perspectiva del concreto devenir histórico de la sociedad helénica de su época. Esto significa, en último término, que tal toma de partido meramente individual y singular se halla investida de un insospechado volumen potencial de influencia sobre el aparentemente autónomo y cerrado universo regido por las pautas propias de la condición masculina.

Así pues, al margen del grado de verosimilitud que se esté dispuesto a conceder a la hipótesis «materialista» aludida por Pomeroy, parece plausible considerar que, en mayor o menor medida, la opción personal de Helena en referencia a su voluntad de cambiar de «*partenaire* matrimonial» ocasiona derivas y efectos de cariz económico-político tan sumamente significativas como altamente elocuentes. Esto es lo que parece desprenderse del célebre pasaje de la *Ilíada* en el cual Helena, interpelada por Iris, acude a contemplar, acompañada de Etra y Climene y junto a los próceres troyanos presididos por Príamo, «los admirables hechos de troyanos, domadores de potros, y de aqueos, de bronceína túnica» (*Il.* III, 126-127). Cuando Helena se aproxima a las puertas Esceas, los troyanos allí congregados murmuran quedamente entre sí haciéndose partícipes recíprocamente del hecho de que «No es extraño que troyanos y aqueos, de buenas grebas, por una mujer tal estén padeciendo duraderos dolores: tremendo es su parecido con las inmortales diosas al mirarla. Pero aun siendo tal como es, que regrese en las naves, y no deje futura calamidad para nosotros y nuestros hijos» (*Il.* III, 156-160). La mera posibilidad de devenir «plaga familiar» y, por tanto, «plaga social» para la comunidad troyana pone de relieve de modo palmario la δύνανμις virtualmente subversiva del orden público-político que los propios dirigentes masculinos de Ilión avizoran o reconocen abiertamente tras la perturbadora e inquietante belleza física de la extranjera argiva. Un rasgo, por lo demás, oscuramente intuido por la propia Helena cuando, durante el transcurso del diálogo posterior con el rey Príamo, se refiere a sí misma como «esta desvergonzada» y manifiesta su deseo de haber perecido durante el viaje a Troya por causa del sentimiento de vergüenza y culpabilidad que le inflige el haber abandonado «tálamo y hermanos, a mi niña tiernamente amada y a la querida gente de mi edad» (*Il.* III, 174-175) y en virtud del cual declara consumirse ahora en amargo llanto.

² Por lo demás, la propia Pomeroy da cuenta del rasgo esencial conforme al cual el conflicto troyano cuenta con una causa política y relativa al poder público directamente subyacente al interés particular de Menelao hacia Helena: «Puesto que Menelao era rey en virtud de su situación de marido de Helena, podía perder su trono si la perdía. Por lo tanto, rehusó aceptar aquel cambio de maridos y determinó recobrarla, como requisito esencial para su pretensión al trono de Esparta» (Pomeroy, 1990: 35-36).



El caso de Criseida «de bellas mejillas» resulta aún más significativo en referencia a los aspectos anteriormente aludidos. Aquí ni siquiera media un acto de decisión voluntariamente realizado y asumido, sino que la pasividad puramente «fáctica» propia de la mujer, su «ser», interpretado siempre como un «ser-para-otros», se intensifica hasta el paroxismo. Y, sin embargo, suya es la responsabilidad última de la funesta cólera del Périda Aquiles que es señalada, desde el comienzo de la *Iliada*, como causa inmediata o factor determinante del posterior desarrollo de la totalidad del conflicto bélico entre dánaos y teucros. Criseida aparece situada en posición de influencia (pasiva y carente de genuino κράτος) entre cuatro figuras masculinas determinantes: su padre Criseo, sacerdote de Febo Apolo, el propio dios Apolo, el Atrida Agamenón, su «propietario» en calidad de concubina desde que le fuese entregada como presente por los griegos conquistadores de su patria: la ciudad misia de Crisa (en la Tróade) y, de forma indirecta, el propio Aquiles. El rechazo por parte de Agamenón a las demandas formuladas por Criseo (portador de un cetro del cual cuelgan las ínfulas de Apolo) en orden a la liberación de su hija a cambio de un pingüe rescate, desencadena la furia del hijo de Zeus, la cual deriva en consecuencias funestas para los varones aqueos en forma de peste y lluvia de saetas que diezman durante nueve días consecutivos el contingente bélico de los argivos. Con todo, esa no es la implicación más decisiva ocasionada por la presencia de la hija de Criseo, sino que el hecho de que ésta haya de ser finalmente restituida a su padre con el fin de aplacar la ira de Apolo y conducida por Ulises de regreso a Crisa, su tierra natal, libera la irritación y la ira de Agamenón, quien declara preferirla a su legítima esposa Clitemnestra. La restitución de la concubina perdida lleva al Atrida a solicitar su sustitución por Briseida, la mujer que le correspondiese a Aquiles como dote de conquista tras el saqueo de la ciudad de Tebas. Briseida juega ahora un análogo papel al recién desempeñado por Criseida: también su mera condición femenina contribuye decisivamente a trastocar el orden político y social de la expedición aquea, ya que su rol como elemento de restitución del legítimo patrimonio asignado al dirigente argivo aparece como factor desencadenante de la célebre «cólera de Aquiles»: del enojo con la actitud de Agamenón que conducirá a su negativa a combatir en apoyo de la campaña militar griega. Puede apreciarse, por tanto, con facilidad de qué modo el propio «modo de ser» femenino, su limitación a asumir el papel subsidiario al cual le relega la mentalidad helénica tradicional, interviene involuntariamente en la esfera de las estructuras de poder controladas por los varones hasta el punto de tornarse origen y eje decisivo en torno al cual pivota la totalidad del decurso del relato mítico relativo a la toma de Ilión.

Ni Briseida ni Criseida (y tampoco, propiamente hablando, Helena) determinan de modo intencionado o voluntario los acontecimientos que tienen lugar en el universo social regido por las figuras masculinas, y, no obstante, dejan sentir su paradójica pasiva δύναμις sobre éstas de modo paladinamente apreciable. Así, el κράτος propio de Agamenón se ve cuestionado por su actitud y por la toma de una decisión concreta referente a un elemento femenino, del mismo modo que el potencial κράτος de Aquiles se ve refrenado y sometido a inhibición por mor de su recepción negativa ante la voluntad de restitución de Agamenón en la medida en que ésta ha de pasar por privarlo a él mismo de la compañía, propiedad y disfrute



de otra figura femenina. Incluso el κράτος de Aquiles vuelto contra sí mismo, es decir, la ἐγκράτεια o «autocontención» (el «autocontrol» o «autodominio» diríamos más bien en términos hodiernos) que el hijo de Tetis muestra cuando su exasperación y furia ante la arrogante displicencia del Atrida le lleva a pensar en darle inmediatamente muerte con su espada, nace directamente del hecho de que tal furor resulte sofocado por dos nuevas figuras femeninas. En este caso se trata de dos divinidades: Atenea, que desciende de los palacios olímpicos con el fin de atenuar la rabia del Périda apareciéndose y hablándole únicamente a él, y Hera, la diosa autora de tal encargo a Palas Atenea, que simpatiza por igual con los dos contendientes y vela por la integridad de ambos. Aquí se verifican dos de los rasgos constitutivos de lo femenino apuntados anteriormente. Por un lado, es una instancia femenina (o múltiples) la que logra contener, paliar y aplacar la voluntad y las pulsiones característicamente identificadas con lo varonil, esto es, mitigar y atemperar el κράτος masculino, así como su poder de actuación y dominio en la esfera de lo externo y público, mientras que, por otro, tal consecución se muestra como resultado del ejercicio del λόγος persuasivo, de la δύναμις finamente oculta en el interior de la palabra racional y del discurso argumentativo. Esta potencia persuasiva, esta πειθώ, es la que se pone de manifiesto cuando Atenea, en nombre de Hera, consigue mitigar el furor que Aquiles siente hacia Agamenón mediante la explicación de la situación y merced a la formulación de una promesa impregnada de sabor a compromiso y envuelta en los ropajes de la profecía: «Pues lo siguiente te voy a decir, y eso quedará cumplido: un día te ofreceré el triple de tantos espléndidos regalos a causa de este ultraje: tú domínate y haznos caso» (*Il.* I, 212-213).

De este modo, Briseida —como también Helena, Criseida y la propia Penélope, de quien hablaremos con posterioridad— son figuras de la femineidad caracterizadas como elementos «estáticos», pasivos, privados de dinamismo interno de acción y actuación concreta y efectiva sobre los demás, pero la lealtad de la primera hacia Aquiles (Homero la pinta desplazándose hacia la tienda de Agamenón a regañadientes y con renuencia), la decisión de la segunda a favor de Paris o la fidelidad de la última hacia Odiseo, aparecen como factores determinantes a la hora de propiciar ese «movimiento» esa δύναμις o ese «devenir» vinculado a la causa de secuelas y resultados concretos característica y tradicionalmente asociados al poder y dominio que se erigen como atributos netamente pertenecientes a la esencia de la masculinidad. Como indicamos anteriormente, de modo análogo a como en la filosofía griega posterior el γίγνεσθαι dinámico del devenir remite en última instancia a un ὄν estático, imperturbable e inmutable, el «ser» de lo femenino se filtra y se irradia hasta horadar, hendiéndola desde el exterior de su pretendida interioridad, la dinamicidad en devenir propia del κράτος masculino habitualmente identificada con el poder, con τό κύριον, con la fuerza coactiva y violenta reservada a la expresión del ἔθος masculino. No obstante, resulta pertinente y legítimo, a la luz de lo expuesto, afirmar que la genuina y auténtica fuerza estática subyacente radica y reside, pues, en lo femenino, invadiendo desde ahí —como sucedía en el caso de Lisístrata— el mundo masculino en movimiento y acción definido por la posibilidad de ejercicio del poder público y político. Un paradójico poder estático estable y sereno, por tanto, que coloniza y determina *a tergo* el explícito dominio dinámico y externo ejercido por



las instancias varoniles, logrando insertar su sosegado influjo sobre éstas y sobre su espacio de dominio de forma larvada, fortuita y ocasional, pero en buena medida también determinante. Observamos aquí nuevamente la relación de identificación entre el modo de ser femenino y los roles sociales a él atribuidos y las ideas de estabilidad y fijeza, frente a las nociones de movilidad y dinamismo generalmente adscritas a la «naturaleza» masculina a la cual nos referimos al comienzo. Se trataría, pues, de una relación paradójica de atribución en la medida en que, desde el punto de vista del pensamiento filosófico griego, el concepto de «ser», como apuntamos, se identifica siempre con lo estático y firme (con lo «inmóvil», esto es, con lo representado por el modo de existencia femenino), pero también con lo propiamente «real» y dotado de preeminencia y dignidad ontológica suprema, mientras que lo mutable, lo cambiante, lo «dinámico» y caracterizado por el movimiento, el cambio y la actividad (es decir, justamente con los atributos eminentemente masculinos) es identificado con el «devenir», y por tanto, con lo no totalmente real, sino meramente aparente y subsidiario en orden de relevancia con respecto al «ser» fijo, firme y estable. Los valores femeninos del οἶκος aparecerían, pues, contemplados a esta luz, como susceptibles de ser parangonados con lo verdadero y lo real, a la vez que los masculinos quedarían relegados al inferior nivel de lo aparente y pasajero: lo que simplemente, parafraseando al Platón del *Timeo*, «siempre deviene y nunca es». Estas categorías —tan esenciales en el marco del imaginario griego— cruzadas de forma sorprendentemente paradójica en cuanto a su valoración, constituirían el eje interpretativo crucial a la hora de considerar los posibles reflujos entre espacio femenino interno y espacio masculino público en el marco de la Grecia arcaica y homérica.

La figura de Penélope constituye, asimismo, un significativo ejemplo de esta valoración a la cual acabamos de referirnos. Su figura se erige como elemento paradigmático de los valores de cuidado y permanencia en el ámbito de la interioridad del οἶκος familiar. Su actitud vital se define por la permanente pasividad indiferente a los embates de lo público que golpean, no obstante, incesantemente su espacio de repliegue interno en forma de solicitudes matrimoniales por parte de su nutrida cohorte de pretendientes. Sus tareas y actividades cotidianas se circunscriben escrupulosamente, a pesar de su formal condición «pública» de soberana de Ítaca, a τὰ ἔνδον (las actividades interiores, el «tejer», por ejemplo) por contraposición a τὰ ἔξω ἔργα (las actividades exteriores) a las cuales se hallan abocados los varones como su propio hijo Telémaco o Ulises antes que él³. Todos sus subterfugios,

³ Según la descripción elaborada por M^a Eugenia Rodríguez: «Los adjetivos que en la epopeya califican a nuestro personaje apuntan en la misma dirección: es prudente, de buenos sentimientos, una buena administradora de la casa que se llena de inquietud al comprobar que los bienes familiares se consumen por la voracidad de los galanes. También se realzan sus sentimientos maternales. En suma, nada hay que se salga de lo esperado en la imagen de una esposa totalmente perfecta» (Rodríguez Blanco, 2004: 26).



ardides y tretas (incluida la relativa al célebre tejer y destejer el futuro sudario de su suegro) urdidas por la μῆτις propia del carácter de Penélope ponen de relieve, como lo hacen igualmente su solicitud hacia los asuntos domésticos y su celo a la hora de intentar salvaguardar la integridad de la hacienda familiar, una referencia a lo interno, al ἔθος residencial constitutivamente femenino asentado por el imaginario social griego, circunscribiéndose a ella en todos los casos y no trascendiéndola en ningún momento⁴. Y, no obstante, este ἔθος abocado a lo interior no se halla exento de una buena dosis de habilidad para la maquinación, la mendacidad y la argucia que logra, de forma aparentemente cándida y pasiva, domeñar el explícito κράτος violento masculino (el desplegado de forma insistente por los pretendientes) y ponerle coto durante un nada desdeñable volumen de tiempo. La μῆτις femenina de la hija de Icaro demuestra ser, pues, paradójicamente más efectiva y contar con mayor grado de eficiencia pública que la franca y expresa constricción físico-política ejercida de ordinario por los varones.

3. FIGURAS DEL ΛΟΓΟΣ PERSUASIVO Y MEDIADOR FEMENINO: CALIPSO, CIRCE, ARETE, ANDRÓMACA Y CASANDRA

Al contrario que en los casos anteriormente examinados, las figuras femeninas de las cuales nos ocuparemos seguidamente comparten como rasgo común el hecho de ejercer su papel e influencia mediadora entre el espacio público masculino y los atributos propios de la interioridad femenina, no merced a su simple condición en cuanto mujeres, sino en virtud del ejercicio de esa facultad lingüística investida de tácita o explícita capacidad persuasiva a la cual nos referíamos anteriormente reconociéndola como la cualidad más conspicuamente propia del κράτος femenino. Unas y otras conocen un desigual volumen de fortuna en cuanto al éxito obtenido mediante la práctica de sus respectivos λόγοι persuasivos, pero, al margen de ello, el rasgo decisivo que define a todas ellas es precisamente el recurso al empleo del λόγος argumentativo destinado a convencer e influir sobre el ánimo de otros en orden a lograr modificaciones significativas en su conducta y modo de pensar, concebido como

⁴ Como indica Alicia Esteban Santos, Penélope es fundamentalmente: «Ama de casa, mujer del hogar, vive en el ambiente familiar y doméstico: con su hijo querido y entre sus sirvientes [...]. Pero en contraste, incluso dentro de su hogar se halla también en un medio hostil, a causa de los pretendientes innobles que se han instalado allí y se han enseñoreado del palacio [...]. Los pretendientes son innobles y traidores, y se aprovechan del estado de indefensión de Penélope y de su joven hijo. Asedian a Penélope, que [a pesar de todo] consigue contenerlos, aunque a duras penas [...]. En Penélope es esencial la función familiar: esposa y madre, mujer de su hogar, modelo de virtudes femeninas» (Esteban Santos, 2006: 96-98).



instrumento de ejercicio del poder específicamente reservado a las mujeres. De este modo, las figuras de Calipso y Circe desempeñan en el relato odiseico un rol ampliamente convergente y dotado de sorprendentes paralelismos. Ambas son formalmente presentadas de un modo bastante semejante: aparecen inicialmente dedicadas a labores relacionadas con el tejido (al igual que Penélope)⁵ mientras emiten un reconocible canto; ambas son descritas mediante epítetos tales como «divina entre las diosas» o «la de hermosas trenzas», ambas despiden a Odiseo mediante una puesta en escena similar (vistiendo ropajes refulgentes o ebúrneos, ciñendo sendos cinturones áureos en torno al talle y cubriendo sus respectivas cabezas con velos), y ambas resultan, asimismo, exhortadas por diferentes instancias a tomar determinaciones ajenas a su voluntad que ellas tratan de eludir justamente mediante el uso de la palabra persuasiva, auténtico ὄργανον de su virtual poder.

En el caso de la ninfa Calipso, quien retiene junto a sí a un permanentemente apesadumbrado Odiseo progresivamente consumido por la nostalgia de su hogar, su familia y su tierra patria, la decisión tendente a poner fin a tal situación parte de una figura femenina: la representada por la diosa Atenea. Suya es la palabra persuasiva, el πειθῶ que convence a Zeus para enviar al mensajero Hermes a la isla donde Calipso y Odiseo residen, en orden a propiciar la liberación de este último. El aspecto decisivo del κράτος —en cierto modo violentamente constrictivo— ejercido sobre Odiseo por el amor no correspondido de la ninfa radica en el cariz adoptado por la argumentación persuasiva desplegada por Atenea ante el resto de las divinidades olímpicas. En efecto, el poder de constricción del cual la ninfa hace gala a título, en apariencia, estrictamente particular y personal, ocasiona en realidad efectos político-sociales altamente perniciosos en contexto público, dado que, al impedir el retorno de Odiseo a Ítaca, priva a los ciudadanos de aquella tierra de la pericia de gobierno y el trato paternal que su regente les prodigaba en el pasado y que estaría aún en disposición de dispensarles a no ser por la voluntad singular ejercida por Calipso. En este sentido, Atenea declara en tono de reconvención hacia el resto de los dioses: «Porque ninguno se acuerda del divino Odiseo, entre aquellas gentes a las que regía y para quienes era tierno como un padre. Ahora yace desesperado en una isla, sufriendo rigurosos pesares, en los aposentos de la ninfa Calipso que por la fuerza lo retiene» (*Od.*, v, 12-16: trad. García Gual). Así pues, el κράτος individual femenino ejerce, en este caso, una suerte de «efecto mariposa» público-político tan involuntario como apreciablemente efectivo.

⁵ Esta actividad, como sugiere Pomeroy, admite ser contemplada desde una perspectiva simbólica singularmente apropiada en el marco de nuestra interpretación general: «Es común encontrar a una mujer de la realeza tejiendo mientras entretiene a sus huéspedes, así como muchas de las mujeres de hoy día hacen punto o bordan en público. En ciertos ejemplos, este incesante tejer adquiere un mágico significado: las mujeres están trazando el destino de los hombres» (Pomeroy, 1990: 45).



Por otro lado, una vez enterada por boca de Hermes de cuál es la voluntad de Zeus con respecto al destino que ha de correr el ingenioso Laertíada, Calipso trata aún de sustituir el κράτος explícito por el poder del λόγος persuasivo cuando de lo que se trata es, primero de rebatir con ejemplos del pasado la disposición negativa de los dioses a aceptar de buen grado las relaciones amorosas entre diosas y mortales, y después, de convencer al propio Odiseo de que, a pesar de todo, permanezca a su lado por propia voluntad. Calipso utiliza este recurso tipificado como eminentemente femenino en el mundo griego fundamentalmente porque se trata del único instrumento que a la mujer le es dado utilizar cuando se halla enfrentada a un poder que la supera y sobrepasa sus capacidades: «Así lo quieren los dioses, que dominan el amplio cielo, que son más poderosos que yo para preverlo y cumplirlo» (*Od.* v, 169-171), declara la ninfa con explicitud. A este respecto resultan oportunas las palabras de Mirón Pérez cuando apunta que «una de las constantes de la mediación pública femenina» consiste en «actuar a petición y a favor de otros, y para hacer actuar a otros, es decir, la autoridad con capacidad de decisión. Una vez los hombres [Zeus, Hermes] actúan, las mujeres deben retirarse» (Mirón Pérez, 2010: 64)⁶. Aun así, Calipso trata, a modo de recurso de última hora, de emplear la potencia de la πειθώ, de la persuasión mediante la palabra cuando le dirige a Odiseo aquello a lo que Homero se refiere de modo explícito como «charla», tratando de forma palmaria de influir en el ánimo del héroe mediante la mostración de los inconvenientes y penurias que le aguardan en caso de seguir los impulsos de su ánimo e intentar retornar a su patria. Un λόγος persuasivo que se complementa hábilmente con un discurso orientado a desgranar inversamente las múltiples ventajas y los llamativos beneficios que, en contrapartida, compensarían las carencias derivadas del no retorno al hogar (el cuidado de la casa compartida, la inmortalidad, y el disfrute de una belleza superior a la presentada por la ausente y añorada esposa Penélope): «Mas si supieras en tu mente cuantos rigores es tu destino soportar antes de regresar a tu tierra patria, quedándote acá conmigo guardarías esta casa y serías inmortal, aunque añoraras contemplar a tu esposa, a la que anhelas de continuo todos los días» (*Od.*, v, 207-211)⁷.

⁶ Igualmente: «Y si bien la palabra, en tanto que palabra racional y política (*logos*) era patrimonio de los hombres libres, las mujeres la utilizaron de manera activa en su mediación. Sin olvidar que, en esta ambivalencia de la persuasión, ésta también sirve como recurso ante las personas superiores en poder, y de ahí que sea un instrumento frecuentemente utilizado por las mujeres. No siempre con connotaciones positivas, pues a menudo se asocia la persuasión femenina al engaño» (Mirón Pérez, 2010: 66).

⁷ Por lo demás, una tentativa de persuasión, como suele suceder en tales casos, fallida, puesto que como posteriormente referirá Odiseo a Arete, reina de los feacios, «los dioses me empujaron hasta Ogigia, en donde habita Calipso de hermosas trenzas, una diosa temible, que me acogió hospitalaria, y me trataba amorosamente, y me mimaba y me ofrecía hacerme inmortal y carente de vejez para siempre. Pero jamás llegó a persuadir mi ánimo en mi pecho» (*Od.*, VII, 254-259).





Por su parte, el λόγος persuasivo de la hechicera Circe se dirige en principio, al igual que el de Calipso⁸ a «tramar maleficios» contra sus visitantes masculinos, como advierte Hermes a Odiseo (*Od.*, x, 300-301), y como resulta habitual considerar en el marco del imaginario griego masculino en general⁹. Sin embargo, en este caso, de forma excepcional, la persuasión verbal es realmente ejercida por los agentes masculinos en juego. De modo paradójico, son los propios compañeros de Ulises quienes, tras un año de estancia en la mansión de Circe durante el cual se hallan entregados a los banquetes diarios y la molicie, recuerdan al hijo de Laertes la conveniencia de recordar la tierra patria y lo exhortan a cumplir su destino volviendo «sano y salvo a tu hogar arraigado y a la tierra paterna» (*Od.*, x, 473-474). Esta interpelación provoca el hecho de que sea Odiseo quien implore mediante el uso del discurso persuasivo a Circe (y no a la inversa, como ocurría en el caso de Calipso), exhortándole al cumplimiento de la promesa que en su día le formulase y merced a la cual habría de facilitarle en el futuro los medios apropiados para favorecer su regreso a Ítaca. Circe accede de inmediato, no sin antes ejercer un puntual y último acto de persuasión verbal: aquel merced al cual condiciona el efectivo cumplimiento de su promesa al hecho de que la expedición comandada por Odiseo haya de recalar, de modo previo a su arribo a la isla natal, en la mansión del Hades con el fin de «consultar el alma del tebano Tiresias». A pesar de la congoja y desesperación que las palabras de Circe infligen a su espíritu, Odiseo resulta finalmente persuadido por la indicación de Circe, de tal modo que, aunque con renuencia y temor, él y los suyos despliegan finalmente velas rumbo a la morada de Perséfone y en busca del profeta ciego cuya clarividencia la hechicera le ha persuadido a consultar.

He aquí un conspicuo ejemplo de persuasión recíproca interpersonal entre lo masculino y lo femenino que genera indirectamente consecuencias de orden público-político, dado que, si el discurso persuasivo de Ulises favorece, a la larga, su retorno al lugar donde se halla destinado a seguir ejerciendo labores de regente

⁸ Este es el trasfondo de las suspicacias mostradas por Odiseo hacia el λόγος de Calipso cuando ésta le anuncia su disposición favorable a dejarlo marchar de buen grado por orden de los dioses: «Otra cosa es lo que tú, diosa, pretendes ahora y no en mi viaje, cuando me incitas a cruzar en balsa el enorme abismo, terrible y dificultoso. Ni siquiera bien equilibradas de veloz proa lo atraviesan, favorecidas por un viento favorable de Zeus. Tampoco yo, en contra de tu voluntad, me embarcaría en una balsa, a no ser que aceptaras, diosa, prometerme con un gran juramento que no vas a tramar contra mí otra mala desdicha» (*Od.*, v, 171-180). Del mismo modo, dirá Odiseo a la hechicera Circe: «No quisiera yo meterme en tu cama a no ser que estés dispuesta a jurarme, diosa, con gran juramento, que no vas a intentar ningún otro maleficio contra mí» (*Od.*, x, 342-344).

⁹ «Y si bien la palabra, en tanto que palabra racional y política (λόγος) era patrimonio de los hombres libres, las mujeres la utilizaron de manera activa en su mediación. Sin olvidar que en esta ambivalencia de la persuasión, ésta también sirve como recurso ante las personas superiores en poder, y de ahí que sea un instrumento frecuentemente utilizado por las mujeres. No siempre con connotaciones positivas, pues a menudo se asocia la persuasión femenina al engaño» (Mirón Pérez, 2010: 66).

y protector, no es menos cierto que la condición impuesta al héroe por la diosa hechicera habrá de contribuir en buena medida a que tal retorno a sus funciones resulte sensiblemente diferida en el tiempo, con los efectos sociales y políticos consiguientes y bien conocidos en el devenir de la vida pública de Ítaca en general y de su familia regia en particular. Así pues, tanto Calipso como Circe ejemplifican a la perfección el carácter de elementos femeninos definidos por su «ser» estático, por la referencia privilegiada a sus respectivos οἴκοι, ambos alejados de la publicidad y el tráfico característicos de la agitación social y política típicamente identificada con el modo de ser masculino, pero indirectamente capaces de ejercer, desde ese retiro doméstico tan peculiarmente femenino un apreciable volumen de influjo sobre el espacio de poder generalmente gestionado por los varones¹⁰. La preeminencia que éstos otorgan en el mundo homérico a las cuestiones político-familiares y sociales en detrimento de la inclusión preferente en el devenir interno de la vida doméstica se deja avizorar tras la declaración que Odiseo formula ante Alcínoo y el resto de los próceres feacios. Una declaración conforme a la cual, a pesar de los cuidados y solicitudes prodigadas tanto por Circe como por Calipso, sendos ejemplos de los valores asociados al οἶκος, «jamás ninguna llegó a convencer mi ánimo en mi pecho. Porque nada hay más dulce que la patria y los padres, ni siquiera cuando uno habita un hogar opulento, bien lejos, en tierra extraña, alejado de su familia» (*Od.*, IX, 33-37).

Por lo que respecta a Arete, soberana de los feacios, Ulises arriba a su palacio tras su inicial encuentro con Nausícaa, su hija: una figura de mediación femenina entre la alteridad «exterior» y masculina representada por el extranjero hallado en la costa y la «interioridad» e «identidad» del οἶκος, del espacio doméstico ejemplificado por el palacio de rey Alcínoo al cual Odiseo accede gracias a la labor de mediación entre espacios ejercida por la escasamente tópica figura femenina que es Nausícaa. De esta forma, el proceso de mediación femenina que se establece entre los dos elementos varoniles representados por Ulises y Alcínoo admitiría ser reconocido como un proceso estructurado de forma triple, puesto que tres son los elementos femeninos en ella implicados. Inicialmente es Nausícaa quien acoge y dispensa los primeros cuidados y atenciones al desconocido héroe extranjero (mientras el resto de las muchachas se retraen ante su presencia, dándose a la fuga), indicándole posteriormente el modo de hallar el palacio de su «irreprochable padre», el monarca Alcínoo. Ello sucede no sin antes remitirle principalmente a la atención prioritaria de otra figura femenina: su madre, la reina Arete («atraviesa muy pronto el atrio, hasta llegar junto a mi madre»).

¹⁰ En este sentido, caracteriza Mercedes Aguirre sucintamente a ambas deidades del siguiente modo: «Son bellas. Y así nos las describe Homero: son “la de hermosas trenzas”, “la de ojos brillantes”, pero no están exentas de un lado peligroso. Se encuentran alejadas de mundo normal de los dioses Olímpicos y el encuentro con ellas puede ser dulce y placentero pero es fatal para un ser humano» (Aguirre, 1999: 91).





En un segundo momento, es la propia diosa Atenea la que interviene a favor del Laertiada envolviéndolo en una niebla protectora y guiándolo con seguridad hacia el palacio bajo la forma de muchachita portadora de un cántaro. Finalmente, la bruma protectora de Palas Atenea se disipa cuando, tras cruzar el umbral de la sala principal del palacio feacio, Odiseo se inclina ante las rodillas de la reina Arete, abrazándolas, e implorando su auxilio y una escolta que posibilite su retorno a la tierra natal. Alcínoo se mantiene en todo momento en segundo plano mientras Odiseo repone fuerzas mediante la comida y la bebida, dado que es Arete la figura ante la que Odiseo ha de exponer sus cuitas, solicitudes y razones en calidad de implícita mediadora entre los deseos del infortunado héroe y la voluntad, favorable o no a satisfacerlos, que haya de mostrar quien se halla investido en último término de potestad para conceder tal cosa: la figura masculina del soberano feacio¹¹. Así pues, es también Arete la encargada, en calidad de mediadora final (tras la labor ejercida al respecto por Nausícaa y Atenea), de interrogar a Odiseo acerca de su identidad y procedencia. Es este un rasgo no desprovisto de relevancia desde el momento en que supone un acto de mediación «lógica» ejercido por Arete en calidad de representante de su marido, que es quien con posterioridad responde a las cuestiones formuladas a Odiseo por parte de su esposa. También Nausícaa, la primera de las tres mediadoras de Ulises ante Alcínoo, se reivindica a sí misma como acreedora a tal condición al despedir al héroe «fecundo en ardid» del siguiente modo: «¡Vete feliz, forastero, de modo que cuando estés en tu tierra patria alguna vez te acuerdes de mí, que a mí la primera debes tu acogida!» (*Od.*, VIII, 461-463).

En paralelo a este recurso de persuasión singularmente ejemplificado por el *lóγος* mediador y destinado a convencer, se erige otro procedimiento o táctica orientada a inducir a los elementos masculinos a llevar a cabo determinados actos o, en su caso, a abstenerse de ellos: se trata del ejercicio del ruego y la súplica. Una peculiar variante de *lóγος* significativo que busca lenificar y, en último término, doblegar la en principio firme e inquebrantable voluntad y determinación que se presupone al

¹¹ Así, «En el mundo mítico, una mujer con la autoridad pública —no confundir con política— de Arete, reina de los feacios, podía ser altamente considerada por su marido, el rey, y por el pueblo, pero no tenía capacidad de decisión en los asuntos masculinos. Cuando el naufrago Odiseo llega al palacio real, aconsejado por la diosa Atenea y por Nausícaa, lo hace como suplicante ante Arete, pero con la intención de ser bien recibido por el rey Alcínoo, que es quien tiene en sus manos la decisión de acogerle» (Mirón Pérez, 2010: 59).

Como apunta certeramente Pomeroy en análogo sentido: «está claro que Arete ejerce un considerable poder, dando sentencias a su pueblo y tomando medidas respecto a Ulises. Sin duda en una sociedad en paz como era Esqueria, las mujeres podían haber ejercido más influencia que en una sociedad asediada, en la que el valor guerrero era una cualidad de mando mucho más significativa para la supervivencia del grupo» (Pomeroy, 1990: 37).

carácter masculino¹². Por regla general, los caracteres masculinos se muestran escasamente exorables y dotados de un exiguo grado de permeabilidad a dejarse afectar por los ruegos provenientes de labios femeninos, pero en ocasiones puntuales se dan contrastes sumamente significativos al respecto. Uno de los más llamativos tiene lugar en el canto VI de la *Iliada* cuando Helena, que acaba de lograr persuadir mediante su discurso a Paris para que éste abandone el estado de retiro del combate en el que se encuentra y por el cual resulta reconvenido por Héctor, fracasa inmediatamente después al tratar de lograr de este último la disposición totalmente inversa. Así, mientras que Alejandro hace partícipe a Héctor del hecho de que «Ahora mi esposa, que me ha reprendido con tiernas palabras [es decir, con ruegos], me ha incitado al combate. También a mí me parece que eso será lo mejor, pues la victoria cambia de hombres» (*Il.* VI 337-339), el parecer de Héctor al ser interpelado en sentido contrario por la propia Helena en orden a que el héroe tome asiento, se tranquilice y deje reposar su ánimo lejos de la batalla, encuentra únicamente una rotunda negativa como respuesta: «No me ofrezcas asiento, Helena, aunque me estimes; no me convencerás. Pues mi ánimo ya está en marcha, presto a defender a los troyanos, que intensa añoranza sienten por mi ausencia» (*Ídem.*).

Con todo, el caso más decididamente significativo en este sentido lo constituye sin duda el de las célebres súplicas dirigidas al propio Héctor, inmediatamente después de acontecido el episodio anterior, por otra mujer: en este caso, su propia esposa Andrómaca. En efecto, también Andrómaca cumple de forma larvada un no directamente explícito papel público y social al tratar, mediante sus súplicas tendentes a disuadir a Héctor de su participación en un combate que podría implicar su desaparición física, de preservar el orden doméstico y la estructura de poder a él ligada que representa la integridad de la familia real troyana. En ese sentido cabe interpretar los ruegos mediante los cuales trata de influir de forma disuasoria e inhibitoria en el ánimo del héroe teucro, dado que, como ella misma se encarga de enfatizar merced al uso del *λόγος* persuasivo en su variante rogatoria, la muerte de su marido implicaría no sólo la orfandad del hijo de ambos, sino también su propio desamparo social en la medida en que carece «de padre y de augusta madre» (*Il.* VI, 413) así como de sus siete hermanos, muertos por mano de Aquiles. Héctor desempeña ahora, según sus palabras, su única y verdadera familia: «tú eres para mí mi padre, y mi augusta madre, y también mi hermano, y tú eres mi lozano esposo» (*Il.* VI, 429-430). Pero, según declaración propia, el cora-

¹² «La súplica es el recurso habitual cuando se trata de evitar que sus familiares [los de las mujeres] varones entablen combate con terceros, sobre todo si se prevé desastroso y, por tanto, es susceptible de privarlas de sus apoyos imprescindibles masculinos [...]. La súplica era una práctica habitual y bastante ritualizada en el mundo griego cuando una parte débil, agotados o descartados otros recursos, pedía una gracia a una fuerte» (Mirón Pérez, 2010: 67).

zón de Héctor le incita a preservar la gloria social propia, la de su padre, Príamo, y, por extensión, la nobleza y honorabilidad de la totalidad de la comunidad sociopolítica troyana. También en este caso, pues, los valores «exteriores», «dinámicos» y, en suma, «masculinos» ligados al honor social y a la gloria militar (es decir, al movimiento y la acción en devenir inherentes a los valores viriles helénicos) gozan de prioridad y prevalencia sobre los rasgos (eminentemente «femeninos») directamente vinculados al mantenimiento de la integridad y estabilidad del οἶκος interno y residencial. Prueba de ello es el hecho de que, tras resistir al poder de las imprecaciones y los ruegos vertidos por Andrómaca, Héctor remita a ésta a las ocupaciones y actividades propias del espacio interior de la casa, esto es, a las funciones y tareas reconociblemente estipuladas como naturales a la condición pasiva, «interior» y «clausurada» característica de las mujeres: «Mas ve a casa y ocúpate de tus labores, el telar y la rueca, y ordena a las sirvientas aplicarse a la faena. Del combate se cuidarán los hombres todos que en Ilio han nacido y yo, sobre todo» (*Il.* VI, 490-493). Tampoco en este caso el λέγειν suplicante logra quebrar la inexorabilidad de la tendencia masculina a aceptar el rol asignado a los varones en tanto que artifices de la defensa violenta del orden sociopolítico propio de la κοινωνία pública a la cual pertenecen.

Merece consideración aparte el caso de Casandra. Ésta, hija de Príamo y Hécuba recibe el don de la profecía de manos de Apolo (de quien es sacerdotisa) por mor de su relación erótica puntual con el propio dios. Al ser rechazadas las propuestas amorosas de éste hacia ella, «el que hiere de lejos» maldice a su antigua amante escupiendo sobre su boca y ocasionando de este modo que todos los futuros interlocutores de la infortunada teucra desoigan sus profecías y descrean del contenido concreto de éstas. He aquí un peculiar caso de λόγος persuasivo femenino condenado *a priori* al fracaso y al descrédito: un λόγος truncado e impotente de antemano que resulta incapaz de evitar nada menos que la caída de la propia ciudad de Ilión en manos aqueas y los subsiguientes infortunios, desdichas y calamidades que tal acontecimiento acarreará y traerá consigo, puesto que tanto el λόγος revelador o informativo como el envuelto en la súplica y el ruego típicamente femeninos no hallan en oídos de los troyanos sino incredulidad, indiferencia y animadversión. Un acontecimiento histórico, pues, ciertamente nada particular sino preñado de implicaciones y consecuencias públicas sumamente notables y elocuentes, pero, una vez más, indirectamente derivado de un episodio interpersonal e individual protagonizado por un elemento análogamente singular de carácter femenino. Tal vez no resulta casual que esta futilidad y esterilidad del discurso ora persuasivo ora revelador emitido por Casandra hayan de ser padecidas por una mujer, dado que, como se indicó, la no exorabilidad del ἔθος propiamente masculino tenga acaso poco que envidiar aquí a la inexorabilidad de la ἀνάγκη merced a la cual el hado o εἰμαρμένη rige con férrea y tenaz mano los destinos de los mortales.

4. CONCLUSIÓN

Recapitulando lo anteriormente expuesto, resulta preceptivo indicar que las incursiones u ocasionales irrupciones del espacio privado y doméstico asignado a la

mujer en el universo homérico en el ámbito de la vida pública y política dominada por los varones, resultan investidas de un sesgo mucho más consistente y crucial de lo que en un primer momento podría sospecharse. Un volumen de penetración, en cualquier caso, igualmente más acusado que el susceptible de ser apreciado en el contexto de los siglos VI, V y IV, a pesar de los aparentes —y efectivos— avances legislativos políticos e ideológicos que caracterizan y definen a la época clásica¹³. Si de lo que se trata es del éxito cosechado a la hora de limar asperezas en lo relativo a las relaciones personales y sociales entre los sexos, probablemente el grado de consecución de tal objetivo y la consiguiente armonización que se consigue introducir entre las esferas de lo público y lo privado se muestra paradójicamente más acusada en el marco del universo propio de la epopeya homérica que en el reflejo del postrero devenir social evidenciado por la literatura griega posterior a ella. En este sentido, quizá la arcaica y aristocrática visión homérica del mundo —también del femenino— permite un más nutrido volumen de intersticios a través de los cuales le es potencial y actualmente dado al espacio privado, doméstico y estático (comúnmente contemplado como morada natural de las mujeres) trascender sus límites natural o institucionalmente establecidos, para adentrarse con decisión en el seno mismo del ámbito en el cual sus congéneres varones actúan y deciden en contexto político, del que permitirá con posterioridad la orgullosamente transida de logros públicos democracia ateniense.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIRRE, M. (1999): «Presencia femenina en la travesía de Odiseo: estudio iconográfico», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua* 12: 87-106.
- ESTEBAN SANTOS, A. (2006): «Esposas en guerra (Esposas del ciclo troyano) (Heroínas de la mitología griega II)», *Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos* 16: 85-106.
- MIRÓN PÉREZ, D. (2010): «Nada que ver con Ares: mujeres y gestión de conflictos en Grecia antigua», en DOMÍNGUEZ ARRANZ, A. (ed.): *Mujeres en la antigüedad clásica. Género, poder y conflicto*, Sílex, Madrid, pp. 55-76.
- POMEROY, S. B. (1990): *Diosas, nameras, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*, Akal, Madrid.
- RODRÍGUEZ BLANCO, M. E. (2004): «Penélope. El tejido eterno del mito», en VILLA POLO, J. DE LA (ed.): *Mujeres de la antigüedad*, Alianza, Madrid, pp. 13-38.
- VERNANT, J.-P. (1985): *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona.

¹³ A este respecto, Pomeroy, refiriéndose a las leyes instituidas por Solón en referencia a la regulación coercitiva de la vida, tanto personal como pública de las mujeres atenienses, indica oportunamente lo siguiente: «Estas regulaciones, que a primera vista parecen antifeministas, tenían verdaderamente el objetivo de eliminar luchas entre los hombres y reforzar la recién creada democracia. Las mujeres eran un perenne motivo de fricción entre los hombres. La solución que Solón dio a este problema fue mantener a las mujeres apartadas y limitar su influencia» (Pomeroy, 1990: 73).

PERICLES EN LA OBRA DE ORTEGA Y GASSET

Luis Miguel Pino Campos

Universidad de La Laguna

lpino@ull.edu.es

RESUMEN

La figura histórica de Pericles aparece mencionada en la obra de José Ortega y Gasset varias veces para comparar o destacar las virtudes del político ateniense, las características de la época, o su referencia como modelo de educación general. El estudio analiza y comenta los pasajes principales.

PALABRAS CLAVE: Pericles, José Ortega y Gasset, Filología, Filosofía, Tradición Clásica.

ABSTRACT

«Pericles in the work of Ortega y Gasset». The historical figure of Pericles is mentioned several times in the work of Jose Ortega y Gasset to compare or to highlight the virtues of this politician from Athens, the conditions of his time, or to consider him as a model of general education. This paper analyzes and comments the main passages.

KEY WORDS: Pericles, Jose Ortega y Gasset, Philology, Philosophy, Classical Tradition.

1. INTRODUCCIÓN

La figura de Pericles ha sido comentada por historiadores y políticos en numerosas ocasiones por el hecho de haber sido el hombre que supo y pudo conducir a su pueblo, Atenas, y a la mayor parte de Grecia —la integrada en la Liga Marítima Ático-Délica—, a alcanzar el máximo esplendor en la convivencia y en la expresión del arte y del pensamiento durante más de treinta años. Su vida familiar y pública, su ejercicio de la autoridad, su conducta respetuosa ante opiniones distintas y hasta contrarias, su protección de las diversas artes, su empeño en mejorar y engrandecer las infraestructuras civiles y militares de su ciudad, etc., lo convirtieron en un modelo de «hombre de estado» para sus coetáneos y para escritores y políticos posteriores. Tomó en algunas ocasiones decisiones polémicas, que le ocasionaron las críticas de un sector de ciudadanos, mas la historia recuerda fundamentalmente su faceta más innovadora y positiva que tanto bien hizo a su pueblo y a Grecia. En efecto, su vida y obra fue comentada y aludida por historiadores de su propio tiempo, como Heródoto, Tucídides, Jenofonte, Androción o



Estesímbroto, por dramaturgos como Aristófanes, Cratino, Eupolis o Platón el cómico, por filósofos como Platón y Zenón, por poetas como Ión de Quíos, por oradores como Isócrates, Lisias, Antístenes, Gorgias o Protágoras, músicos como Damón, etc. Sófocles, el tragediógrafo, fue uno de los estrategos que lo acompañaron en varias campañas como la de Samos. La posterioridad lo ha recordado con frecuencia: filósofos como Dicarco, Aristóteles, Teofrasto, Heraclides Póntico, oradores como Demóstenes, Esquines o Dinarco, cómicos como Alexis, historiadores como Calístenes, Éforo, Teopompo, Filócoro, Cratero, Duris, Idomeneo, Aristodemo, Diodoro Sículo, Dionisio de Halicarnaso, el geógrafo Estrabón y, para no extendernos en lo que al ámbito helénico se refiere, destaquemos a Plutarco, quien le dedicó una de sus biografías y lo comparó con Fabio Máximo en otra de sus obras. Pericles también fue admirado y respetado por los latinos, como podemos leer en las obras de Cicerón, Frontino, Aulo Gelio, Plinio el Viejo, Plinio el Joven, Quintiliano o Valerio Máximo. Y así podríamos seguir recordando la memoria que Pericles ha ido dejando a lo largo de la historia hasta nuestros días.

2. En el siglo XX ha habido escritores que han recordado a Pericles por diversos motivos. Unos le han dedicado monografías o estudios sobre su actividad política, como Robert Flacelière (*La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*. 1950; traduc. 1959), Paul Cloché (*El siglo de Pericles*. 1957), José Babini (*La ciencia y el siglo de Pericles*. 1967), Isidoro Muñoz Valle (“Política y sociedad en la Atenas de Pericles”, *Habis*. 1971), Arthur James Grant (*Greece in the Age of Pericles*. 1973), C. M. Bowra (*La Atenas de Pericles*. 1974), Jacqueline de Romilly (*Los grandes sofistas en el siglo de Pericles*. 1988; traduc. 1997), Jean Jacques Maffre (*Le siècle de Péricles*. 1990), Jean Daniel (*Le siècle de Péricles*. 2010); otros han escrito sobre el ateniense con fines distintos como las novelas históricas de Martín Miguel Rubio Esteban (*Apócrifo Cleónico. Primera biografía de Pericles*. 1996 —Ediciones Clásicas—), de Rex Warner (*Pericles el ateniense*. 2000), o de Emilio Capmany (*¿Quién mató a Efiálfes?* Madrid 2011), siguiendo la estela que William Shakespeare inaugurara en 1607 con su drama *Pericles*.

3. Entre los escritores españoles del siglo XX que dedicaron su atención a Pericles por algún motivo se encuentra José Ortega y Gasset, quien lo mencionó en varias ocasiones (veintisiete pasajes), siempre de forma laudatoria. Vamos a sintetizar en este estudio esas alusiones y a comentarlas en su contexto.

3.1. LOS DÍAS CULMINANTES DE LA ATENAS DE PERICLES

La primera vez que Ortega menciona a Pericles es en el segundo tomo de *El Espectador*, publicado en 1917, dentro del capítulo «Ensayos de crítica», que había escrito en junio de 1916 para comentar las impresiones que le había causa-



do el libro de Azorín, *Un pueblecito*¹. Comenta Ortega que el título le sugiere un doble sentimiento: algo minúsculo, lindo, sencillo, luminoso, y, a la vez, débil, pobre, angosto, perdido, lamentable. Sin entrar en el detalle del contenido del libro, pues no pretende escribir un comentario literario, dice de Azorín que evita lo solemne, majestuoso y altisonante, y se ocupa sólo de lo minúsculo y atómico. Azorín no era un «filósofo de la historia», sino que dejaba pasar las ruidosas pasiones, los grandes hombres y los magnos acontecimientos para fijar su atención en un simple y concreto hecho humano. Dirá Ortega que sobre el hombre de su tiempo obran cien años de política y de pedagogía, dos disciplinas de insinceridad: la primera intenta convencernos, la segunda, mejorarnos; sin embargo, lo que logran es que el hombre no perciba su propia realidad íntima, sino que sea arrastrado por monumentales ideas como el Progreso, la Humanidad y la Democracia. Ese panlogismo que padece la filosofía de la historia produce una enfermedad en el hombre que lo lleva a confundir la vida propiamente dicha de cada uno con ciertas consecuencias de la vida, y pone como ejemplo la metáfora del elefante que pasando por un prado pisa y aplasta las temblorosas margaritas, así la filosofía de la historia pisa y aplasta la vida inmediata y las emociones personales. Por eso Ortega entiende que el hombre culto es sólo aquél que ha tomado posesión de todo sí mismo, porque «cultura es fidelidad consigo mismo, una actitud de religioso respeto hacia nuestra propia y personal vida [...] Un hombre que desprecia su propia realidad no puede verdaderamente estimar nada [...] Un hombre que no cree en sí mismo no puede creer en Dios». Ortega entendía que todo hombre superior ha tenido la facultad de asistir a su propia existencia, de vivir un poco inclinado sobre su propia vida como espectador exigente y como investigador alerta, dispuesto a corregir desvíos y desperfectos como a recibir silbidos y aplausos. Así debiera ser la vida de cada uno: un armonioso espectáculo y un valiente experimento. Pero este hombre concreto y culto ha desaparecido en ese modo de entender la historia, según Ortega explica en las siguientes palabras:

Azorín es todo lo contrario que un filósofo de la historia: es un sensitivo de la historia. Aquél se complace en ordenar, como en una procesión o cabalgata, las variaciones de la humana existencia, el siglo opulento y glorioso tras el humilde y sin destellos, los días culminantes —Atenas de Pericles, Roma cesárea, Florencia, París— entreverados de las jornadas grises o acerbas, y todo ello movilizado, en ruta más o menos sinuosa, hacia un estado de perfección. De tal manera, la sucesión de las vidas humanas toma un semblante de progreso. (OC. II, 2004, p. 296).

¹ Citamos la obra de José Ortega y Gasset por la edición *Obras completas*. Madrid 2004-2010. Taurus. 10 volúmenes.

El gran valor literario y humano que Ortega ve en la obra de Azorín es que éste es capaz de catar el sentimiento vital de las edades, de tal manera que su arte consiste en revivir esa sensibilidad básica del hombre a través de los tiempos. De ahí que sea ocasión recordar algunos momentos gloriosos en la historia del hombre como pudieron ser, entre otros, aquella Atenas de Pericles o aquella Roma de los Césares.

3.2. EL SIGLO DE PERICLES COMO CIMA DE UN ASCENSO

En 1925 Ortega y Gasset impartió varias conferencias sobre Antropología filosófica, en las que se ocupó de hablar de la vitalidad del hombre, de su alma y de su espíritu. Tras una primera parte sobre un resumen de prensa, en el que un periodista distorsiona el sentido de una conferencia, explica cuál fue el sentido de su intervención: la conveniencia de dividir nuestra intimidad en mundos u orbes diferentes, porque una parte de nuestra persona se halla como infusa o enraizada en el cuerpo, viene a ser como un alma corporal que sirve de asiento al resto de la persona. Y precisó que lo más sublime de nuestra persona se halla unido estrechamente a ese subsuelo animal, sin que tenga sentido fijar una línea que separe lo uno de lo otro. Toda nuestra persona —añadió—, lo más noble y altanero ascendería de ese fondo oscuro y magnífico y se confundiría, a su vez, con el cuerpo. Es falso e inaceptable —decía Ortega— pretender seccionar el todo humano en alma y cuerpo; no porque no sean distintos, sino porque no hay modo de determinar dónde nuestro cuerpo termina y dónde comienza nuestra alma. Sobre esta cuestión seguirá hablando el filósofo madrileño hasta establecer en la intimidad humana tres zonas que denomina vitalidad, alma y espíritu, tal como había titulado el conjunto de estos ensayos, en la segunda parte de la quinta entrega de *El Espectador*.

Esta división del ser íntimo resultará fecunda en el análisis y caracterización de los individuos en sus diferentes edades e incluso podrá ser aplicado a las grandes masas históricas. Pondrá varios ejemplos: el primero y más extenso es el del hombre griego «que vive desde su cuerpo y, sin pasar por el alma, asciende hacia el espíritu». De este modo se podrá comprender esa doble y contradictoria impresión que nos produce el arte, el libro y la existencia de toda Grecia: una extraña inocencia y como desnudez animal, por un lado; por otro, una sorprendente claridad y pureza que toca lo sobrehumano. Al helénico animal no le cubre la atmósfera de un alma y en las Panateneas va la cerviz del potro junto al cuello del efebo sin esencial disparidad. En cambio, la acción de crear tal escultura parece inspirada por un puro espíritu, por la *Nous* anónima de la geometría, que se complace en esculpir ideas como las de Platón. (*OC. II*, 2004, pp. 568-587).

Destacará en el apartado «Para una caracterología», que ese carácter «ideal», inspirado por un puro espíritu, podría explicar que en la vida de los hombres de Grecia y en su filosofía faltase la individualidad, ese «recinto hermético», apartado del resto del cosmos, que haría que cada hombre se pudiera sentir solo frente al Universo y vivir desde un punto exclusivo de todos los demás puntos cósmicos, punto exclusivo que sería nuestro yo anímico. Y concluirá que «el griego, comparado con nosotros, es mínimamente excéntrico: existe como si fuese un «género» —un *eidos*— viviente. Y en este punto de su reflexión aludirá a la figura de Pericles



y al término con el que los griegos calificaban al mejor varón, el *καλὸς καὶ ἀγαθός*. Dice así:

Claro es que el griego, del que solemos hablar y que ha influido de manera ejemplar en la historia, es —prácticamente— sólo un heleno caduco. Nos distrae de esta advertencia el hecho de que ese griego viejo —Sócrates, Platón, Fidias— nos habla de jóvenes. Precisamente porque Grecia había caído en decrepitud, la vemos derretida de ilusión ante el efebo. Ello es que el siglo de Pericles significa en la evolución de los pueblos helénicos la línea divisoria de las alturas vitales, que es, a la par, cima de una ascensión y comienzo de un derrumbamiento. No sabemos bien si en tiempos más antiguos de su historia tuvo el griego más alma. El período anterior al clásico no había aún descubierto el *nous*, que es un ideal intelectual compuesto de «generalidades». Es la época del griego agonal, del hombre olímpico. El ideal que preside en Olimpia a las selecciones era la *kalokaiagathia*. Nunca como en esa fórmula ha logrado expresión tan clara el alma corporal. El joven vencedor que Píndaro encomia es —como ya he dicho— un delicioso animal humano. La *kalokaiagathia* es la unidad de riqueza, belleza y destreza. *Agathos*, bueno, significó siempre en Grecia «bueno para algo», esto es, diestro. Pero hasta Sócrates, la destreza que se estima es, ante todo, la corporal, o, por lo menos, incluye siempre las dotes deportivas. Mas cuerpo y espíritu —según hemos visto— representan frente al alma lo genérico. (*OC*. II, 2004, pp. 587-588).

Concluirá Ortega que, respecto a otros pueblos, el hombre heleno ha sido el menos anímico y, por tanto, el menos excéntrico. Al ser menos anímico y menos excéntrico ha producido una cultura de sorprendente ubicuidad y ello ha supuesto que sus ideas, su moral, su arte valgan, en alguna medida, para todos los demás lugares. El magisterio de Grecia a lo largo de la historia no sólo proviene de sus virtudes, sino también de sus defectos, al menos de la ausencia de ciertas calidades, como es la individualidad. Del mismo modo que el buen pedagogo es aquél capaz de sacrificar su individualidad, la cultura griega careció de ese punto cósmico exclusivo de cada uno, del sentido individualista y, por ello, es la cultura pedagoga por excelencia.

3.3. LAS ALMAS DE PERICLES Y DE MARCO AURELIO

En *El Espectador VI* incluyó Ortega un ensayo, «En el desierto, un león más», que comentaba el descubrimiento realizado por el arqueólogo Émile Baraize, entre 1925 y 1926, de la célebre Esfinge egipcia, de la que sólo asomaba su hierática cabeza y bajo la cual apareció el cuerpo de león que completaba la escultura. Con cierta burla Ortega describe la relevancia del descubrimiento y recuerda que tras la imagen desenterrada en todas sus dimensiones se ha comprobado que la cabeza representaba al faraón Kefren, constructor de la segunda pirámide, mientras el resto de la figura representaba el resto del cuerpo de un león acurrucado. La monumentalidad de la Esfinge y su figura de león, el animal más fuerte del desierto, sería metáfora suficiente para significar el poder del citado faraón.

Lo que llama la atención de Ortega no es que se haya excavado y puesto al descubierto lo que se ocultaba bajo la cabeza de aquella esfinge, sino el hecho de que, habiéndose construido 3.000 años a.C., hayan sido ya tres veces las que dicha



esfinge ha sido desenterrada: primero, bajo el reinado de Thutmosis IV (s. XV a.C.), segundo, bajo el Imperio Romano (s. II-III d.C.) y, tercero, en el siglo XX; es decir, que cada dieciséis o diecisiete siglos esta Esfinge ha reaparecido, desenterrada, por la voluntad de algunos hombres. Este hecho, que Spengler consideraría coherente con sus ideas, es para Ortega ocasión de reflexionar sobre la repetida acción arqueológica y la disposición del alma humana para recuperar el pasado y traerlo al presente, una especie de convivencia reiniciada con los antepasados. Para Ortega esas tres épocas, en las que el hombre ha querido recuperar lo que la arena del desierto había ocultado, tienen en común el cosmopolitismo, el hecho de que el hombre de estas épocas tenga un alma ecuménica y su vida se quiera dilatar hasta los confines de lo habitado o de lo conocido. En cada una de esas etapas el cosmopolitismo ha ido ampliando su radio geográfico y temporal con la aspiración de alcanzar nuevas tierras (*terrae incognitae*), o bien tierras míticas y legendarias, como los hiperbóreos, que Nietzsche tanto nombraba. El nuevo desenterramiento de la Esfinge egipcia será para Ortega señal de que en el siglo XX ha aparecido una nueva alma individual capaz de aumentar sus proporciones, mientras que el alma de los siglos anteriores ha llevado una vida provinciana y de angosto horizonte. Es en este punto donde Ortega compara las distintas almas individuales que ofrecen al historiador figuras como la de Pericles, quien no necesitaba que su alma individual se expandiese más de lo que ya su vida le proporcionaba, y Marco Aurelio, quien todo aquello que hizo y que escribió tenía que ser voluminoso y magnífico. Uno y otro distaban quinientos años; el primero no pasó de su ámbito federal ático-helénico, el segundo aspiraba al más completo cosmopolitismo. Dice Ortega respecto al aumento enorme de proporciones del alma individual:

Es un crecimiento parecido al que advertimos comparando el alma de Pericles con el alma de Marco Aurelio. Si leemos las páginas de este hombre admirable, nos parece que cada frase resuena en la comba enorme de un gran volumen espiritual. Lo que piensa y lo que siente será más o menos verdadero y precioso, pero nunca es pequeño, estrecho, sórdido, ridículo. Por el contrario, todo es magnífico. Visto desde una estrella el gesto de Marco Aurelio, probablemente «hace bien» —como el arco imperial romano, mirado hoy desde Londres o Berlín, a esta distancia de dieciocho siglos, sigue pareciendo imponente. Es la virtud adscrita a cuanto emana de un alma que, superando toda limitación provincial, vive con radio cósmico, es decir, el alma cosmopolita. (*OC. II*, 2004, pp. 621-622).

3.4. PERICLES COMO MODELO DE SUJETO ABSTRACTO

En *El tema de nuestro tiempo*, publicado en 1923 e incluido en *OC. III* (2005, pp. 557-652), Ortega se plantea, a partir del concepto de verdad, la oposición de relativismo / racionalismo; obsérvese que los elementos del par no son los habituales: relativismo / absolutismo o racionalismo / irracionalismo. El relativismo sostiene que la verdad sólo puede ser relativa a la condición de cada sujeto; ello significaría que no existe «la verdad» y que, en consecuencia, no puede tomarse en serio el relativismo, sino que, como contrario a toda teoría, el relativismo es escepticismo puro y, por tanto, una teoría suicida. Por su parte, el racionalismo, para salvar la verdad, renuncia a la vida. Si la verdad es una, absoluta e invariable, no puede



ser atribuida a nuestras personas individuales, mudadizas y corruptibles. Y añade Ortega mencionando a Pericles:

Habría que suponer que más allá de las diferencias que entre los hombres existen, una especie de sujeto abstracto, común al europeo y al chino, al contemporáneo de Pericles y al caballero de Luis XIV. Descartes llamó a ese nuestro fondo común, exento de variaciones y peculiaridades, la «razón» y Kant «el ente racional». (OC. III, 2005, p. 573).

3.5. PERICLES COMO ETAPA FINAL DE UN PERÍODO REVOLUCIONARIO

Entre los «Apéndices» que Ortega añadió a *El tema de nuestro tiempo*, uno se tituló «El ocaso de las revoluciones», en el que describe las causas generales del ascenso y caída de algunos pueblos a lo largo de la historia. Serán los ejemplos de Grecia y Roma los que sirvan de primeros modelos para su idea de que un espíritu revolucionario es el que pone en marcha una nueva etapa de la historia. Precizará que fueron Eduard Meyer y Theodor Mommsen los primeros que aplicaron, sin darse cuenta de ello, esta idea a sus historias de los griegos y de los romanos respectivamente: todo pueblo habría tenido su edad antigua, su edad media y su edad moderna, que equivaldrían, aplicando una perspectiva biológica, a la infancia, juventud y madurez de ese pueblo. Según esta perspectiva la Edad Media griega terminaría en el siglo VII a.C., época de la que se dispone de testimonios abundantes y precisos. Pero esa abundancia, frente a lo que hasta el siglo XIX se consideraba, no es señal de una aurora nacional, sino la agonía de un largo pasado y el despertar de un tiempo nuevo. El noble pierde sus privilegios, los intereses de gobernantes y gobernados no coinciden, el principio de consanguinidad se transforma en un obstáculo, el hombre se emancipa social, espiritual y políticamente; el campesino intenta liberarse de la opresión económica y se convierte en un sentimiento común dominante la oposición contra los «mejores»; se asiste documentalmente a la primera incorporación del alma individualista y racional que se revuelve contra el alma tradicional: es Hecateo de Mileto quien escribe sobre los mitos griegos para desenmascarar esas narraciones contradictorias y ridículas. Para Ortega este hombre griego encarna la nueva alma individual y racionalista que en esa etapa revolucionaria iba de reforma en reforma hasta llegar, en el caso de Atenas, a la reforma de Clístenes, quien dotó a la ciudad de una constitución plenamente democrática, a partir de la cual serían las leyes escritas «los verdaderos reyes». Esta nueva constitución elaborada y proclamada después de un largo exilio y tras derrocar al tirano con ayuda de Delfos y de Esparta, fue respaldada por el pueblo ateniense. Había sido una idea creadora de un legislador dotado de un temperamento singular, capaz de lograr una redacción propia de una mente lógico-aritmética. Sin embargo, fue modificada en varias ocasiones, como el propio Ortega reconoce cuando recuerda a Pericles:

La reforma de Clístenes es un fenómeno típicamente revolucionario, el más ilustre de una larga serie que no concluye hasta Pericles. Bajo él [Clístenes], apenas lo penetramos con la mirada, vemos funcionar la mente geométrica, el radicalismo filosófico, la «razón pura». (OC. III, 2005, p. 635).

3.6. PERICLES Y CÉSAR COMO MODELOS URBANOS DE LA CULTURA ANTIGUA

En el periódico *La Nación* del tres de agosto de 1924 publicó un artículo Ortega y Gasset, en el que comentaba *Los Nibelungos*, del dramaturgo alemán Christian Friedrich Hebbel (1813-1863), obra que había sido publicada en la «Colección Universal». No debió causarle muy buena impresión su lectura, como cabría deducir de los primeros párrafos, en los que afirmaba que en sus once actos desfilaban figuras del viejo poema medieval que gesticulaban con ademanes toscos y superlativos de una «humanidad a medio hacer» y en la que hablaban con una «corpulenta retórica hecha de grandes posturas hercúleas y vastas actitudes a lo Miguel Ángel». Si estas líneas enlazan el drama de Hebbel con la magnificencia estética del artista italiano, Ortega acentuará más aún ese lazo cuando generalice al pueblo alemán esos rasgos al decir que sienten simpatía por lo antehumano y que cuando sueñan lo sobrehumano, no se apartan del animal, sino que lo subrayan, como si sólo fuese posible la grandeza del hombre, cuando se incrementa al mismo tiempo ambas facetas. Resulta difícil a los alemanes, escribe Ortega, mantenerse en una zona intermedia entre la bestia y el arcángel y concluye que al autor alemán le falta hablar con más naturalidad, como uno habla a su vecino. Mas añadirá Ortega que esa falta de «román paladino», de sentido humano en los alemanes, procede de una gran virtud: su sentido cósmico. Sentido cósmico que el pueblo mediterráneo, griegos y romanos, había perdido en su proceso civilizador en beneficio de la claridad, la transparencia y la medida. Es en este contraste de germanos y mediterráneos donde aparece aludido de nuevo Pericles y los griegos. Ortega escribe del siguiente modo:

Esta falta de sentido meramente «humano» procede en el alemán de una gran virtud. Cada día nos hacemos mejor cargo del carácter extraño que ha tenido la cultura mediterránea —la del griego y el romano—. Sócrates decía que no lograba aprender nada de los árboles en el campo: sólo aprendía de los hombres en la ciudad. [...] Grecia y Roma son dos grandes escenas sin fondo, sin paisaje. A lo sumo imaginamos detrás de Pericles, detrás de César, un escenario de arquitectura. Aquellos hombres habían seccionado los canales vivientes que ponen al hombre en comunicación con el cosmos. Es preciso descender a los lugares secretos de la vida antigua —los «misterios» por ejemplo— para encontrar alguna resonancia de ese inmenso contorno cósmico dentro del cual, como una ínfima anécdota, existen los hombres. La vida clásica es puramente antropológica. Lo humano aparece recortado, aislado de su engarce telúrico y astral. Tropezamos, pues, con un defecto inverso del germánico. Aquí [en el germano] falta de «humanismo» y sobra de «cosmismo», allí viceversa. No hay duda que a esa limitación del griego debemos la claridad, la transparencia y la medida de sus creaciones. Grecia comienza cuando Hércules es encargado de trucidar todos los monstruos. Frente a Oriente, frente a Egipto, significa el helenismo la gran campaña contra la monstruosidad. Los monstruos representan la confusión de fronteras entre la mente humana, la «ratio», el «logos» y los poderes elementales. Al griego le repugna la convivencia con el animal y con la selva. [...] El germano había añadido a la cultura mediterránea el vasto rumor de la selva y restauraba la comunicación entre el hombre y el cosmos. (OC. III, 2005, pp. 704-705).

3.7. PERICLES Y ASPASIA: LAS ÉPOCAS DEL MASCULINISMO

Entre mayo y julio de 1927 publicó Ortega en *El Sol* varios artículos que guardaban alguna relación con un nuevo libro que por aquellos meses estaba redactando y que no finalizaría hasta finales de 1929, *La rebelión de las masas*. De hecho, el primero de ellos («Masas») fue incorporado con algunas variantes como capítulo en el libro citado. En forma de pregunta, «¿Masculino o femenino?», dio título Ortega a unas reflexiones sobre los caracteres de algunas épocas y señaló que en esos momentos en los que estaba escribiendo, se vivía una «edad de jóvenes», como cuarenta años antes se había vivido una «edad de viejos». De igual manera, a la vera de esas edades, se produce el ritmo de los sexos, masculino y femenino, que definen no una edad, sino una más amplia etapa histórica. Sería un error confundir ciertas modas como masculinas en función de la relación del varón con la mujer, cuando aquél manifiesta actitudes bravuconas, cortejos de señoras y conversaciones sobre las buenas hembras. Suele suceder que esos hombres sienten especial afán hacia la mujer, lo que revela que en esa etapa son los valores de feminidad los que predominan. Cuando la mujer es lo que más se estima, el aprecio del varón depende del servicio y culto que preste a la mujer. En una etapa histórica como ésta, lo masculino es pasado y desestimado; predomina lo femenino, como sucedió a partir del siglo XII en Europa, cuando los hombres, en época de orden, paz y bienestar, se pulían en la palabra y en los modales, adoptaban gestos menos broncos, más mesurados y gráciles, no había tantas pependencias y la mujer había entrado en el escenario de la vida pública. En estas circunstancias se afirmaba el valor específico de la pura feminidad: la mujer era el centro; frente al Estado y la Iglesia, surgió una nueva «corte... de amor» y la cortesía.

Por otro lado, una etapa anterior, como fue la Carolingia (siglos IX-XI), puede ser definida como masculina: el hombre guerreaba, por la noche descansaba o se entregaba al frenesí de las orgías, vivía en campamentos solamente con hombres y sus aficiones eran la esgrima, la caballería, la caza y la bebida. Su vida era estar acompañado del caballo y a la sombra de su lanza. La mujer se deseaba, pero no era estimada; podía ser botín de guerra y si se trataba de los germanos, imaginaban a la mujer en forma de walkiria, hembra beligerante y musculosa con actitudes y destrezas consideradas entonces exclusivas del varón. Pues bien, entre estas reflexiones se encuentran tres referencias a la época de Pericles, etapa masculina, sobre la que Ortega afirma en el primer pasaje:

Todas las épocas masculinas de la historia se caracterizan por la falta de interés hacia la mujer. Ésta queda relegada al fondo de la vida, hasta el punto de que el historiador, forzado a una óptica de lejanía, apenas si la ve. En el haz histórico aparecen sólo hombres, y, en efecto, los hombres viven a la sazón sólo con hombres. Su trato normal con la mujer queda excluido de la zona diurna y luminosa en que acontece lo más valioso de la vida, y se recoge en la tiniebla, en el subterráneo de las horas inferiores, entregadas a los puros instintos —sensualidad, paternidad, familiaridad—. Egregia ocasión de masculinidad fue el siglo de Pericles, siglo sólo para hombres. Se vive en público: ágora, gimnasio, campamento, trirreme. [...] ¿La mujer?... Sí; a última hora, en el banquete varonil, hace su entrada bajo la especie de flautistas y danzarinas que ejecutan sus humildes destrezas, al fondo,



muy al fondo de la escena, como sostén y pausa a la conversación que languidece. Alguna vez, la mujer se adelanta un poco: Aspasia. ¿Por qué? Porque ha aprendido el saber de los hombres, porque se ha masculinizado. (OC. IV, 2005, p. 68).

3.8. EL FEMINISMO ANTERIOR A PERICLES

Ortega añade nuevas apreciaciones sobre esa etapa masculina de tiempos de Pericles, como la de que los griegos supieron esculpir famosos cuerpos de mujer, aunque su belleza femenina no lograra desprenderse de la preferencia que sentía por la belleza del varón; cita como ejemplo la Venus de Milo, a la que define como «una figura másculo-femínea, una especie de atleta con senos». Cómica insinceridad resultó que en el siglo XIX fuera propuesta esta imagen de Venus al entusiasmo europeo, precisamente cuando los hombres vivían ebrios de romanticismo y de fervor hacia la pura feminidad. Concluirá Ortega recordando que en época anterior Grecia vivió también etapas femeninas:

Sería un error atribuir este masculinismo, que culmina en el siglo de Pericles, a una nativa ceguera del hombre griego para los valores de feminidad, y oponerle el presunto rendimiento del germano ante la mujer. La verdad es que en otras épocas de Grecia anteriores a la clásica triunfó lo femenino, como en ciertas etapas del germanismo domina lo varonil. (OC. IV, 2005, pp. 68-69).

3.9. PERICLES EL MASCULINISMO Y EL AMOR DÓRICO

Ortega hablará también de que para incitar a un varón indolente se habrían determinado en el siglo XIX nuevos modelos de indumentaria y nuevas actitudes capaces de excitarlo. Sin embargo, Ortega considera que, sin descartar ese propósito, la actual figura femenina [escribe en los años 1920] persigue parecerse un poco al hombre joven; su descaro e impudor serían no tanto femeninos, sino propios de un muchacho que da a la intemperie su carne elástica; en consecuencia, ello sería todo lo contrario de una exhibición lúbrica y viciosa; por otro lado, juzga Ortega que las relaciones entre los sexos no habrían sido nunca más sanas, paradisíacas y moderadas que en aquel tiempo. Y concluye de nuevo recordando los tiempos de Pericles:

El peligro [de las modas vigentes en indumentaria y actitudes] está más bien en la dirección inversa. Porque ha acontecido siempre que las épocas masculinas de la historia, desinteresadas de la mujer, han rendido extraño culto al amor dórico. Así en tiempos de Pericles, en tiempos de César, en el Renacimiento. (OC. IV, 2005, p. 73).

3.10. PERICLES Y EL HOMBRE SALVAJE DEL ÁTICA

El último capítulo del libro *Espíritu de la letra* se titula «Oknos el soguero»². En ese ensayo Bachofen describía un columbario de la Villa Panfilia, que presentaba

² Este título en español es la traducción de la primera parte del título alemán «Oknos der Seilflechter. Ein Grabbild», (Oknos el soguero. Una imagen sepulcral), que constituía un capítulo del libro de Johann Jakob Bachofen (1815-1887) titulado *Versuch über die*

a un viejo taciturno, sentado entre plantas de cenagal; estaba trenzando una cuerda por un extremo, mientras que el otro lo mordisqueaba una asna. Desde la antigüedad esta imagen fue comentada por Pausanias, Plinio y Diodoro. Bachofen propone que la imagen guarda relación con los cultos cthónicos, poseidonianos o dionisíacos. Las dudas planteadas por la interpretación de esa imagen guardan relación con la deficiente interpretación de la historia hasta mediados del siglo XIX, de manera que ha habido que esperar a las historias de Grecia, publicadas por Grote y por Meyer, y de Roma, por Mommsen, para que el hombre contemporáneo comprendiera que antes de los clásicos griegos y latinos hubo otros antepasados más primitivos, que no habían recibido la atención debida. Ortega lo explica con las siguientes palabras:

Era, pues, preciso corregir una vez más la *mis au point* del objetivo. Los hombres del pasado son como nosotros en el sentido de que no son ejemplares extrahumanos; pero no los hemos comprendido cabalmente hasta haber descubierto que su humanidad es muy distinta de la nuestra. Para esto hacía falta que en las instituciones, los mitos, las costumbres de Grecia y Roma, conocidos por nosotros en su forma más «moderna», se entreviese un larguísimo pretérito. Hacía falta, en suma, ver tras Pericles y César el hombre salvaje del Ática y del Lacio. De esta manera, la antigüedad agrega a su época «moderna» su época originaria, su primitivismo. (OC. IV, 2005, pp. 188-189).

3.11. PERICLES Y LA LIGADURA DEL SIGLO XIX

En el tercer capítulo de *La rebelión de las masas* escribió Ortega acerca de la idea de «estar a la altura de los tiempos» y del sentimiento que experimentaban los hombres del siglo XIX cuando consideraban que su tiempo era la culminación de un pasado lleno de épocas clásicas. Sin embargo, Ortega apunta que hay etapas de optimismo y de melancolía en todas las épocas, como la que pudieron vivir un Lucano o un Séneca al llegar a Roma, en los comienzos del Imperio, cuando contemplaban majestuosas construcciones y más tarde sentir melancolía antes las ruinas. Concluirá afirmando que una vida (una época), en la que no se prefiere vivir como en otra anterior, sino que se prefiere a sí misma, no podría ser considerada decadente, sino verdaderamente «a la altura de los tiempos»: una época así era en la que se vivía en

Gräbersymbolik der Alten, [Ensayo sobre el simbolismo sepulcral de los antiguos], Basilea, imprenta de Bahnmaier, 1859. En 1923 fue publicado aquel capítulo como libro en edición nueva bajo el título *Oknos der Seilflechter. Ein Grabbild. Erlösungsgedanken antiker Gräbersymbolik*. Edición de Manfred Schröter. Munich, imprenta de Oskar Beck. [Hay dos erratas en las fechas publicadas en la edición citada de Ortega: 1) OC. IV, 2005, p. 189, última línea: no es 1851, sino 1859 el año de la primera edición del libro completo; 2) íd., p. 189n, no se publica ese capítulo separado como libro de 115 páginas en 1825 (Bachofen tenía 10 años), sino en 1923].



la segunda década del siglo XX. En cambio, añade Ortega, el siglo XIX fue una época ligada al pasado, porque aquellas generaciones decimonónicas añoraban épocas pasadas, en las que creían que habrían vivido mejor que en su vida presente. Y volverá a poner como ejemplo el tiempo de Pericles para ilustrar mejor su explicación:

En los salones del último siglo llegaba indefectiblemente una hora en que las damas y sus poetas amaestrados se hacían unos a otros esta pregunta: ¿en qué época quisiera usted haber vivido? Y he aquí que cada uno, echándose a cuestras la figura de su propia vida, se dedicaba a vagar imaginariamente por las vías históricas en busca de un tiempo donde encajar a gusto el perfil de su existencia. Y es que, aun sintiéndose, o por sentirse en plenitud, ese siglo XIX quedaba, en efecto, como la culminación del pasado. De aquí que aún creyese en épocas relativamente clásicas —el siglo de Pericles, el Renacimiento—, donde se habían preparado los valores vigentes. Esto bastaría para hacernos sospechar de los tiempos de plenitud; llevan la cara vuelta hacia atrás, miran el pasado que en ellos se cumple. (*OC. IV*, 2005, p. 392).

3.12. DEMOCRACIA A SECAS Y DEMOCRACIA LIBERAL

El 2 de junio de 1932 intervino Ortega en la sesión de las Cortes Constituyentes para defenderse de algunos ataques realizados en sesiones anteriores por algunos adversarios del Parlamento y que concretó en las intervenciones de Xiráu, Franchy y Hurtado por la imprecisión de su autores y por la confusión de los conceptos expresados. Ortega y Gasset aclarará en los primeros pasajes de su intervención el sentido de Soberanía o Poder soberano, en cuanto que es el Poder supremo y fundamental del que emanan todos los demás y que, por ser el primero, es autógeno, nace de sí mismo. Cuando en la Edad Media y en los siglos XVI y XVII se entendía que el Poder supremo era Dios, se le reconocía a Dios ser el origen y la fuente de todo Poder. En la Edad Contemporánea se ha dado otra respuesta a la misma pregunta: el Poder soberano corresponde al pueblo, el cual manda y al mismo tiempo obedece. Cuando se dice que el soberano es el rey por la gracia de Dios o que el soberano es el pueblo, no se alude a la extensión o a los límites de ese Poder. La limitación o no del Poder soberano es otra pregunta: ¿tiene el Poder soberano límites o no? Si no tiene límites, dado que es soberano, es Poder Público o Estado. Esta forma política se denomina Absolutismo: tiene todo el Poder, sea Poder real o Poder popular. En cambio, desde el siglo XVII los ingleses en primer lugar y después el resto de Europa introdujeron una novedad, un límite: el Poder público tiene límites y el Estado, al constituirse, tiene que reconocer que está limitado por los derechos individuales. Esta forma política se denomina Liberalismo. Una tercera pregunta es quién manda, a la que se podrá responder con varias respuestas. En este contexto, Ortega respondió a la intervención previa del diputado Franchy, quien retóricamente había preguntado si se podía concebir un poder supremo, creador y anulador de todos los demás poderes que no fuera en las monarquías absolutas. Las palabras de Ortega fueron:

Sí, señor Franchy, se concibe perfectamente [...] Más aún, ese Poder soberano, de extensión ilimitada, es característico de la pura democracia, de la democracia que no es sino democracia y que por ser sólo democracia es antiliberal; ese Poder sobe-



rano ilimitado ha sido siempre lo constituyente de la pura democracia —que no es la nuestra: la nuestra es liberal—, lo mismo en tiempos de Pericles que del actual comunismo. (*OC.* v, 2006, p. 78).

3.13. PERICLES Y EL AMOR COMO CASI UNA FÓRMULA DE GÉNERO LITERARIO

En 1932 Ortega publicó el libro titulado *Goethe desde dentro*, en el que reunió un grupo de ensayos, entre los que uno fue titulado «Para una Psicología del hombre interesante», que subtítulo «Conocimiento del hombre», dividido en tres apartados; en el segundo se ocupó del enamoramiento y habló de factores como el encantamiento y la entrega, de la pasión como culminación del afán amoroso o como degeneración en almas inferiores. Ortega se distanciaba radicalmente de quienes veían en el fenómeno amoroso una fuerza elemental y primitiva; señalaba, en cambio, que la perspectiva del amor como una fórmula más bien literaria no había sido entendida así hasta tiempos recientes, salvo ciertas intuiciones habidas en tiempos de Pericles. Sus palabras son:

[...] mi interpretación del fenómeno amoroso va en sentido opuesto a la falsa mitología que hace de él una fuerza elemental y primitiva que se engendra en los senos oscuros de la animalidad humana y se apodera brutalmente de la persona sin dejar intervención apreciable a las porciones superiores y más delicadas del alma. Sin discutir ahora la conexión que pueda tener con ciertos instintos cósmicos yacientes en nuestro ser, creo que el amor es todo lo contrario de un poder elemental. Casi, casi —aun a sabiendas de la parte de error que va en ello— yo diría que el amor, más que un poder elemental, parece un género literario. Fórmula que —naturalmente— indignará a más de un lector, antes —naturalmente— de haber meditado sobre ella. Y claro está que es excesiva e inaceptable si pretendiese ser la última, mas yo no pretendo con ella sino sugerir que el amor, más que un instinto, es una creación y, aun como creación, nada primitiva en el hombre. El salvaje no la sospecha, el chino y el indio no la conocen, el griego del tiempo de Pericles apenas la entrevé. Dígame si ambas notas: ser una creación espiritual y aparecer en ciertas etapas y formas de la cultura humana, harían mal en la definición de un género literario. (*OC.* v, 2006, pp. 188-189).

En este pasaje Ortega añade en nota al pie de página un curioso comentario sobre el amor, tras la expresión referida al tiempo de Pericles, al decir que Platón tenía conciencia de este sentimiento y lo describió: era «un amor de enamoramiento», posiblemente su primera aparición en la historia. Ese amor no se podría confundir con lo que un griego de aquella época pudiera sentir hacia una mujer; el nuevo era otro sentimiento: el de un hombre maduro hacia un joven bello y discreto; un privilegio de la cultura griega, invención espiritual e institución céntrica de la nueva vida humana. Ese amor dórico repugna gravemente a Ortega —«a nosotros», escribe—, pero reconoce en él una de las raíces históricas de la admirable invención occidental del amor a la mujer.

3.14. PERICLES Y LAS DIVERSAS FORMAS DE SER HOMBRE

El 9 de junio de 1935 publicó Ortega «Aurora de la Razón histórica» en *Frankfurter Zeitung*. Afirmaba Ortega que Dilthey había sido el mejor pensador

que había tenido el siglo XIX, pues había sido el que descubrió una nueva realidad: la vida humana. Hace un recorrido histórico breve hasta llegar a Descartes, quien había considerado que con la razón resolvería todos los problemas del hombre; pero transcurrido el tiempo esa razón cartesiana ha resuelto problemas de objetos corporales, pero no los problemas propiamente humanos, lo que vino a demostrar que aquella razón era sólo válida para la física o naturaleza, porque siguiendo la tradición griega buscaba el ser de las cosas, que era el ser de los conceptos, de los objetos matemáticos, un ser invariable, siempre el mismo; al cambiar las cosas naturales, porque se «movían», las ciencias naturales (física, química, biología) fracasaron. Tras el fracaso de la razón cartesiana, se busca el ser del hombre sin el prejuicio del naturalismo (o eleatismo). Se vio que para el hombre no era válida la perspectiva de la naturaleza, porque no tenía un ser fijo, estático, previo y dado; en lugar de naturaleza, el hombre tenía historia. En una frase que repetirá con variantes en otros ensayos, Ortega lo explica así:

Para hablar del ser del hombre tenemos que inventar un concepto de ser no-eleático, como se ha inventado un espacio no-euclidiano. El hombre es el hombre paleolítico pero también es la *Marquise de Pompadour*, es Gengis Khan y es Stefan George, es Pericles y es Charles Chaplin. Las formas más dispares del ser pasan por el hombre sin que éste se adscriba a ellas. [...] En suma, que *el hombre no tiene naturaleza sino que tiene... historia*. (OC. v, 2006, pp. 374-375).

3.15. En 1941 la misma idea se desarrolla en su libro *Historia como sistema*, cuando en el capítulo octavo vuelve a hablar de la naturaleza y del ser del hombre. Con otros ejemplos, a partir de otro motivo, Ortega escribe: «... Le pasa ser la hembra paleolítica y la Marquesa de Pompadour, Gengis-Khan y Stefan George, Pericles y Charles Chaplin. El hombre no se adscribe a ninguna de esas formas: las atraviesa —las vive— como la flecha de Zenón, a pesar de Zenón, vuela sobre quietudes». (OC. VI, 2006, p. 71).

3.16. PERICLES Y EL SNOBISMO DE TODO BUEN ARISTÓCRATA

En *Fragmentos de Origen de la Filosofía*, escritos en 1953, —año de su jubilación oficial, aunque llevara apartado de su cátedra desde julio de 1936—, Ortega incluía un largo texto sobre los primeros tiempos de la Filosofía y sobre los primeros «pensadores». No surgieron en Atenas, tampoco en Esparta. Surgieron en otras ciudades desde un siglo y medio antes de que Pericles invitara a Anaxágoras a Atenas en el 460 a.C. aproximadamente; aún pasaría medio siglo más hasta que en Atenas se viera con cierta estabilidad el desarrollo de la filosofía. En este contexto de pensamiento filosófico helénico era inevitable hablar del patronazgo del político más destacado de Atenas en la etapa central del siglo V a.C., que Ortega cuenta así:

Padecemos, pues, una ceguera de sesenta años, precisamente la etapa durante la cual la figura social del «pensador» se modeló. Debemos esta ceguera a que Atenas, una ciudad favorecida por la luz de la información, vivía retrasada con respecto a la periferia del mundo griego en cuanto se refería al «pensamiento». Siglo y medio llevaba éste urdiendo doctrinas y aún no habían los atenienses tenido la experiencia



del «pensador». Fue preciso que Pericles, con el buen *snobismo* de todo buen aristócrata, hiciese venir a Anaxágoras en torno a 460. Poco tiempo después, hacia 400, gozamos ya de plena visibilidad y aparece ante nosotros el «pensador» como figura social, es decir, como un tipo de hombre nuevo que el *demos* ve y reconoce. (OC. VI, 2006, pp. 869-870).

3.17. PERICLES Y LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA EN ATENAS

En las páginas siguientes Ortega volverá a mencionar a Pericles en tres ocasiones, que dan cumplida cuenta de la estima que Ortega tenía por el político ateniense; las tres citas se sitúan en el contexto geográfico de Atenas en tiempos de Pericles. Los pasajes dicen así:

Todavía en los últimos años del siglo V aparece empleada [la palabra *filosofar*] por Tucídides en un lugar solemne y puesta en labios de Pericles. Va emparejada con *filokalein*, otra palabra vaga, y este emparejamiento va a durar mucho tiempo. Ambas excluyen el sentido de ejercicio profesional. [...] Quien tenga a la vista todos los datos positivos y negativos que entran en la cuestión reconocerá que no es irritativamente aventurado situar en la década 440 la aparición del nombre «filosofía», como expresión nueva y sabrosa que empezaron a usar los grupos de «cultos» que, más o menos próximamente, rodeaban a Pericles. Hacía veinte años que Anaxágoras había llegado a Atenas, donde aún no se conocía la nueva fauna que era el «pensador». Esto y la vida retraída que se atribuye a Anaxágoras fueron causa de que los efectos de su presencia en la ciudad tardasen tanto en producirse, por lo menos de manera visible. En esos años no consiguió hacerse más que un discípulo, Arquelao —que sería el primer filósofo ateniense y de quien Sócrates sería discípulo. Pero entretanto la generación nacida quince años después de Pericles ha sido ya contaminada por las nuevas ideas y siente gran entusiasmo por las formas de vida que los «pensadores» de la periferia helénica habían iniciado. (OC. VI, 2006, pp. 874-876).

3.18. PRESENCIA DE PERICLES EN ÉPOCAS DE PLENITUD

En *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*, publicado en 1928, escribió Ortega varios ensayos, a partir de una serie de conferencias que previamente había impartido en Buenos Aires; en tres de ellos volvió a mencionar a Pericles en relación no sólo por su importancia histórica personal, sino por la plenitud vital que caracterizó su época y por la novedad que supuso su relación de amor con Aspasia de Mileto. Aunque en nuestro siglo XXI no causa sorpresa una relación amorosa como la mantenida por Pericles y Aspasia, en la Antigüedad no era común encontrar a una mujer con la inteligencia de Aspasia y con tal capacidad de influencias.

En el segundo de esos ensayos, Ortega recuerda a Dilthey para destacar la importancia suma que tiene la circunstancia de cada cual para comprender bien su vida, el devenir de una nación, o las características de una sociedad. Si de Dilthey cuenta la anécdota del sombrero que usa un hombre para llegar a deducir a partir de ese sombrero el carácter de esa persona, como si algo del carácter del dueño pasara a su objeto habitual, es decir, como si impregnase al sombrero algo de su estilo vital, añadirá otro ejemplo extraído de la música griega en tiempos de Pericles, cuando recuerda el pasaje de Platón, *República* 424.c.5-6:



Y Damón, el más famoso maestro de música en tiempo de Pericles, decía, según referencia de Platón, que «nunca se habían podido cambiar los estilos musicales sin que cambiasen las leyes políticas». Verdad es que en griego para «estilo musical» y «ley política» hay una sola palabra: *nomos*. (OC. VIII, 2008, p. 66).

3.19. PERICLES Y ASPASIA Y EL AMOR AUTÉNTICO

En un tercer capítulo titulado «El sexo de nuestro tiempo» desarrolla Ortega la hipótesis de que en cada época ha predominado un sentido de lo femenino o de lo masculino, como ya había explicado en otros ensayos que hemos recogido en 3.7-3.9: en la Baja Edad Media se vivía una etapa de predominio de lo femenino, de tal forma que aquel hombre no podía separar ya a la mujer de su nueva convivencia superior. Y para confirmarlo recuerda que:

Acontece, pues, lo inverso que en el siglo de Pericles, el cual [siglo] fue más radicalmente masculino y menos radicalmente juvenil que el nuestro. La razón es clara y de paso explica esas costumbres dóricas tan extrañas a nuestra sensibilidad. Si el hombre griego no sentía la necesidad de verse acompañado por la mujer en las zonas más elevadas de su vida, fue sencillamente porque la mujer griega, aún de tipo oriental, era incapaz de seguirle a tales actitudes y refinamientos de idea o emoción. Lo que hoy llamamos con la plenitud de su sentido amor entre un hombre y una mujer fue imposible en Grecia por retraso del ser femenino. La prueba de ello es que cuando una mujer, por excepción, ascendía a una mayor perfección de alma, el amor normal surgía al punto. Tal fue el caso del amor a la moderna que más notoriamente Grecia nos ha legado: los amores entre Pericles y Aspasia, fusión ejemplar de dos seres a la que no falta ni siquiera el atributo esencial de un amor auténtico que es ser continuo e imperecedero. (OC. VIII, 2008, p. 79).

3.20. LA ÉPOCA DE PERICLES Y LA LIGADURA DEL SIGLO XIX AL PASADO

Es también una idea que hemos recogido antes (véase 3.11) la que Ortega expone en su cuarto ensayo, cuando afirma que el siglo XIX quedaba ligado al pasado, porque el hombre consideraba que ese siglo era la culminación de las grandes etapas de la historia como la época clásica griega o la del Renacimiento. Lo expresa con las siguientes palabras:

He aquí que cada uno, echándose a cuestras la figura de su propia vida se dedicaba a bogar imaginariamente por las vías históricas en busca de un tiempo donde encajar a su gusto el perfil de su existencia. Y es que aun sintiéndose o por sentirse en plenitud ese siglo XIX quedaba, en efecto, ligado al pasado sobre cuyos hombros creía estar: se veía, en efecto, como la culminación del pasado. De aquí que aún creyese en épocas relativamente clásicas —el siglo de Pericles, el Renacimiento— donde se habían preparado los valores aún vigentes. (OC. VIII, 2008, p. 99).

3.21. PERICLES Y EL ALABADO DISCURSO FÚNEBRE DE TUCÍDIDES

De 1933 son las ocho lecciones que Ortega dedicó a explicar los *Principios de Metafísica según la Razón Vital*, lecciones que representaban el cénit de su «navegación» por los caminos de la razón, tras la que descubriría la Razón Histórica, una nueva razón que percibiría al darse cuenta de que el hombre no tenía naturaleza,



al menos como ésta se había entendido, sino que lo que el hombre tenía era historia; el hombre de cada día no responde igual que el resto de los animales, sino que en su vida influye de manera decisiva su pasado y el pasado de sus mayores; su naturaleza no está predeterminada en los mismos límites que la de los otros animales, sino que a lo que de natural tiene el hombre se añade su historia. Pues bien, en los límites aún de la Razón Vital y del condicionamiento de las circunstancias Ortega propone que el hombre viva de forma plena, en el sentido de tener conciencia de que hay cosas que tal vez no se puedan conocer, pero que hay, no obstante, que investigarlas; propone renovar en Occidente el sentido dramático del conocimiento, cuando dentro de ese conocimiento nada es ficción sino eficiencia plena, cuando se tiene conciencia de que los problemas son tales problemas radicales, incluso insolubles, pero que con el esfuerzo por resolverlos se mueve en la creencia de que no es imposible resolverlos algún día. La actitud humana noble y natural respecto al conocimiento no es la de considerarse victoriosos, tampoco la de renunciar a saber; en su lugar propone ser como siempre han sido los occidentales: ni creer ya que se sabe todo ni negar cómodamente la posibilidad y la obligación de saber. A lo que añadirá:

«Como decía Pericles de los atenienses en su gran discurso que Tucídides nos transmite: φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας —filosofemos sin molicie—. (OC, IX, 2009, p. 103)³.

3.22. PERICLES Y LAS VARIAS FORMAS DE SER DEL HOMBRE

En el sentido apuntado antes (3.14 y 3.15) de épocas históricas masculinas y femeninas con personajes característicos de ellas, aparece la idea de esos cambios en sus cinco lecciones de *La Razón Histórica*, a la que antes aludimos con motivo de la Razón Vital. Pues bien, dentro de un párrafo que aparece entre corchetes, Ortega vuelve a recordar a Pericles en su referencia a una época histórica marcada sexualmente, en este caso por la masculinidad cuando escribe:

El hombre es la hembra de la era paleolítica de la cual sale la *Marquise* de Pompadour, es el indio brasileño que no puede contar más que hasta cinco, y es Henri Poincaré y Newton, es Gengis-Khan y San Francisco, es Pericles y Charles Chaplin. El hombre pasa y atraviesa por todas esas formas de ser; peregrino del ser, las va siendo y des-siendo, es decir, las va viviendo. (OC, IX, 2009, p. 557).

³ La edición orteguiana dice «malicia» en lugar de «molicie»; «malicia» carece de sentido en el contexto y no corresponde al término griego μαλακία; éste significa «molicie», blandura, flojedad, que es lo que seguramente escribió Ortega, pero que al pasar el texto a la imprenta se ha debido interpretar mal. Por otro lado, hemos corregido el primer término griego, φιλοσοφοῦμεν, que aparece escrito sin la sexta letra, la vocal -ο-.

3.23. LOS DISCURSOS DE PERICLES Y LA FIGURA DE SÓCRATES

Su gran y último libro, inacabado, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, representa un nuevo repaso de Ortega por toda la historia de la filosofía y en parte por la teoría del conocimiento. En el capítulo veinte dedica su atención a los escolasticismos; al explicar metafóricamente uno de los problemas que se plantean con las doctrinas filosóficas ya dadas es que representan una especie de pantalla interpuesta entre el receptor de una doctrina y los auténticos problemas filosóficos. Con el fin de aclarar lo que ello significa, explica, por ejemplo, que el hecho de que Platón usara la forma de diálogo para exponer sus propias doctrinas llevó a denominar el «modo de pensar» filosófico —desde el mismo Platón— «dialéctica». Una nota al pie de página, aclaratoria de esta idea, vuelve a citar a Pericles por la más que probable artificialidad de Tucídides al escribir su discurso fúnebre. El mismo Tucídides reconoce que él pone en boca del político ateniense no lo que él dijo literalmente, sino lo que Tucídides ha considerado más ajustado a lo que pudo haber dicho. Parte de esa nota al pie dice:

El diálogo socrático da por supuesto a Sócrates, y no lo «repite», como, por análogas causas, Tucídides no reproduce los discursos auténticos de Pericles, que casi seguramente oyó, o de que, por lo menos, tuvo transcripciones de sobra fieles. Si algún hecho o expresión históricamente socráticos aparecen, es con finalidad de mera técnica literaria, como marco del diálogo y «color local». (OC. IX, 2009, p. 1070 n.).

3.24. EL SIGLO DE PERICLES Y LA JUVENTUD INGLESA DEL XIX

En 1948 publicó Ortega un comentario titulado «*Sobre una nueva interpretación de la Historia Universal: exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A Study of History*». De la amplísima temática abordada por Toynbee en su obra y del extenso ensayo de Ortega destacaremos solo la parte, en la que la figura de Pericles y lo griego es resaltado por el filósofo madrileño con especial entusiasmo. En efecto, al comienzo de su ensayo dedica unas páginas a hablar de Toynbee como persona, como profesor y como universalista. Dada la nacionalidad inglesa de Toynbee, explica Ortega que desde el siglo XVIII Inglaterra se había extendido por todo el mundo y necesitaba muchos hombres aptos, capaces de la más concreta lucha con cosas, situaciones y hombres en todos los continentes. Se planteaba la cuestión de cómo era posible que esa nación tuviera a su disposición tantos equipos de hombres con tantos jefes bien preparados que fueran capaces de representar y defender correctamente los intereses ingleses. Y la respuesta es, en nuestros días, sorprendente, también en tiempos de Ortega: escogieron de cada generación los mejores muchachos de las clases superiores y se les confinó en Oxford para que aprendieran griego clásico y practicara deporte como hicieron los griegos; y nada más. A diferencia de la pedagogía reinante entonces y ahora, no se les preparó para la vida tal cual era entonces, sino estudiando el griego del siglo V a.C., es decir, una preparación en algo pasado, aunque valiosa y ejemplar para cualquier otro tiempo posterior. Ortega lo resume en las siguientes líneas, en las que de nuevo Pericles es el centro como eje dinámico de la vida política, social y cultural:



Inglaterra [...] hace que durante unos años su mejor juventud se vaya a vivir a Atenas en el siglo de Pericles, es decir, que, en vez de adaptarla a un tiempo presente, la proyecta fuera de todo tiempo, ya que el siglo de Pericles es una fecha irreal, un tiempo imaginario, convencional y paradigmático que se ciernen idealmente sobre todo tiempo preciso. Dentro de esa Grecia irreal son educados los jóvenes en las formas esenciales del vivir, esto es, se preparan en ellos puras disponibilidades que permiten una adaptación a las más diversas ocasiones concretas, por lo mismo que no están de antemano adscritas especialmente a ninguna. (OC. IX, 2009, pp. 1196-1197).

3.25. EL SIGLO DE PERICLES Y LA ADMIRACIÓN INGLESA

En un ensayo escrito en 1949 con el título *De Europa meditatio quaedam*, a partir de unas conferencias impartidas en Berlín, Ortega comenta algunas peculiaridades de los pueblos o naciones europeas. En un momento dado toca hablar del inglés y recuerda la admiración inglesa por los griegos, a la que antes acabamos de aludir (3.25):

Durante siglos [el inglés] ha creído con fe compacta, inquebrantable, de carbón, que ser inglés era lo único que merecía la pena, humanamente, de ser en el mundo de los «hombres». Como *folie* admitía una excepción, mas, por decirlo así, en la quinta dimensión, de un ideal pretérito que no daba efectiva competencia o rivalidad, a saber: los griegos de Pericles. Salvo esto, el inglés *snobizaba* todas las demás cosas del planeta, las despreciaba a rajatabla. (OC. X, 2010, p. 103).

3.26. PERICLES Y TUCÍDIDES MODELOS DE PROYECTO NACIONAL

Unas páginas más adelante Ortega reflexiona sobre cómo fue posible que naciera la idea de «Nación», en el sentido de «el modo integral de ser hombre» aunando el pasado, presente y futuro en un ideal común. Los pueblos antiguos, particularmente los griegos, tenían como unidad la *polis*, que se caracterizaba por vivir en un perpetuo presente. Sólo Atenas tendrá la peculiaridad de haber proyectado un futuro durante una etapa concreta, en la que de nuevo Pericles y Tucídides centran la atención de Ortega:

En cuanto al futuro, sólo Atenas, y ello en hora más que tardía, va a proyectar un instante su figura colectiva sobre el porvenir. He dicho Atenas, pero *acaso* es un descuido verbal. Son unos cuantos atenienses, es sobre todo Pericles quien en su discurso funeral —una de las maravillas que ha segregado este planeta bohemio donde intentamos ser— nos presenta Atenas como un ideal de vida humana, como una ejemplaridad que merece la pena realizar, defender y propagar. (OC. X, 2010, p. 107).

3.27. ENTUSIASMO DE PERICLES Y UN PERICLES INSERVIBLE

En 1951 Ortega pronunció un «Discurso para el Primer Congreso de la Unión de Naciones Latinas», en el que por la brevedad y el tema concreto que se abordaba no se pudo lucir con el entusiasmo habitual de otros tiempos. La problemática política y social que estaba viviendo la humanidad tras las dos guerras mundiales, a la que se añadían las planteadas por los numerosos conflictos regionales,



condujo a pensar que el hombre debía buscar y poner en práctica unidades de convivencia más amplias de las que hasta ese momento se habían conocido. Por eso, con cierto pesimismo hacia el pasado porque no proporcionaba esperanza ni modelo para los nuevos tiempos, Ortega decía:

En 1890 las gentes sabían entusiasmarse con Pericles y Pericles les era un modelo, el esquema luminoso de una solución. Mas a nosotros Pericles no nos sirve de nada y, por otro lado, nos fatiga ya Espartaco. Con esto simbolizo el hecho general de que ninguna figura de hombre y ninguna concreta Institución o política o filosofía del pasado es válida como orientación para habérnosla con nuestro abismático futuro. (*OC. x*, 2010, p. 360).

4. CONCLUSIONES

Hemos reproducido veintisiete pasajes de la obra de José Ortega y Gasset en los que menciona a Pericles. Las razones de estas citas son variadas: unas veces porque la época en la que Pericles fue jefe del gobierno de Atenas y, al mismo tiempo, presidente de la alianza marítima ático-délica, fue un modelo de convivencia y de apogeo político, económico, social y cultural; otras veces, por la singularidad de su amor y convivencia con Aspasia de Mileto; otras, por la masculinidad que caracterizó la época en la que le tocó vivir, frente a otras épocas anteriores y posteriores caracterizadas por su feminismo; otras veces por su interés en atraer hacia Atenas a las personas de su tiempo más preparadas, como el caso de Anaxágoras; otras por representar una época más en medio de una serie de épocas pasadas; otras por servir de modelo para la mejor educación de las jóvenes generaciones inglesas, etc. Todas esas referencias están insertas en escritos diferentes, redactados en épocas distintas; sin embargo, tienen en común, a pesar de que alguna idea se repita, la admiración, elogio y respeto por una figura singular de la época más destacada de la antigua Grecia.

Esta relación de pasajes extraídos de la obra de José Ortega y Gasset es un ejemplo más de la referencia frecuente que José Ortega y Gasset hacía al mundo clásico de griegos y romanos a lo largo de toda su obra; un ejemplo de fundamentación histórica del pensamiento actual y una fuente e información para quienes se interesan por los orígenes de la cultura occidental.

EL ANACRONISMO DE INVITAR JESÚS A LOS JUDÍOS A BEBER LA SANGRE DEL HIJO DEL HOMBRE

Josep Rius-Camps
riuscamps@yahoo.es

RESUMEN

En el seno de la escena que contiene un amplio comentario sobre el Pan de Vida (Jn 6,22-58) hay una obvia interpolación que incluye la invitación hecha por Jesús a los dirigentes judíos a beber la sangre del Hijo del Hombre (6,53b-56a). En el momento en que éstos últimos iban deliberando cómo podría éste darles su carne a comer (6,52), la cuádruple referencia a la sangre suena completamente fuera de lugar en el contexto judío de esta escena. Por otro lado, esta interpolación debe haber surgido en una fecha muy remota, pues ha dejado trazas tanto en los papiros 66 (ca. 200) y 75 (s. III) como en los códices unciales Vaticano (s. IV) y Beza (finales s. IV). La manera como habría sido introducida en el texto la mención de la sangre puede deducirse comparando las lecciones variantes de Jn 6. En el texto del Códice Beza y en el de algunos manuscritos de la *Vetus latina* (d a ff²) hay una repetición en el v. 56b del dicho de Jesús concerniente al pan, que sigue casi palabra por palabra el dicho de v. 53b, pero sin referencia alguna a la sangre. Este breve logion del v. 56b (sin los vv. 53b-56a) puede estimarse que representa el texto original de Juan. En una época muy primitiva del desarrollo de la Iglesia, cuando la celebración eucarística ya había sido instituida e incluía la sangre lo mismo que el cuerpo de Jesús, el texto habría sido expandido para desarrollar este logion combinando la mención del cuerpo de Jesús con una referencia a la sangre. Esta expansión de los vv. 53b-56a está atestiguada por todos los testimonios conocidos del Evangelio de Juan. En un estadio posterior, dado que el carácter repetitivo del breve logion del v. 56b era redundante, habría sido removido, quedando evidencia de ello tan solo en el Códice Beza y en los testimonios de la *Vetus Latina* enumerados más arriba.

PALABRAS CLAVE: Juan 6, interpolación, Códice Beza, Códice Vaticano, *Vetus latina*, sangre, contexto judío.

ABSTRACT

«The Anachronism of Jesus inviting the Jewish to drink the blood of the Son of Man». Within the scene that contains an extended commentary on the Bread of Life (Jn 6.22-58) there is an obvious interpolation, which includes the invitation given by Jesus to the Jewish leaders to drink the blood of the Son of Man (6.53b-56a). At the point when the latter are deliberating how he could give them his flesh to eat (6.52), the four-fold reference to the blood is quite out of place in the Jewish context of this scene. And yet this interpolation must have arisen at an early date, having left its trace not only in the early papyri 66 (ca. 200) and 75 (3rd cent.), but also in the uncial codices Vaticanus (4th cent.) and Bezae (end of 4th cent.).



How the mention of the blood was introduced into the text can be deduced by comparing the variant readings of John 6. In the text in Codex Bezae and some Old Latin manuscripts (d a ff²), there is a repetition in v. 56b of Jesus' saying concerning the bread, which follows almost word for word the saying of v. 53b but without any reference to the blood. This short logion of v. 56b (without vv. 53b-56a) can be supposed to represent the original text of John. At an early point in the development of the Church, when the Eucharistic celebration had been instituted and included the blood as well as the body of Jesus, the text would have been expanded to develop the saying by combining the mention of the body of Jesus with a reference to the blood. This expansion of vv. 53b-56a is attested by all known witnesses of John's Gospel. At a later stage, because the repetitious short saying of v. 56b was redundant it would have been removed, leaving evidence of it only in Codex Bezae and the *Vetus Latina* witnesses listed above.

KEY WORDS: John 6, Interpolation, Codex Bezae, Codex Vaticanus, *Vetus latina*, blood, Jewish context.

LA INVITACIÓN DE JESÚS A LOS JUDÍOS A BEBER SU SANGRE CONSTITUYE UN CUERPO EXTRAÑO EN JN 6

En el seno de un amplio comentario sobre el Pan de Vida (Jn 6,22-58), compuesto por Juan partiendo del relato de la multiplicación de los panes, es fácilmente detectable un cuerpo extraño sobre una presunta invitación de Jesús a los dirigentes judíos a beber la sangre del Hijo del Hombre, precisamente cuando éstos litigaban entre sí cómo podía darles a comer su carne (6,53b-56a). Se trataría de una interpolación muy antigua que habría dejado trazas tanto en los papiros 66 (ca. 200) y 75 (s. III) como en los códices Vaticano (s. IV) y Beza (finales s. IV). Sin embargo, gracias al Códice Beza y a algunos manuscritos de la *Vetus latina* (d a ff²) podemos comprobar todavía hoy que se trata de un desdoblamiento del texto original conservado por éstos un poco más abajo (6,56b) y que posteriormente fue eliminado por algún escriba al considerar que era redundante. El pasaje en cuestión se encuentra hacia el final del comentario. Éste consta de cuatro partes:

a) La primera parte (6,25-29) hace referencia al encuentro de Jesús con la multitud que había saciado con la multiplicación de los panes y a quienes invita ahora solemnemente (primera aseveración: «En verdad, en verdad os digo») a obrar (ἐργάζεσθε) no por el alimento perecedero, con que se habían saciado, sino por el alimento que permanece para vida eterna. A la consiguiente pregunta de la multitud¹: «¿Qué debemos *obrar para que hagamos* las obras de Dios? / ¿Qué debemos

¹ Cuando difieren entre sí los códices Beza y Vaticano, doy siempre la lección del Códice Beza en primer lugar y luego, separada por un trazo inclinado (/), la del Códice Vaticano, por considerar que el primero conserva todavía trazas del texto más primitivo. Señalo en **negrita** las diferencias, en *cursiva* los cambios de orden y con un subrayado cuando uno de ellos añade algo / respectivamente, con una ↑ cuando hay una omisión.



hacer para que obremos las obras de Dios?»², responde diciéndoles que «La obra de Dios (τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ) es que creáis en su enviado».

b) La segunda parte (6,30-40) empieza con una nueva pregunta de la multitud: «¿Qué señal haces (ποιεῖς) tú para que veamos y creamos en ti? ¿Qué obra realizas? (τί ἐργάζῃ;)» y esgrimen el maná, el pan del cielo que les dio Moisés. Notemos que, según Beza, la multitud invierte ahora quiásticamente los dos verbos. Jesús niega solemnemente (segunda aseveración: «En verdad, en verdad os digo») que Moisés les haya dado el pan del cielo, puesto que es él el verdadero pan de Dios que ha bajado del cielo: «Yo soy el Pan de la Vida.»

c) La tercera parte (6,41-51) se abre con la murmuración de los judíos sobre el dicho: «Yo soy el Pan que ha bajado del cielo» (vv. 41-42). Jesús responde invitándolos primeramente a que dejen de murmurar entre ellos (vv. 43-46) y afirmando a continuación de nuevo con solemnidad (tercera aseveración: «En verdad, en verdad os digo»): «Yo soy el Pan de la Vida. Vuestros padres comieron el pan, *en el desierto, el maná* | comieron ↑ *en el desierto el maná*³ y murieron..., el que coma de este pan vivirá para siempre», y da un paso más: «El Pan que yo voy a dar es mi carne para la vida del mundo» (vv. 47-51).

d) La cuarta parte (6,52-58) toma pie en esta última afirmación: «Litigaban los judíos entre ellos diciendo: “¿Cómo puede éste darnos a comer la carne?”» (v. 52a).

En el primer estico (ἐμάχοντο οὖν⁴, v. 52a) no se observan variantes reseñables.

En el segundo estico (v. 52b) se aprecia un cambio de orden de las palabras (en cursiva). Beza conserva el orden normal (verbo, sujeto, complemento): «Litigaban *los judíos entre ellos* diciendo...»⁵ / el Vaticano, en cambio, pone énfasis en la determinación anticipándola al sujeto: «Litigaban *entre ellos los judíos* diciendo...»⁶.

En el tercer estico (v. 52c) los códices Beza y Vaticano coinciden en el orden de las palabras: «¿Cómo puede éste a nosotros...»⁷, mientras que el Sinaítico⁸ anticipa el pronombre personal confiriéndole mucho énfasis.

En el cuarto estico (v. 52d) observamos un nuevo cambio de orden y la ausencia/presencia del pronombre. Beza pone mucho énfasis en «la carne», anticipándola al verbo, y omite con la gran mayoría de manuscritos el pronombre demostrativo, por

² Τί ἐργασώμεθα ἵνα ποιήσωμεν τὰ ἔργα του θεοῦ D / Τί ποιῶμεν ἵνα ἐργαζώμεθα τὰ ἔργα του θεοῦ B \mathfrak{P}^{75} & *rell*, invirtiendo los verbos.

³ ἔφαγον τὸν ἄρτον ἐν τῇ ἐρήμῳ, τὸ μάννα D d b e r' (a sy) | ἔφαγον ↑ ἐν τῇ ἐρήμῳ τὸ μάννα B C T W Θ (aur) e ff vg^s.

⁴ οὖν tiene aquí sentido reasuntivo: «in connection with a return to the storyline» (S. H. Levinsohn, *Discourse Features of New Testament Greek*, Dallas, SIL International, 2000, p. 85).

⁵ ἐμάχοντο οὖν οἱ Ἰουδαῖοι πρὸς ἀλλήλους λέγοντες D d \mathfrak{P}^{75} C Θ f^{1,13} 33, 565, 579, 1241 lat.

⁶ ἐμάχοντο οὖν πρὸς ἀλλήλους οἱ Ἰουδαῖοι λέγοντες B \mathfrak{P}^{66} & K L M U W Γ Δ Λ Π Ψ 2. 28. 124. 565. 700. 1424 \mathfrak{M} .

⁷ Πῶς δύναται οὗτος ἡμῖν D d B \mathfrak{P}^{75} y la gran mayoría de mss. minúsculos.

⁸ Πῶς δύναται ἡμῖν οὗτος δοῦναι... & C f¹ 565; Or.



sobreentenderse ya en el pronombre personal ἡμῖν: «...*la carne* ↑ *dar* a comer»⁹ / el Vaticano conserva el orden normal y explicita el pronombre demostrativo: «...*dar la carne de él* a comer»¹⁰.

Jesús responde de nuevo con solemnidad (cuarta aseveración: «En verdad, en verdad os digo»). Sin embargo, precisamente aquí es donde habría sido intercalada la interpolación que me he permitido poner a continuación entre corchetes dobles ([[...]]). Si no dispusiéramos del Códice Beza, no nos habríamos apercibido de que se trata de un desdoblamiento anticipado de la primitiva respuesta de Jesús. Para visualizarlo confrontaremos a dos columnas el texto de Beza y el del Vaticano:

Códice Beza (D)	Códice Vaticano (B)
<p>^{52a} ἐμάχοντο οὖν ^b οἱ Ἰουδαῖοι πρὸς ἀλλήλους λέγοντες· ^c Πῶς δύναται οὗτος ἡμῖν ^d τὴν σάρκα ↑ δοῦναι φαγεῖν;</p>	<p>^{52a} ἐμάχοντο οὖν ^b πρὸς ἀλλήλους οἱ Ἰουδαῖοι λέγοντες· ^c Πῶς δύναται οὗτος ἡμῖν ^d δοῦναι τὴν σάρκα <u>αὐτοῦ</u> φαγεῖν;</p>
<p>^{53a} εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ^b [[Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ^c ἐὰν μὴ λάβητε τὴν σάρκα ^d τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ^e καὶ τὸ αἷμα αὐτοῦ πίητε, ^f οὐκ ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς <u>τὴν</u> ζωὴν.</p>	<p>^{53a} εἶπεν οὖν αὐτοῖς ↑ Ἰησοῦς· ^b Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ^c ἐὰν μὴ <u>φάγητε</u> τὴν σάρκα ^d τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ^e καὶ <u>πίητε</u> αὐτοῦ τὸ αἷμα, ^f οὐκ ἔχετε ↑ ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς.</p>
<p>^{54a} ὁ τρώγων <u>αὐτοῦ</u> τὴν σάρκα ^b καὶ πίνων <u>αὐτοῦ</u> τὸ αἷμα ^c ἔχει ζωὴν αἰώνιον, ^d καὶ γὰρ ἀναστήσω αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.</p>	<p>^{54a} ὁ τρώγων <u>μου</u> τὴν σάρκα ^b καὶ πίνων <u>μου</u> τὸ αἷμα ^c ἔχει ζωὴν αἰώνιον, ^d καὶ γὰρ ἀναστήσω αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.</p>
<p>^{55a} ἢ γὰρ σὰρξ μου ἀληθῶς ἐστίν βρώσις, ^b <καὶ τὸ αἷμά μου ἀληθῆς ἐστίν πόσις>.¹¹</p>	<p>^{55a} ἢ γὰρ σὰρξ μου ἀληθῆς ἐστίν βρώσις, ^b καὶ τὸ αἷμά μου ἀληθῆς ἐστίν πόσις.</p>
<p>^{56a} ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα ^b καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ^c ἐν ἐμοὶ μένει ^d καὶ γὰρ ἐν αὐτῷ ^e καθὼς ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ ^f <u>καὶ γὰρ ἐν τῷ πατρὶ.]</u> ^g Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ^h ἐὰν μὴ λάβητε τὸ σῶμα ⁱ <u>τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου</u> ^j <u>ὡς τὸν ἄρτον τῆς ζωῆς</u> ^k οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν αὐτῷ.</p>	<p>^{56a} ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα ^b καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ^c ἐν ἐμοὶ μένει ^d καὶ γὰρ ἐν αὐτῷ. ↑ ↑ ↑ ↑ ↑ ↑ ↑</p>

⁹ τὴν σάρκα ↑ δοῦναι φαγεῖν D K Θ f³ ff² (it vg^{cl. lat.}).

¹⁰ δοῦναι τὴν σάρκα αὐτοῦ φαγεῖν B P⁶⁶ T 1424 lat sy.

¹¹ Inciso omitido por inadvertencia del copista tanto en la columna griega, al final del folio 127b (verso), como en la latina, al final del folio 128a (recto). El copista habría copiado, en primer lugar, la traducción latina (recto del folio) y, después, en el verso, en la izquierda (página de honor) el texto griego. El salto de folio habría contribuido a la omisión.



Códice Beza (D)	Códice Vaticano (B)
^{57a} καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ ζῶν πατήρ ^b κἀγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα, ^c καὶ ὁ λαμβάνων με ^d κἀκεῖνος ζῆ δι' ἐμέ.	^{57a} καθὼς ἀπέστειλὲν με ὁ ζῶν πατήρ ^b κἀγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα, ^c καὶ ὁ τρώγων με ^d κἀκεῖνος ζήσει δι' ἐμέ.
^{58a} οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ^b ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ^c οὐ καθὼς ἔφαγον οἱ πατέρες <u>ὑμῶν</u> ^d καὶ ἀπέθανον· ^e ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον ^f ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα.	^{58a} οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ^b ὁ ἐξ ἰ οὐρανοῦ καταβάς, ^c οὐ καθὼς ἔφαγον οἱ πατέρες ἰ ^d καὶ ἀπέθανον· ^e ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον ^f ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα.

Como puede observarse, al cotejar los dos manuscritos descubrimos que en el Códice Beza figura un plus considerable (v. 56e-k). Los dos primeros esticos (v. 56e-f) no son sino la continuación que complementaba los dos últimos esticos comunes a ambos manuscritos (v. 56c-d) pertenecientes todavía al texto interpolado, mientras que los cinco esticos restantes (v. 56g-k), donde figura la misma aseveración que encabezaba la cuarta parte, presentan una argumentación muy parecida a la del texto alejandrino, pero sin alusión alguna a «beber su sangre». La interpolación sería muy antigua, pues habría sido introducida —como ya he apuntado— en el tronco común que dio origen tanto al Códice Beza, donde todavía se conservan los dos esticos finales, como al Códice Vaticano. Sin embargo, al preservar el Códice Beza el dicho original de Jesús, introducido solemnemente con la primitiva cuarta aseveración, permite que nos percatemos que fue desdoblada con la clara intención de introducir el tema referente a la «sangre» (figura cuatro veces en ella), temática que el interpolador habría intercalado conscientemente entre la introducción y la primitiva respuesta original de Jesús. Una vez descartada la interpolación, ésta rezaba en un principio: «Les dijo, pues, Jesús: | “En verdad, en verdad os digo: | Si no tomáis | el cuerpo del Hijo del Hombre | como el Pan de la Vida | no tenéis vida en él”» (εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς: | Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, | ἐὰν μὴ λάβητε | τὸ σῶμα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου | ὡς τὸν ἄρτον τῆς ζωῆς | οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν αὐτῷ, vv. 53a + 56g-k).

Si colacionamos las dos respuestas, estico por estico, nos daremos cuenta de pequeños cambios intencionados, de una clara omisión y de las cuatro referencias a la sangre para cuya redacción el interpolador se ha servido de materiales del propio Juan para que apareciera más verídica. Tomo como base la respuesta original conservada por el Códice Beza y paso después a compararla con la que nos ofrece el interpolador.

La introducción: «Les dijo, pues, Jesús» (v. 53a) es común a ambas respuestas de Jesús, la interpolada y la original. Beza introduce el nombre de Jesús en las 6 respuestas siempre articulado (ὁ Ἰησοῦς: vv. 26, 29, 32, 35, 43, 53); el Vaticano lo introduce sin artículo en las dos últimas (Ἰησοῦς: vv. 43, 53).

El encabezamiento solemne de la respuesta: «En verdad, en verdad os digo» que se encontraba en el original (v. 56g), el interpolador lo ha copiado exactamente, pero anticipándolo (v. 53b).

Los dos primeros esticos de la respuesta de Jesús a la pregunta de los judíos: «¿Cómo puede éste a nosotros | *la carne dar* a comer?» D lit. / «¿Cómo puede éste a nosotros | *dar la carne de él* a comer?» B lit. (v. 52cd), rezaban en el original conser-



vado tan solo por el Códice Beza: «Si no tomáis (λάβητε) | el cuerpo (τὸ σῶμα) del Hijo del Hombre» (v. 56hi), donde Jesús cambia intencionadamente el verbo «comer», utilizado por sus adversarios judíos, por el verbo «tomar» que permite entenderlo en sentido figurado y, en vez de referirse a «la carne», en sentido físico, hace referencia a «el cuerpo» que connota su muerte: todas las veces, en efecto, que aparece en Juan el término «cuerpo» (σῶμα), se hace referencia al cuerpo-cadáver¹². El interpolador, según Beza, habría respetado la dicción del primer estico original, mientras que, según la versión del Vaticano, habría cambiado el verbo «tomar» por el verbo «comer» utilizado por los judíos: «Si no **coméis**¹³ | la carne del Hijo del Hombre» (v. 53cd).

A continuación, el interpolador, por influjo probablemente de la celebración eucarística bajo dos especies (*cf.* 1Co 11,23-25), ha introducido por su cuenta en la prótasis una primera referencia a la sangre (v. 53e). Se advierte, sin embargo, un cambio de orden de las palabras entre Beza, que subrayaría así la sangre: «y *su sangre no bebéis*»¹⁴, y el Vaticano, que le conferiría menos relieve: «y *no bebéis su sangre*»¹⁵. Para los judíos, que tenían prohibido beber toda clase de sangre, la invitación de Jesús les habría sonado a blasfema. El mero hecho que no se constate reacción alguna de los judíos, como sí ha ocurrido anteriormente, bastaría ya para calificarla de interpolación más o menos tardía. El binomio «cuerpo/carne – sangre» solo aparece aquí en la obra de Juan.

La comparación que leemos en la prótasis original conservada por Beza: «como el Pan de la Vida» (v. 56j)¹⁶, referida a «el cuerpo del Hijo del Hombre», ha sido descartada por el interpolador para poder establecer una estrecha correlación entre la carne y la sangre. Jesús insiste a los judíos, que litigaban entre ellos sobre cómo podría darles a comer su carne, dejándoles bien claro que tan solo lo conseguirán si comparten la suerte del Hijo del Hombre, en referencia a su muerte, en cuanto que es el verdadero Pan de la Vida.

La apódosis original conservada por el Códice Beza: «no tenéis vida en él»¹⁷ (v. 56k) ha sido remodelada por el interpolador, con ligeras diferencias entre la versión de Beza y la del Vaticano (v. 53f)¹⁸. Hay una diferencia abismal entre la invitación original que Jesús había dirigido a los judíos a compartir la suerte del Hijo del Hombre, de otro modo —les decía— «no tenéis vida en él», en cuanto que él es el centro de

¹² Jn 2,21; 6,56 D; 19,31.38 (2×).40; 20,12. Nótese que Mc 6,29; 15,43 D.45 utiliza para ello el término πτωμα, más adecuado; también Mt 14,12; 24,28.

¹³ φάγητε B *rell* | λάβητε D.

¹⁴ καὶ τὸ αἷμα αὐτοῦ πίητε D \mathfrak{B}^{66} .

¹⁵ καὶ πίητε αὐτοῦ τὸ αἷμα B *rell*.

¹⁶ ὡς τὸν ἄρτον τῆς ζωῆς D d a ff², a que ha hecho mención ya tres veces más arriba: τῆς ζωῆς 6,35.48; ὁ ζῶν 6,51.

¹⁷ οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν αὐτῷ D d a ff.

¹⁸ οὐκ ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς τὴν ζωὴν D / οὐκ ἔχετε ↑ ζωὴν (+ αἰώνιον \aleph 157) ἐν ἑαυτοῖς B *rell*.

donde fluye la vida verdadera, y la remodelación que ha hecho posteriormente el interpolador: «no tenéis *en vosotros mismos la vida*» (D) / «no tenéis ↑ *vida en vosotros mismos*» (B), desplazando el centro hacia ellos mediante el pronombre reflexivo.

El interpolador, no contento con la refundición de la respuesta de Jesús, sigue comentando el binomio «carne – sangre» que le ha movido a anticipar su remodelación. La segunda vez que aparece ese binomio (v. 54a-c), Beza lo refiere lógicamente, mediante el pronombre demostrativo, al Hijo del Hombre que acababa de mencionar: «El que come¹⁹ **su** carne | y bebe **su** sangre²⁰ | tiene vida eterna», mientras que el Vaticano lo refiere, mediante el pronombre personal, directamente a Jesús: «El que come **mi** carne | y bebe **mi** sangre²¹ | tiene vida eterna.» La referencia al Hijo del Hombre (Beza) es probablemente más primitiva. Recíprocamente, añade el interpolador, sin variantes reseñables: «y yo lo resucitaré | el último día» (6,54de)²², copiando la frase que había pronunciado Jesús anteriormente, pero omitiendo la preposición²³.

A continuación el interpolador pone en boca de Jesús la razón por la cual deben comer su carne y beber su sangre. Sólo se presenta una variante, en la que el adverbio es a todas luces mejor avalado que el adjetivo: «Porque mi carne es **verdaderamente/verdadera** comida | y mi sangre es **verdaderamente/verdadera** bebida»²⁴.

El interpolador insiste todavía, por cuarta vez, en el binomio «carne – sangre»: «El que come mi carne | y bebe mi sangre, | permanece en mí | y yo en él» (v. 56a-d)²⁵. Nótese el cambio sutil de sujeto, si nos atenemos al Códice Beza, al referirse ahora directamente a Jesús, mientras que anteriormente se refería al Hijo del Hombre (v. 54ab D). Con una nueva marca de reciprocidad, conservada tan solo por el Códice Beza: «lo mismo que el Padre (permanece) en mí, | también yo (permanezco) en el

¹⁹ «τρῶγων p. τρώγω *comer* (or. *morder* algo crujiente)» (Zerwick-Grosvenor 389); «later, simply *eat*, serving as pres. to ἔφαγον instead of ἐσθίω... never in LXX» (Liddel-Scott-Jones 1832); «*poster. simpl. mangiare* (= ἐσθίω)» (Montanari² 2163). Según Bauer² 829, «J. uses it, in order to offset any Docetic tendencies to 'spiritualize' the concept so that nothing physical remains in it, in what many hold to be the language of the Lord's Supper.» Así figura en el loguion de Jesús pronunciado en la última Cena: ὁ τρώγων μετ' ἐμοῦ τὸν ἄρτον ἐπήρην ἐπ' ἐμὲ τὴν πτέρυναν αὐτοῦ (Jn 13,18). Véase Sal 41,10; Ab 7: «Los que comen tu pan te ponen debajo un lazo». «Eating bread together was a sign of close relationship» (JSB 1195).

²⁰ ὁ τρώγων αὐτοῦ τὴν σάρκα καὶ πίνων αὐτοῦ τὸ αἶμα D.

²¹ ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἶμα B *rell*.

²² κἀγὼ ἀναστήσω αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ D B $\mathfrak{B}^{66.75}$ \aleph A *pm*; en algunos mss. se explicita la prep. ἐν.

²³ Cf. 6,44 κἀγὼ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ D B \mathfrak{B}^{66} A *pm* (también 6,39.40).

²⁴ ἀληθῶς (2x) (D d) \mathfrak{B}^{66} \aleph f^{13} *pm* | ἀληθῆς B $\mathfrak{B}^{66c.75}$ \aleph C f *pm*. Por lo que se refiere a la omisión del primer estico por parte del escriba de Beza tanto en la página griega como en la latina, véase *supra*, nota 11.

²⁵ ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα | καὶ πίνων μου τὸ αἶμα | ἐν ἐμοὶ μένει | κἀγὼ ἐν αὐτῷ D B *rell*.



Padre»²⁶, el interpolador ponía así fin a su refundición del tema del Pan de vida que ha amplificado conscientemente con el binomio «carne – sangre». Un escriba posterior, al darse cuenta de que la solemne aseveración de Jesús que venía a continuación (v. 56g-k) repetía prácticamente en términos parecidos la primera (v. 53b-f), optó por extirparla, llevándose consigo los dos últimos esticos de la interpolación (v. 56ef).

TEXTO PRIMITIVO DE LA CUARTA PARTE DE JN 6

Una vez descartada la interpolación, el texto de la cuarta parte de Jn 6 fluía como sigue:

Códice Beza (D)	Códice Vaticano (B)
<p>^{52a} ἐμάχοντο οὖν ^b οἱ Ἰουδαῖοι πρὸς ἀλλήλους λέγοντες· ^c Πῶς δύναται οὗτος ἡμῖν ^d τὴν σάρκα ↑ δοῦναι φαγεῖν;</p>	<p>^{52a} ἐμάχοντο οὖν ^b πρὸς ἀλλήλους οἱ Ἰουδαῖοι λέγοντες· ^c Πῶς δύναται οὗτος ἡμῖν ^d δοῦναι τὴν σάρκα αὐτοῦ φαγεῖν;</p>
<p>^{53a} εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς·</p>	<p>^{53a} εἶπεν οὖν αὐτοῖς ↑ Ἰησοῦς·</p>
<p>^{56g} Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ^h ἐὰν μὴ λάβητε τὸ σῶμα ⁱ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ^j ὡς τὸν ἄρτον τῆς ζωῆς ^k οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν αὐτῷ.</p>	<p>↑ ↑ ↑ ↑ ↑</p>
<p>^{57a} καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ ζῶν πατήρ ^b καγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα, ^c καὶ ὁ λαμβάνων με ^d κάκεινος ζῆ δι' ἐμέ.</p>	<p>^{57a} καθὼς ἀπέστειλén με ὁ ζῶν πατήρ ^b καγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα, ^c καὶ ὁ τρώγων με ^d κάκεινος ζήσει δι' ἐμέ.</p>
<p>^{58a} οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ^b ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ^c οὐ καθὼς ἔφαγον οἱ πατέρες ὑμῶν ^d καὶ ἀπέθανον· ^e ὁ τρώγων τούτον τὸν ἄρτον ^f ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα.</p>	<p>^{58a} οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ^b ὁ ἐξ ↑ οὐρανοῦ καταβάς, ^c οὐ καθὼς ἔφαγον οἱ πατέρες ↑ ^d καὶ ἀπέθανον· ^e ὁ τρώγων τούτον τὸν ἄρτον ^f ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα.</p>

Ya hemos analizado más arriba la disputa de los judíos y la solemne respuesta original de Jesús conservada tan solo por el Códice Beza: «En verdad, en verdad os digo: si no tomáis (λάβητε) | el cuerpo (τὸ σῶμα) del Hijo del Hombre | como el Pan de la Vida | no tenéis vida en él» (v. 56g-k).

A continuación, texto conservado tanto por Beza como por el Vaticano, con algunas variantes significativas, Jesús revela a los judíos la razón por la cual no podrán participar de su vida, si no asumen la suerte del Hijo del Hombre.

²⁶ καθὼς ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ καγὼ ἐν τῷ πατρὶ D d a ff, a imitación de la comparación que seguía al dicho original de Jesús conservada por ambos, Beza y Vaticano: καθὼς ἀπέσταλκέν / ἀπέστειλén με ὁ ζῶν πατήρ καγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα (v. 57ab).



Empecemos por la versión que nos ofrece el Códice Beza: «Lo mismo que el Padre, que vive, me **ha enviado**,²⁷ | también yo vivo por el Padre, | y el que me **toma**,²⁸ | también éste **vive**²⁹ por mí» (6,57). Beza, con el verbo en tiempo perfecto, pone énfasis en el estado resultante del envío de Jesús por parte del Padre. Por esto concluye que quien lo «toma», aceptando la suerte del Hijo del Hombre, éste «vive» ya desde ahora. El Códice Vaticano, en cambio, usa el aoristo subrayando el acontecimiento, cambia el verbo «tomar» por el verbo «comer», igual que había hecho más arriba en la interpolación (*cf.* v. 53cd), y lo pone en tiempo futuro: «Lo mismo que el Padre, que vive, me **envió**,³⁰ | también yo vivo por el Padre, | y el que me **coma**,³¹ | también éste **vivirá**³² por mí.».

Finalmente, la sentencia que, al oírla los judíos, les había movido a murmurar entre ellos (*cf.* v. 44) y a litigar más tarde también entre ellos (*cf.* v. 51), se la recalca ahora insistiendo en la gran diferencia que vige entre el pan que comieron los padres de Israel, pero murieron, y el Pan de Vida que él puede procurarles (*cf.* 6,32.49): «Éste es el Pan | que ha bajado del cielo, | no como el que comieron **vuestros** / **los**³³ padres, | y murieron, | el que coma este pan | **vivirá**³⁴ para siempre» (6,58).

Juan termina así su amplio comentario sobre el Pan de Vida informándonos al final, como era costumbre, sobre el lugar, la ciudad y el día en que Jesús lo pronunció: «Dijo esto | enseñando en la (+ τῆ D) sinagoga | en Cafarnaún un sábado» (v. 59). Beza y varios mss. de la *Vetus latina* y de la Vulgata³⁵ explicitan el día, colocado enfáticamente al final.

EL CREYENTE QUE, AL COMPARTIR EL PAN DE LA VIDA, COMPARTE LA SUERTE DEL HIJO DEL HOMBRE, DA VIDA AL MUNDO, Y NO EL PAN DE LA LEY QUE GENERA MUERTE

No es nada fácil sintetizar en pocas palabras el amplio comentario que hace Jesús sobre el Pan de Vida, después que, al compartir los panes, intentaran «venir por la fuerza para hacerle rey» (6,15) de un movimiento subversivo. A las multitudes

²⁷ ἀπέσταλκεν, pf., D \mathfrak{P}^{66} Π f¹³ 69. 124. 579. 788. 1071. 1241. 1424.

²⁸ λαμβάνων D d.

²⁹ ζῆ, pr., D C*.

³⁰ ἀπέστειλεν, aor., B *rell.*

³¹ τρώγων B *rell.*

³² ζήσεται, fut., B \mathfrak{P}^{75} C^c \aleph K L N Y Θ Π Ψ f¹³ 33. 118. 579. 1071 | ζήσεται, fut. med. más común, \mathfrak{P}^{66} *rell.*

³³ + ὕμῶν D 33 e sy^{s.c} sa^{ms} ly pbo bo^{msl} | ὕμῶν τὸ μάννα G K (M) N U Δ Θ Λ Π f¹³ 2. 28. 157. 565. 579. 700. 892. 1071. 1424 \aleph lat sy^{p.h} | ἡμῶν τὸ μάννα Γ 579. 1424 | om. B $\mathfrak{P}^{66.75}$ \aleph C L T W sa^{ms} bo^p; Or.

³⁴ ζήσεται, fut. med., D \mathfrak{P}^{66} K M U W Γ Δ Λ f¹ 2. 28. 157. 565. 700. 1424 \aleph | ζήσεται, fut., B *rell.*

³⁵ + σαββάτω D d a (aur ff² r¹ vg^{ms}); Aug.



que fueron en su busca al otro lado del mar, les invita primeramente a «obrar» por la verdadera comida que les ofrece el Hijo del Hombre, dando su adhesión al enviado por Dios (6,25-29). El pan de la Ley que les dio Moisés genera muerte; el Pan que baja del cielo da vida al mundo (6,32-33). A continuación, como antaño Yaveh, Jesús se identifica: «Yo soy el Pan de la Vida». Todo aquel que le da su adhesión tiene vida eterna y él lo resucitará el último día (6,30-40). Seguidamente, a los judíos que murmuraban por haberse él identificado de nuevo diciendo: «Yo soy el Pan que ha bajado del cielo», les insiste que no es la Ley mosaica la que les da vida, sino el Pan que él les dará para la vida del mundo (6,41-51). Finalmente, viendo que litigaban entre ellos preguntándose: «¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?» (6,52), les aclara sin ambages que «Si no tomáis el cuerpo del Hijo del Hombre (ἐὰν μὴ λάβητε τὸ σῶμα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου), como el Pan de la Vida, no tenéis vida en él» (6,56g-k). La acción de «tomar el cuerpo» sin vida del Hijo del Hombre significa compartir plenamente su muerte, «porque el que me toma (ὁ λαμβάνων με) vive por mí» (6,57). El Evangelio de Marcos pone en boca de Jesús el verbo «tomar» y el sustantivo «el cuerpo» en la última Cena: «Habiendo tomado (λαβών) un pan... dijo: “Tomad (Λάβετε), éste es mi cuerpo (τὸ σῶμά μου)” (Mc 14,22). A medida que el gesto de Jesús de compartir su suerte con sus amigos, para que ellos a su vez lo hicieran con los demás, se ha ido ritualizando: la invitación a compartir su «cuerpo» se ha desdoblado en el binomio «carne – sangre».

IMPLICANCIAS LINGÜÍSTICAS Y RETÓRICAS DE LA DESCRIPCIÓN DEL OSTRACISMO EN LAS *VIDAS PARALELAS* DE PLUTARCO¹

Analía Sapere
UBA-CONICET
analiasapere@gmail.com

RESUMEN

Nos proponemos estudiar las representaciones del ostracismo que ofrece Plutarco en sus *Vidas paralelas*, realizando un recorrido por las biografías de Nicias (capítulo 11), Temístocles (21-22), Cimón (1), Aristides (1 y 7), Pericles (9-10) y Alcibiades (24). Entendemos que Plutarco está interesado en destacar la dimensión lingüística del ostracismo, con el fin de desenmascarar las mentiras y engaños que comportaba dicha práctica. Esta estrategia retórica está en consonancia con el propósito moralizante de su obra.

PALABRAS CLAVE: Plutarco, *Vidas paralelas*, ostracismo, retórica.

ABSTRACT

«Linguistic and rhetorical implications of ostracism in Plutarch's *Parallel Lives*». This paper aims to analyse ostracism according to Plutarch's *Life of Nicias* (chapter 11), *Themistocles* (21-22), *Kimón* (1), *Aristides* (1 and 7), *Pericles* (9-10) and *Alcibiades* (24). We intend to show that the author emphasizes the discursive dimension of Athenian ostracism, in order to unmask the linguistic confusion and lies that the practice entails. This rhetorical strategy is in agreement with the didactic purposes of Plutarch's work.

KEY WORDS: Plutarch, *Parallel Lives*, ostracism, rhetoric.

INTRODUCCIÓN

La institución del ostracismo en Grecia clásica resulta hasta hoy tema de interés y discusión. Uno de los principales motivos de controversia se produce por la insuficiente información que ofrecen las fuentes, ya sea porque éstas resultan escasas o por la forma incompleta o dispar con la que dan cuenta de la práctica. A su vez, es difícil representarnos con certeza el peso que tenía la condena desde el punto de vista político y social, lo que se refleja en las diferentes opiniones que al respecto se han esbozado: lo que para algunos historiadores es visto como un castigo sin tanta gravedad (pues en rigor no se trata de un verdadero castigo)², para otros



es una de las medidas más duras que un ateniense podía soportar (Carcopino, 1935; Kagan, 1961).

Plutarco es citado invariablemente como una de las fuentes principales para acercarnos a entender el ostracismo³. En las *Vidas* de Nicias, Temístocles, Aristides, Pericles, Alcibiades y Cimón podemos encontrar no sólo referencias de corte histórico (fácticas) sino además lineamientos de tipo teórico, mezcladas con la propia opinión del biógrafo. Beneker (2004) ha demostrado de manera convincente las diferentes implicancias del ostracismo en las *Vidas paralelas*: mientras que en las descripciones teóricas Plutarco habla de los motivos éticos que llevan a la decisión (preponderancia de la fama, envidia, miedo), en la narración de los hechos concretos, los motivos son de corte más bien práctico (manipulación del pueblo, conveniencia del ostracismo para un determinado líder político, etc.). En todo caso, es necesaria una visión de conjunto para unir estas dos perspectivas.

En esta oportunidad nos interesa ahondar aún más en el tratamiento de Plutarco sobre el tema, partiendo de un abordaje discursivo de los pasajes en los que explícitamente habla del ostracismo (*Nicias* 11, *Temístocles* 21-22, *Aristides* 1 y 7, *Pericles* 9-10 y *Alcibiades* 13)⁴. Nuestra intención será demostrar, a partir del cotejo de la evidencia textual, que Plutarco plasma una visión sesgada de la práctica de ostracismo, en tanto que su interés no está puesto únicamente en presentar una descripción del procedimiento y sus consecuencias políticas o sociales, sino en desenmascarar las mentiras y engaños que comportaba, de acuerdo con el propósito moralizante de su obra, haciendo hincapié, como veremos, en los aspectos lingüísticos y retóricos que se vinculan con la práctica, en tanto productores de confusión y falsedades. Hay una clara mirada lingüístico-discursiva del fenómeno que es, a nuestro entender, la que le da cohesión al planteo del biógrafo.

OSTRACISMO: DEFINICIONES GENERALES Y MOTIVOS DE LA DECISIÓN

Hagamos, primero, un repaso de los motivos que Plutarco expresa acerca del ostracismo de Aristides, Hipérbolo (en vinculación con Alcibiades y Nicias), Temístocles y Cimón, pues esto nos aproximará a una descripción del fenómeno.

¹ Una primera versión de este trabajo fue presentada en las III Jornadas Interdisciplinarias de Jóvenes Investigadores de la Antigüedad Grecolatina. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2015.

² El mismo Plutarco no ve en el ostracismo un castigo propiamente, opinión que se aprecia sobre todo a la luz del tratado *De exilio*.

³ Junto con Aristóteles, *Pol.* 1284a, 17-22, 1284b 15-22, 1302b 15-18; *Constitución de los atenienses* 22.3 y ss.; Tucídides 8.73, Androción *FGrH* 32 F6, Diodoro Sículo 11.55. Una muy completa recopilación de fuentes es la de Dillon & Garland (2010: 347 ss.).

⁴ El texto de las *Vidas paralelas* es tomado de la edición de Ziegler (1969) y cotejado con las de Perrin (1919) y Flacelière-Chambry (2003). Las traducciones son nuestras.

En la biografía de Arístides (7), Plutarco señala que éste fue condenado al ostracismo por ser objeto de envidia (φθονεῖσθαι), sentimiento que se veía potenciado por la astucia malintencionada de Temístocles, quien había hecho correr rumores (λόγοι) en su contra⁵. En el comienzo de la *Vida de Alcibiades* también aparece esta misma idea, pues Plutarco dice que caían en el ostracismo los considerados superiores por fama, linaje o poder de palabra (διὰ δόξαν ἢ γένος ἢ λόγου δύναμιν ὑπὲρ τοὺς πολλοὺς νομιζόμενος: 1.7), citando además el caso de Damón (maestro de Pericles), condenado por ser sumamente inteligente (τὸ φρονεῖν ἐδόκει τις εἶναι περιττός: 1.7)⁶. En la *Vida de Temístocles* (22.1-2), éste también es víctima de las calumnias (διαβολαί) generadas por la envidia (φθονεῖν) y porque era necesario aplacar su reputación y preeminencia (κολούοντες τὸ ἀξίωμα καὶ τὴν ὑπεροχὴν), dado que se excedía de la igualdad democrática (πρὸς ἰσότητα δημοκρατικὴν ἄσυμμέτρος: 22.4). La envidia hacia Temístocles es un tópico recurrente en las fuentes que refieren su ostracismo (cf. Cornelio Nepote *Tem.* 8.1, Aristodemo, *FGrH* F1.6, Diodoro Sículo 11.54.5). Así pues, en el tratado *De invidia et odio* (Περὶ φθόνου καὶ μίσους), Plutarco utiliza la figura del general ateniense como ejemplo paradigmático de que el φθόνος surge siempre contra quien prospera: Temístocles, siendo niño, decía que todavía no había hecho nada importante, pues nadie lo envidiaba aún⁷.

⁵ Aunque Plutarco no lo dirá de manera explícita, sí se deduce a partir de su texto —tanto aquí como en las demás biografías que analizaremos— que el ostracismo sirve en gran medida como una forma de resolver de una manera no violenta la rivalidad entre líderes de la elite ateniense. Como señala Forsdyke (2005: 170): «ostracism was invoked at times of particularly intense competition between elite leaders, when the conflict threatened to dissolve into violence, which might overturn the institutional and ideological basis of the democracy. In these circumstances, the Athenian people made use of the institution of ostracism to diffuse the crisis by temporarily exiling one elite leader. The expulsion of an elite leader by the people served as a vivid reminder of the historical basis of popular power and, in particular, the people's ability to determine the outcome of intra-elite competition».

⁶ Esto suele ser interpretado por la bibliografía como un triunfo del poder del pueblo sobre un individuo (cf. Missiou, 2011: 36; Forsdyke, 2005: 284; Ober: 2009: 74; Fau Ramos & Jufresa Muñoz, 2011), representando el espíritu de las reformas de Clístenes: «Ostracism clarifies the central message of Cleisthenes' reforms at both the local and state levels: "We Athenians are all in this together; we all take part in decisions; and we are all bound to support mutually agreed-upon solutions [...]" But the practice of ostracism might have had an ancillary and more pointed symbolic message for the Athenian citizenry: no member of the elite, no matter how powerful he might seem was safe from the ire of the masses» (Ober, 2009: 74-75). La idea de que el ostracismo es una herramienta para reducir la influencia de los hombres que sobresalen ya aparece en *Constitución de los atenienses* 22.6: ἐπι μὲν οὖν ἔτι γ' τοῦς τῶν τυράννων φίλους ὡστράκιζον, ὧν χάριν ὁ νόμος ἐτέθη, μετὰ δὲ ταῦτα τῷ τετάρτῳ ἔπει καὶ τῶν ἄλλων εἴ τις δοκοῖ μείζων εἶναι μεθίσταντο (Kagan: 1961).

⁷ διὸ καὶ Θεμιστοκλῆς ἔτι μεράκιον ὧν οὐδὲν ἔφην πράττειν λαμπρόν· οὐπω γὰρ φθονεῖσθαι. καθάπερ γὰρ αἱ καθαρίδες ἐμφύονται μάλιστα τῷ ἀκμάζοντι σίτῳ καὶ τοῖς εὐθαλέσι ῥόδοις, οὕτως ὁ φθόνος ἄπτεται μάλιστα τῶν χρηστῶν καὶ αὐξομένων πρὸς ἀρετὴν καὶ δόξαν ἠθῶν καὶ προσώπων (*De invidia et odio* 537f1-5).



En la biografía de Nicias, al relatar el ostracismo de Hipérbolo (11.2 ss.), se pone de manifiesto el argumento del temor, que también puede ponerse en vinculación con lo mencionado previamente respecto del recelo del pueblo hacia quienes cometen algún tipo de exceso; en efecto, Plutarco señala allí que el miedo era la principal causa por la que Alcibiades y Nicias corrían el riesgo de ser condenados (junto con Hipérbolo)⁸. En el caso del primero, aparece al argumento del miedo a su vida y a su valor (καὶ τὸν βίον ἐβδελύττοντο καὶ τὸ θράσος ὠρρώδουν); en el caso del segundo, la desconfianza surgía del aspecto oligárquico que transmitía al pueblo, pues se mantenía aislado y llevaba una vida reservada (μάλιστα τῆς διαίτης τὸ μὴ φιλόανθρωπον μηδὲ δημοτικόν, ἀλλ' ἄμεικτον καὶ ὀλιγαρχικόν ἀλλόκοτον ἐδόκει). Este argumento, no obstante, es algo débil en el contexto general de la biografía, pues la caracterización general de Nicias como hombre de poco carácter (εὐλαβεία τινί: 2), cobarde (δειλίαν: 2), temeroso (δεδιώς: 11), pusilánime (ἀθαρσῆς: 2) y supersticioso en extremo (τῶν ἐκπεπληγμένων τὰ δαιμόνια: 4; δεισιδαιμονίας: 23) está conformada por elementos que, según Plutarco, le sirvieron al general para ganarse el favor (εὐνοίας: 2) del pueblo, «que teme a los osados y exalta a los que le temen, pues lo que más estima la multitud es no ser despreciada (καταφρονεῖσθαι) por los más grandes» (ἀπ' εὐνοίας τοῦ δήμου παρέχειν τῷ δεδιέναι τοὺς θαρροῦντας, αὔξειν δὲ τοὺς δεδιότας. τοῖς γὰρ πολλοῖς τιμὴ μεγίστη παρὰ τῶν μειζόνων τὸ μὴ καταφρονεῖσθαι: 2)⁹. En este sentido, resulta más coherente una segunda causa esbozada en el texto: la envidia que despertaba la riqueza de Nicias (τὸν δὲ Νικίαν ὃ τε πλοῦτος ἐπίφθονον ἐποίει), pues los excesivos gastos de dinero por parte del ateniense eran, a los ojos de Plutarco, una forma de compensar la falta de valor y virtud, según se señala en varios pasajes de la biografía¹⁰. Para completar esta información, debemos referir ahora lo dicho por Plutarco en *Alcibiades* 13.3, pues allí

⁸ Las fuentes son dispares respecto de los posibles candidatos al ostracismo de este período. Plutarco se refiere a Nicias y Alcibiades (tornando luego hacia Hipérbolo). Teofrasto (fr. 139) habla de Alcibiades y Feax. Cf. Rhodes (1994: 93), Mattingly (1991: 24), Heftner (2000) y Brenne (2002: 47-66).

⁹ Es muy descriptiva la anécdota en la que se lo ve temeroso de los sicofantas (πρὸς τοὺς συκοφάντας εὐθροῦβητον, 2.6; διακειμενος εὐλαβῶς πρὸς τοὺς συκοφάντας, 5.1; συκοφαντίας φοβεῖσθαι, 22.3), al punto de pagarles —según el cómico Teleclides— para mantenerlos alejados (τέσσαρας δὲ μνᾶς ἔδωκε Νικίας Νικηράτου, 4.5) o aquella que describe cómo pasa los días encerrado dentro de su casa (δυσπρόσοδος ἦν καὶ δυσέντευκτος, οἰκουρῶν καὶ κατακεκλειμένος, 5.2; τὸ μὴ φιλόανθρωπον μηδὲ δημοτικόν, ἀλλ' ἄμεικτον καὶ ὀλιγαρχικόν ἀλλόκοτον ἐδόκει, 11.2.5) o las pocas veces que se lo ve en público en una actitud completamente indigna, con la cabeza gacha, según Frínico (ὑποταγείς ἐβάδιζεν, 4.8).

¹⁰ Por ejemplo: «En efecto, Pericles no necesitaba de ningún tipo de estrategia (σχηματισμοῦ) para agrandar a la masa (τὸν ὄχλον), porque dirigía la ciudad gracias a una verdadera excelencia (ἀπό τ' ἀρετῆς ἀληθινῆς) y a la potencia de la razón (λόγου δυνάμεως); Nicias, a quien le faltaban estas cualidades, se ganaba el favor del pueblo con su riqueza; y como no se sentía seguro para equipararse por métodos similares a la habilidad y bufonería de Cleón, con las que manejaba a los atenienses, se ganó al pueblo con gastos de coreguía y gimnasiaarquía y otros honores similares, sobrepasando con

detalla también los pormenores de la reflexión del δῆμος en el momento de decidir el ostracismo de Nicias, Alcibíades o Hipérbolo. En efecto, se vuelve a mencionar como argumento el interés de la masa por rebajar al ciudadano que sobresalía por fama y poder (κολούοντες¹¹ ἀεὶ τὸν προὔχοντα δόξῃ καὶ δυνάμει τῶν πολιτῶν), y se sugiere como motivación adicional la envidia y el miedo (παραμυθοῦμενοι τὸν φθόνον μᾶλλον ἢ τὸν φόβον).

Por último, en la biografía de Pericles, se hace mención de tres ostracismos; en primer lugar, Plutarco menciona de manera hipotética el ostracismo del mismo Pericles (7): señala que el joven Pericles temía ser ostracizado porque se parecía al tirano Pisístrato (por su aspecto físico y su elocuencia) y porque tenía dinero, una familia destacada y amigos con poder, motivo por el cual debía cuidarse de no introducirse en la política. Luego habla del ostracismo de Cimón (9), acusado por Pericles de filolacónismo y de ser enemigo del pueblo (ὡς φιλολάκωνα καὶ μισόδημον), aunque Plutarco destaca a continuación la preeminencia de Cimón y los beneficios conseguidos por éste para el pueblo ateniense. El ostracismo de Tucídides es apenas referido (14), de modo que no aporta información relevante para el análisis¹².

En este punto ya podemos extraer algunas conclusiones iniciales. En primer lugar, la forma en la que Plutarco expresa su opinión sobre el ostracismo es fragmentada y puede ser complementada en los diferentes pasajes vistos. En algunos de ellos, las ideas se repiten (incluso la forma de expresarlas: κολούειν, φθόνος, δόξα, φόβος, sinónimos y palabras afines). Otros comparten sólo en segmentos algún elemento, pero las diferencias, de todas formas, se enmarcan en una opinión general sobre el ostracismo bastante identificable, esto es, el de ser una herramienta para rebajar a aquel personaje que cobra preeminencia en la escena política¹³ (en los casos parti-

extravagancias y favores a todos los anteriores a él y a sus contemporáneos»: Περικλῆς μὲν οὖν ἀπὸ τ' ἀρετῆς ἀληθινῆς καὶ λόγου δυνάμειος τὴν πόλιν ἄγων, οὐδενὸς ἐδεῖτο σχηματισμοῦ πρὸς τὸν ὄχλον οὐδὲ πιθανότητος, Νικίας δὲ τούτοις μὲν λειπόμενος, οὐσία δὲ προέχων, ἀπ' αὐτῆς ἐδημαγώγει καὶ τῇ Κλέωνος εὐχερεία καὶ βωμολοχίᾳ πρὸς ἡδονὴν μεταχειριζομένη τούτους Ἀθηναίους διὰ τῶν ὁμοίων ἀντιπαρεξάγειν ἀπίθανος ὢν, χορηγίας ἀνελάμβανε καὶ γυμνασιαρχίας ἐτέρας τοιαύταις φιλοτιμίαις τὸν δῆμον, ὑπερβαλλόμενος πολυτελείᾳ καὶ χάριτι τοὺς πρὸ ἑαυτοῦ καὶ καθ' ἑαυτὸν ἅπαντας (3.1-2).

¹¹ Nótese el uso repetido del término κολούω («cortar, recortar, disminuir, abatir»), aquí y en *Tem.* 22, en esta idea reiterada de que el ostracismo sirve para impedirle continuar a quien se destaca (ὑπεροχὴν, προὔχοντα).

¹² Existe para Plutarco una clara relación entre los manejos demagógicos de Pericles y el ostracismo de Tucídides, aunque no lo dice de manera explícita, sino que se puede inferir de la lectura en conjunto de la biografía. *Cf.* Sinclair (1991: 39).

¹³ Ser φιλότιμος puede producir la envidia de los conciudadanos, un tópico frecuente en las *Vidas*. La φιλοτιμία no es solamente 'ambición' en un sentido negativo, sino también 'sed de gloria' o 'deseo de grandeza', que es lo que conduce a estos personajes a destacarse. Pero la φιλοτιμία tiene también un componente de ostentación (*cf.* LSJ para éste y los demás sentidos) y con ella surge, entonces, la envidia (φθόνος) de la multitud. Acerca de la φιλοτιμία en Plutarco, *cf.* Duff (1999: 83 ss.), Roskam (2009: 151), Verdegem (2010: 175), Wardman (1955: 105-7; 1974: 115-24), Pelling (1989), Stadter (1992: 50 y 2011), Frazier (1988), Walsh (1992: 219-20) y Whitehead (1983), entre otros.



culares se advierten, desde luego, los matices, como ha señalado Beneker). Existe, no obstante, un hilo conductor en todos los casos (sean estos «teóricos» o «prácticos») y ese es el componente discursivo que Plutarco imprime al tratamiento del fenómeno, según adelantamos. Veamos a continuación los ejemplos que nos llevarán a demostrar nuestra propuesta de lectura.

LA MIRADA DISCURSIVA Y RETÓRICA

En *Aristides* 7, luego de comentar, como dijimos, la envidia que se había generado contra éste, Plutarco añade que el pueblo ateniense decide el ostracismo llamando a la «envidia por la fama» con el nombre de «miedo a la tiranía» (ὄνομα τῷ φθόνῳ τῆς δόξης φόβον τυραννίδος θέμενοι: 7.1). Plutarco pone de manifiesto aquí que hay una trampa en la decisión del ostracismo, en la medida en que ésta no se basa en lo que *dice* que se basa sino en un motivo vil, el sentimiento de envidia¹⁴. A raíz de esta falta de rigor semántico, el biógrafo se ve en la necesidad de ensayar precisiones terminológicas que den cuenta de las verdaderas motivaciones. De hecho, la complejidad del fenómeno lo obliga incluso a desarrollar *in extenso* la misma idea:

Pues el ostracismo no era un castigo (κόλασις) contra la maldad (μοχθηρίας), sino que lo llamaban como excusa (δι' εὐπρέπειαν¹⁵) «reducción (ταπεινώσις) y disminución (κόλουσις) del orgullo (ὄγκου) y del poder (δυνάμεως) más pesado» pero era un alivio (παραμυθία) benevolente de la envidia (φθόνου), no emanando la malevolencia a injuriar para hacer un daño irremediable sino a fin de cambiar de residencia al castigado por diez años (*Aristides* 7.2)¹⁶.

¹⁴ Con respecto a la bajeza del sentimiento de envidia, recordemos que Plutarco tiene un tratado sobre el tema, el *De invidia et odio*, en el que analiza y compara ambos conceptos (Barigazzi, 1988). Para él, el φθόνος es una de las pasiones (πάθος, 535e3) que deben ser controladas, por lo que es comparado con una enfermedad (νοσήματα, 536e5); asimismo, es ilimitado, porque se nutre de todos aquellos que son prósperos, sin ningún fundamento más que él mismo (ἀόριστος, 537a5); es completamente injusto (τὸ μὲν φθονεῖν πρὸς οὐδένα γίνεται δικαίως 537c7), a diferencia del odio, en tanto que puede haber razones para odiar a alguien y de allí que podría considerarse justo en cierta medida (el odio a la maldad). Por último, es interesante destacar que quien envidia no desea el mal de aquel a quien envidia, pero hará lo posible por reducir su fama y honra (καὶ κολούουσι μὲν, εἰ δύνανται, τὴν δόξαν αὐτῶν καὶ λαμπρότητα, συμφορὰς δ' ἀνηκέστους οὐκ ἂν προσβάλοιν, ἀλλ' ὥσπερ οἰκίας ὑπερεχούσης τὸ ἐπισκοτοῦν αὐτοῖς καθελόντες ἄρκοῦνται, 538e6-9), una idea que se complementa con varios de los pasajes mencionados de las *Vidas*.

¹⁵ El sustantivo εὐπρέπεια es un compuesto formado a partir del adverbio εὖ («bien») y el verbo πρέπω («ser bien visto, conspicuo»), por lo que, en su sentido etimológico, quiere decir «de buena apariencia», «de apariencia noble» y, de ahí, adquiere su uso más corriente de «pretexto, excusa». En este contexto, Plutarco alude a la forma eufemística con la que se utiliza el ostracismo, enmascarando deseos para nada nobles.

¹⁶ μοχθηρίας γὰρ οὐκ ἦν κόλασις ὁ ἐξοστρακισμός, ἀλλ' ἐκαλεῖτο μὲν δι' εὐπρέπειαν ὄγκου καὶ δυνάμεως βαρυντέρας ταπεινώσις καὶ κόλουσις, ἦν δὲ φθόνου παραμυθία φιλόανθρωπος, εἰς ἀνήκεστον οὐδέν, ἀλλ' εἰς μετástασιν ἐτῶν δέκα τὴν πρὸς τὸ λυποῦν ἀπεριδομένου δυσμενειαν (*Aristides* 7.2).



Hay también en esta biografía otros usos equívocos del lenguaje que Plutarco enfatiza: el sobrenombre de Arístides, conocido popularmente como «el justo» (ὁ Δίκαιος), lo que en principio debería redundar en algo ventajoso para su persona (Τῷ δ' οὖν Ἀριστείδῃ συνέβη τὸ πρῶτον ἀγαπωμένῳ διὰ τὴν ἐπωνυμίαν: 7.1.1-2), se transforma en objeto de envidia (ὑστερον φθονεῖσθαι: 7.2) y, por ende, en un elemento negativo, causa central de su ostracismo. A este respecto, Plutarco introduce una interesante anécdota que pone de manifiesto nuevamente el desplazamiento de significados que resulta de la práctica: en el momento en el que se está decidiendo la votación del ostracismo, Arístides se encuentra con un analfabeto que le pide —evidentemente, sin reconocerlo— que escriba el nombre de «Arístides» en el *óstrakon*. Cuando éste le pregunta el porqué de su determinación, inquiriendo si había recibido de parte de Arístides algún perjuicio, el analfabeto responde que no y que, de hecho, no conoce a Arístides, pero que le resulta molesto escuchar que es mencionado permanentemente como «el justo» (οὐδέν' εἰπεῖν, 'οὐδὲ γινώσκω τὸν ἄνθρωπον, ἀλλ' ἐνοχλοῦμαι πανταχοῦ τὸν Δίκαιον ἀκούων': 7.7.6-7.8.1). La anécdota también es narrada por Cornelio Nepote, pero con una diferencia no menor: en la versión de Nepote, el analfabeto confiesa no conocer a Arístides pero estar molesto porque le resultaba desagradable que éste *se esforzara* tanto por ser considerado justo («cui ille respondit se ignorare Aristiden, sed sibi non placere, quod *tam cupide laborasset*, ut praeter ceteros Iustus appellaretur»: 1.4)¹⁷. A nuestro entender, esta diferencia pone en evidencia que Plutarco está destacando la forma paradójica en la que los significados y los significantes pierden su vínculo: la apelación de «justo» no es algo digno de elogio, sino el motivo de una condena, lo que no ocurre en la anécdota de Nepote, en donde en todo caso se nos remite al plano de la intencionalidad de Arístides (*tam cupide laborasset*).

En la biografía de Temístocles hallamos una reflexión lingüística similar a la expresada en *Arístides* 7.2:

Decidieron el ostracismo contra él, abatiendo (κολούοντες) su dignidad (ἀξίωμα) y prestigio (ὑπεροχὴν), como acostumbaban hacer con todos a los que consideraban que eran pesados (βαρεῖς) por su poder y desproporcionados (ἀσυμμέτρους) respecto de la igualdad democrática. Pues el ostracismo no era un castigo, sino un alivio (παραμυθία) y consuelo (κουφισμός) de la envidia (φθόνου), que se regocija cuando se disminuye (ταπεινοῦν) a los que sobresalen (ὑπερέχοντας) y que impulsa su malevolencia (δυσμένειαν) hacia tal deshonra (ἀτιμίαν) (*Temístocles* 22.4.1-22.5.4)¹⁸.

¹⁷ El pasaje de Plutarco está narrado con un intencionado dramatismo (a los ojos de Palerm, 2008: 603, al servicio de una finalidad cómica), que da cuenta de la importancia que Plutarco desea imprimirle a la anécdota.

¹⁸ Τὸν μὲν οὖν ἐξοστρακισμὸν ἐποιήσαντο κατ' αὐτοῦ, κολούοντες τὸ ἀξίωμα καὶ τὴν ὑπεροχὴν, ὥσπερ εἰώθεσαν ἐπὶ πάντων οὓς φῶντο τῇ δυνάμει βαρεῖς καὶ πρὸς ἰσότητα δημοκρατικὴν ἀσυμμέτρους εἶναι. κόλασις γὰρ οὐκ ἦν ὁ ἐξοστρακισμὸς, ἀλλὰ παραμυθία φθόνου καὶ κουφισμός, ἡδομένου τῷ ταπεινοῦν τοὺς ὑπερέχοντας καὶ τὴν δυσμένειαν εἰς ταύτην τὴν ἀτιμίαν ἀποπνέοντος (*Temístocles* 22.4.1-22.5.4).



Como advertimos, el ostracismo necesita, según Plutarco, redefiniciones, dado que el biógrafo advierte una clara confusión terminológica, que se traduce, desde luego, en las consecuencias políticas y sociales que narra en su texto. De hecho, la confusión se hace presente en un pasaje muy cercano, en el que se describe el ostracismo de Temístocles en un tono completamente irónico.

Aceptando ya con gusto los ciudadanos las falsas acusaciones (τὰς διαβολὰς) por envidia (διὰ τὸ φθονεῖν), [Temístocles] se vio forzado a causarles molestias (λυπηρὸς εἶναι), recordándoles muchas veces sus propios logros y dijo a los que se veían molestados (δυσχεραίνοντας): «¿Por qué os fastidiáis (κοπιᾶτε) disfrutando (εὖ πάσχοντες) muchas veces de las mismas cosas?» (*Temístocles* 22.1)¹⁹.

Plutarco establece aquí un juego de ironías entre la forma en la que el pueblo (τῶν πολιτῶν) se veía beneficiado por Temístocles y la forma en la que percibía dichos beneficios como un fastidio, a causa de la envidia. Plutarco continúa con la ironía inmediatamente después: «También molestó a la multitud al construir el templo de Ártemis» (ἠγίασε δὲ τοὺς πολλοὺς καὶ τὸ τῆς Ἀρτέμιδος ἱερὸν εἰσάμενος; 22.2)²⁰. En *Nicias* 11.2 (el mismo capítulo en el que se refieren los hechos de la posible condena a ostracismo) se apela a un estilo irónico similar para explicar por qué el pueblo tenía intención de castigar a Nicias: «Muchas veces ya había sido molesto (ἐπαχθῆς) al oponerse a los deseos de éstos [*i. e.*, «los atenienses»] y forzarlos (βιαζόμενος) contra su voluntad a lo que correspondía»²¹.

En la *Vida de Alcibiades* también presenciamos un juego de significados, cuando Plutarco rectifica por medio de una *metánoia* (aunque podríamos hablar más específicamente de una antítesis del tipo «no p sino q» o οὐ... ἀλλὰ...²²) los verdaderos motivos por los que el pueblo decidirá el ostracismo de Hipérbolo. Entendemos que no se trata solamente de una *correctio* inocente, sino que, al suministrar al lector las dos posibles interpretaciones (φόβος y φθόνος), la negación de la propuesta descartada es mucho más enérgica²³:

¹⁹ Ἦδη δὲ καὶ τῶν πολιτῶν διὰ τὸ φθονεῖν ἠδέως τὰς διαβολὰς προσιεμένων, ἠναγκάζετο λυπηρὸς εἶναι τῶν αὐτοῦ πράξεων πολλάκις ἐν τῷ δήμῳ μνημονεύων, καὶ πρὸς τοὺς δυσχεραίνοντας ‘τί κοπιᾶτε’ εἶπεν ‘ὕπὸ τῶν αὐτῶν πολλάκις εὖ πάσχοντες;’ (*Temístocles* 22.1).

²⁰ Más adelante (29.11) hay también un juego irónico acerca del ostracismo de Temístocles. La reflexión del general ateniense luego de su exilio es una paradoja: ‘ὁ παῖδες, ἀπωλόμεθα ἂν, εἰ μὴ ἀπωλόμεθα’. («oh, hijos, estaríamos destruidos si no hubiéramos sido destruidos antes»). La anécdota aparece también en *De exilio* 602a y en *Regum et imperatorum apophthegmata* 185, *De Alexandri magni fortuna aut virtute* 328f, dando cuenta de las comodidades a las que había accedido fuera de Atenas.

²¹ πολλὰ δ’ ἤδη ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτῶν ἀντιτείνων καὶ παρὰ γνώμην βιαζόμενος πρὸς τὸ συμφέρον ἐπαχθῆς ἦν (*Nicias* 11.2).

²² Cf. Lausberg *et al.* (1998: §§ 787-807), Garavelli (2000: 277-8), Penas Ibáñez (2009: 183).

²³ La antítesis «no p sino q» implica, por un lado, un fenómeno polifónico, pues se introduce en el discurso una opinión contraria a la propia para luego desestimarla y, por otro, genera un efecto enfático, dado que cobra aun mayor fuerza la propia propuesta, en contraste con la otra.

Iban a aplicar el ostracismo con el que (13.6) abatiendo (κολούοντες) siempre al que sobresale (προϋχοντα), de entre los ciudadanos, por fama y poder (δόξη και δυνάμει), lo destierran, mitigando (παραμυθούμενοι) la envidia (φθόνον) más que el miedo (φόβον) (*Alcibiades* 13.6)²⁴.

Hacia el final del capítulo 11 de la *Vida de Nicias* vuelve a aparecer una ironía acerca de los significados asociados al ostracismo, en este caso, el de Hipérbolo:

Momentáneamente esto proporcionó al pueblo placer (ήδονήν) y risa (γέλωτα), mas luego se enfadaron (ήγανάκτων), porque consideraron que esta práctica (*i. e.*, el ostracismo) se vio burlada, al estar dirigida a un hombre indigno; pues consideraban que el castigo comportaba cierta dignidad (ἀξίωμα) y que para Tucídides y Aristides y otros similares el ostracismo era más un castigo, mas para Hipérbolo era una honra (τιμήν) y un motivo de jactancia, si a causa de su depravación (μοχθηρίαν) «sufría» (ἐπαθε²⁵) las mismas cosas que los mejores, como ha dicho acerca de él en algún lugar el cómico Platón: «Ciertamente, ha pagado cosas dignas de su carácter, mas indignas de sus estigmas; pues el ostracismo no se inventó a causa de este tipo de hombres». Y después de Hipérbolo ninguno más recibió el ostracismo, sino que él fue el último, y el primero fue Hiparco de Colargo, familiar del tirano²⁶ (*Nicias* 11.6-8).

Primero, observamos el juego de sentidos opuestos entre la manera en la que el pueblo concebía el ostracismo en un primer momento (ήδονήν, γέλωτα) y después (ήγανάκτων), lo que nos habla de las oscilaciones conceptuales en torno al fenómeno social que involucraba la decisión. Luego, volvemos a encontrar el procedimiento de la ironía: para Hipérbolo, un hombre vil, el castigo es en realidad un beneficio (τιμήν), en la medida en que lo iguala a otros personajes destacados que también lo han recibido y el sufrimiento que conlleva (ἐπαθε) no es tal.

²⁴ τὸ ὄστρακον ἐπιφέρειν ἔμελλεν, ᾧ κολούοντες ἀει τὸν προϋχοντα δόξη και δυνάμει τῶν πολιτῶν ἐλαύνουσι, παραμυθούμενοι τὸν φθόνον μᾶλλον ἢ τὸν φόβον (*Alcibiades* 13.6).

²⁵ Es verdad que el verbo πάσχω podría ser traducido simplemente como «experimentar», sin la connotación negativa; sin embargo, entendemos que en este pasaje Plutarco está utilizando el sentido asociado al padecimiento y hasta el sentido restringido en contexto legal de «sufrir un castigo» (*cf.* LSJ: «suffer punishment, pay the penalty») para resaltar la ironía del pasaje.

²⁶ καὶ παραυτίκα μὲν ήδονήν τοῦτο καὶ γέλωτα τῷ δήμῳ παρέσχεν, ὕστερον δ' ήγανάκτων, ὡς καθυβρισμένον τὸ πρᾶγμα τοῦτο πρὸς ἄνθρωπον ἀνάξιον γεγονέναι νομίζοντες: εἶναι γάρ τι καὶ κολάσεως ἀξίωμα, μᾶλλον δὲ κόλουσιν τὸν ἐξοστρακισμὸν ήγούμενοι Θουκυδίδη και Αριστείδη και τοῖς ὁμοίοις, Ὑπερβόλω δὲ τιμήν και προσποιήσιν ἀλαζονείας, εἰ διὰ μοχθηρίαν ἐπαθε ταῦτα τοῖς ἀρίστοις, ὡς που και Πλάτων ὁ κωμικός (fr. 187 CAF I 654) εἶρηκε περὶ αὐτοῦ: «καίτοι πέπραγε τῶν τρόπων μὲν ἄξια, / αὐτοῦ δὲ και τῶν στιγμάτων ἀνάξια: / οὐ γὰρ τοιούτων εἶνεκ' ὄστραχ' εὔρέθη». και τὸ πέρασ οὐδεὶς εἶτι τὸ παράπαν ἐξοστρακίσθη μεθ' Ὑπερβολον, ἀλλ' ἔσχατος ἐκεῖνος, πρῶτος δ' Ἰππαρχος ὁ Χολαργεύς, συγγενής τις ὢν τοῦ τυράννου (*Nicias* 11.6-8). *Cf.* Tucídides 8. 73.3, quien expresa una idea similar acerca de la vileza de Hipérbolo, aunque no encontramos en él el tono irónico que emplea aquí Plutarco.



Por último, nos interesa mencionar un grupo de biografías en las que el énfasis está claramente puesto en la incidencia de la retórica, en donde también se advierte, desde luego, la dimensión discursiva de la práctica del ostracismo, bajo la forma de la manipulación a la que es sometido el pueblo en el momento de decidir.

En la biografía de Alcibíades que acabamos de mencionar, Plutarco señala con toda claridad el accionar persuasivo de su protagonista: como se sabía que el ostracismo podía recaer sobre Nicias, Hipérbolo o el propio Alcibíades, este último despliega sus armas persuasivas: *concilia* a las facciones enemistadas (συνήγαγε τὰς στάσεις εἰς ταῦτόν ὁ Ἀλκιβιάδης: 13.7.2), *dialoga* con Nicias (διαλεχθεὶς πρὸς τὸν Νικίαν: 13.7.3) y *tuerce* el resultado hacia Hipérbolo (τῷ Ὑπερβόλῳ περικάτω τὴν ὄστρακοφορίαν ἔτρεψεν: 13.7.4)²⁷. En la *Vida de Nicias* (11), donde también se relata este episodio, Plutarco explica cómo el pueblo fue manipulado (χώραν ἔδωκε: 11.3), al punto de que llega a arrepentirse un tiempo después de la concreción del ostracismo, idea que también aparece en *Aristides* 7.

Por su parte, en la biografía de Pericles, Plutarco nos muestra una imagen de la multitud como voluble y manipulable; así se explica el ostracismo de Cimón (*Pericles* 9), quien en principio no lo merecía: Pericles ejerce su influencia populista y convence a la masa de la decisión. En palabras de Plutarco, el pueblo “es conducido” por Pericles (προαχθῆναι: 9.1.5), “malacostumbrado” (κακῶς ἐθισθέντα: 9.1.6), “sobornado” (συνδεκάζω: 9.3.3) y “usado” (χράομαι: 9.3.3), lo que logra no sólo con medios económicos, sino también con el empleo de la retórica. Sobre ello es muy elocuente una anécdota narrada en el capítulo 8: cuando se le preguntó a Tucídides (el político hijo de Melesias) quién era mejor luchador, si él o Pericles, éste responde que Pericles es mejor: «porque cuando lo derribo en la lucha, aquél, negando que cayó, vence y convence a los que están mirando» (ὅταν... ἐγὼ καταβάλω παλαιῶν, ἐκεῖνος ἀντιλέγων ὡς οὐ πέπτωκε, νικᾷ καὶ μεταπειθεῖ τούτους ὀρῶντας: 8.5.7). En definitiva: «tan grande era el poder de Pericles entre el pueblo» (τοσοῦτον ἦν τὸ κράτος ἐν τῷ δήμῳ τοῦ Περικλέους: 9.5.9)²⁸.

²⁷ Plutarco refiere inmediatamente otra versión en la que igualmente Alcibíades hace uso de su poder retórico: ὡς δ' ἐνοιό φασιν, οὐ πρὸς Νικίαν, ἀλλὰ πρὸς Φαίακα διαλεχθεὶς καὶ τὴν ἐκείνου προσλαβὼν ἑταιρίαν, ἐξήλασε τὸν Ὑπερβόλον οὐκ ἂν προσδοκῆσαντα (13.9). La astucia de Alcibíades en materia discursiva es un elemento continuamente presente en la biografía de Plutarco, de modo que asistimos aquí a un ejemplo más de su afán manipulador. Cf. por ejemplo Verdegem (2010) y Silva (2011).

²⁸ Para el análisis de la relación de Pericles con el pueblo, cf. por ejemplo Fornara & Samons (1991: 69-60), Stadter (1989: 112 ss.), Saïd (2005: 14 ss.) y Pébarthe (2010). Dice Saïd (2005: 14): «In the *Life of Pericles* the people is systematically identified with the ἐπιθυμητικόν: it has only ‘desires’ (ἐπιθυμίας), ‘impulses’ (ὀρμαί), ‘passions’ (πάθη), or ‘desire’ (ἔρωσ). The emphasis on its ‘anger’ (ὀργή or θυμός) and the allusions to its foolishness (ἀγνωμοσύνη or παραφρονεῖν) point to the same direction». Acerca de la importancia de la retórica en la *Vida de Pericles*, cf. Stadter (1987).

En el ostracismo de Arístides, como ya señalamos, también juega un papel fundamental el abuso del discurso persuasivo, dado que al motivo básico de la envidia se añaden los rumores que Temístocles había divulgado en su contra (τοῦ Θεμιστοκλέους λόγον εἰς τοὺς πολλοὺς διαδιδόντος: 7.1): lo acusaba, por un lado, de anular los tribunales, siendo él quien juzgaba y sentenciaba todo (ἀνηρηκῶς τὰ δικαστήρια τῷ κρίνειν ἅπαντα καὶ δικάζειν) y, por otro, de estar preparando una monarquía (λέληθε μοναρχίαν ἀδορυφόρητον αὐτῷ κατεσκευασμένος). Los rumores surtieron efecto entre la multitud, que decide su ostracismo, producto del malestar generado (ἤχθετο).

CONCLUSIONES

Hemos visto de qué modo Plutarco plasma una visión de conjunto del ostracismo a lo largo de todas sus biografías, repitiendo conceptos como un *Leitmotiv* (frases y términos de manera literal, tales como φθόνος, φθονεῖσθαι, δύναμις, δόξα, παραμυθία, παραμυθεῖσθαι, ταπεινοῦν, διαβολή, κολοῦειν, προέχειν, etc.) y complementando lo dicho en algunas biografías con lo dicho en otras (y también, como decía Beneker, complementando los aspectos de su reflexión teórica con los casos puntuales, «prácticos», de los ostracismos narrados). De este modo, nos transmite una idea bastante clara de su visión acerca del tema, esto es, el ostracismo tiene su origen en la envidia que generan en el pueblo aquellos que se destacan en algún ámbito de la vida pública, concepción que puede ser rastreada en otras fuentes de la antigüedad, tal como fuimos señalando oportunamente. Pero con esta idea general se desprende otra conclusión, que, a nuestro criterio, es la que Plutarco desea comunicar como enseñanza moral a sus lectores: las tergiversaciones discursivas a las que se ven sometidas las prácticas políticas de corte popular. Si se nos permite parafrasear al Filósofo, «ostracismo» se dice para Plutarco de muchas maneras, distorsión lingüística que el biógrafo ha sabido expresar con maestría literaria, dado que nos ha advertido, por un lado, sobre las mentiras retóricas que llevan en la práctica a persuadir al pueblo a la hora de decidir y, por otro, nos ha mostrado (y explicado) la manera equívoca con la que se ha querido describir el castigo de ostracismo. En este sentido, Plutarco, en tanto moralista y *rhétor* a la vez, explota al máximo la potencialidad de su propio discurso historiográfico, para expresar con precisión los sinuosos artificios lingüísticos en los que se cae a la hora de tratar el tema del ostracismo, para, de este modo, desenmascarar no sólo las trampas de la democracia ateniense sino también las trampas en las que pueden caer sus lectores contemporáneos, si no son advertidos de la importancia de reflexionar respecto de las maneras en las que el lenguaje puede contribuir con la confusión de los fenómenos históricos, en lugar de favorecer su esclarecimiento.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARIGAZZI, A. (1988): «Sul *De invidia et odio* di Plutarco», *Prometheus* 14: 58-70.
BEEKES, R. (2009): *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden, Brill.



- BENEKER, J. (2004): «The Theory and Practice of Ostracism in Plutarch's Lives», *Ploutarchos* 12: 3-10.
- BRENNE, S. (2002): «Die Ostraka (487-ca. 416 v.Chr.) als Testimonien (T1)». In P. SIEWERT *et al.* (eds.) (2002), *Ostrakismos. Testimonien. Vol. 1. Historia Einzelschriften* 155. Stuttgart, pp. 36-166.
- CANDAU, J. M. *et al.* (eds.) (2011): *Plutarco transmisor. Actas del X Simposio Internacional de la Sociedad española de Plutarquistas*, Sevilla, Secretaría de publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- CARCOPINO, J. (1935): *L'Ostracisme athénien*, Paris.
- CHANTRAINE, P. (2009): *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 4 vols., Paris, Klincksieck, 1968-1980.
- DILLON, M. & GARLAND, L. (2010): *Ancient Greece: Social and Historical Documents from Archaic Times to the Death of Alexander*, London, Routledge.
- DUFF, T. (1999): *Plutarch's Lives: Exploring Virtue and Vice*, Oxford, Clarendon Press.
- FAU RAMOS, M. T. & JUFRESA MUÑOZ, M. (2011): «El alejamiento de los mejores: el ostracismo en Plutarco», en J. M. CANDAU *et al.* (eds.) (2011), *Plutarco transmisor. Actas del X Simposio Internacional de la Sociedad española de Plutarquistas*, Sevilla, Secretaría de publicaciones de la Universidad de Sevilla, pp. 187-190.
- FLACELIÈRE, R. et CHAMBRY, E. (eds.) (2003): *Plutarque, Vies* (XVI tomes), avec le concours de M. Juneaux pour les t. I et II, 2^e tirage, Paris, Les Belles Lettres.
- FORNARA, C. W. & SAMONS, L. J. (1991): *Athens from Cleisthenes to Pericles*, Berkeley, University of California Press.
- FORSDYKE, S. (2005): *Exile, Ostracism, and Democracy. The politics of expulsion in Ancient Greece*, New Jersey, Princeton University Press.
- FRAZIER, F. (1988): «A propos de la "philotimia" dans les "Vies": quelques jalons dans l'histoire d'une notion», *RPh* 62: 109-27.
- GARAVELLI, B. M. (2000): *Manual de retórica*, Madrid, Cátedra.
- HEFTNER H. (2000): «Der Ostrakismos des Hyperbolos: Plutarch, Pseudo-Andokides und die RSA Ostraka», *RhM* 143: 32-59.
- KAGAN, D. (1961): «The Origin and Purposes of Ostracism», *Hesperia* 30.4: 393-401.
- LAUSBERG, H. *et al.* (1998): *Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study*, Leiden, Brill.
- LIDDELL, H. G., R. SCOTT & H. S. JONES (1996): *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press [= LSJ].
- MATTINGLY, H. B. (1991): «The Practice of Ostracism at Athens», *Antichthon* 25: 1-26.
- MISSIOU, A. (2011): *Literacy and Democracy in Fifth-Century Athens*, Cambridge, University Press.
- NIKOLAIDIS, A. G. (2008): *The Unity of Plutarch's Work: 'Moralia' Themes in the 'Lives', Features of the 'Lives' in the 'Moralia'*, Berlin-New York, Walter de Gruyter.
- OBER, J. (2009): *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton, University Press.
- PALERM, V. R. (2008): «Recursos humorísticos en la obra de Plutarco», en A. G. NIKOLAIDIS (2008), *The Unity of Plutarch's Work: 'Moralia' Themes in the 'Lives', Features of the 'Lives' in the 'Moralia'*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, pp. 601-610.
- PÉBARTHE, C. (2010): «La vie politique des athéniens illustres au V^e siècle. Périclès, Thucydide et Plutarque», en CAPDETREY, L. & Y. LAFOND (eds.) (2010): *La cité et ses élites. Pratiques et représentation des formes de domination et de contrôle social dans les cités grecques*. Actes du colloque de Poitiers, 19-20 octobre 2006, Paris, De Bocard, pp. 273-407.



- PELLING, C. (1989): «Aspects of Plutarch's Characterisation», *ICS* 13: 257-274.
- PENAS IBÁÑEZ, M. A. (2009): *Cambio semántico y competencia gramatical*, Madrid, Iberoamericana Editorial.
- PERRIN, B. (ed.) (1919): *Plutarch's Lives*. With an English translation. London, William Heinemann; New York, G. P. Putnam's Sons, Loeb Classical Library Series.
- RHODES, P. J. (1994): «The Ostracism of Hyperbolus», in R. OSBORNE and S. HORNBLOWER (eds.) (1994): *Ritual, Finance, Politics: Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis*. Oxford, pp. 85-98.
- ROSKAM, G. (2009): *Plutarch's «Maxime Cum Principibus Philosopho Esse Disserendum»*, Leuven, Leuven University Press.
- SAÏD, A. (2005): «Plutarch and the People in the Parallel Lives», en DE BLOIS *et al.* (eds.) (2005), (eds.), *The Statesman in Plutarch's Works. Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society*, vol. 2: *The Statesman in Plutarch's Greek and Roman Lives*, Leiden, pp. 7-25.
- SILVA, M. A. DE OLIVEIRA (2011): «Política e Retórica na Grécia Antiga: uma leitura da biografia plutarquiana de Alcibiades», *Historiæ* 2 (1): 153-164.
- SINCLAIR, R. K. (1991): *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge University Press.
- STADTER, P. (1987): «The Rhetoric of Plutarch's Pericles», *AncSoc* 18: 251-69.
- (2011): «Competition and its Costs: φιλονικία in Plutarch's Society and Heroes», en ROSKAM, G. & L. VAN DER STOCKT (eds.) (2011), *Virtues for the people. Aspects of Plutarchan Ethics*, Leuven, Leuven University Press, pp. 237-258.
- (ed.) (1992): *Plutarch and the Historical Tradition*, London, Routledge.
- STADTER, P. A. (1989): *A Commentary on Plutarch's Pericles*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- VERDEGEM, S. (2010): *Plutarch's Life of Alcibiades: Story, Text and Moralism*, Leuven, Leuven University Press.
- WALSH, J. J. (1992): «*Syzygy, Theme and History*. A Study in Plutarch's Philopoemen and Flamininus», *Philologus* 136: 208-233.
- WARDMAN, A. E. (1955): «Plutarch and Alexander», *CQ (NS)* 5. 1/2: 96-107.
- (1974): *Plutarch's Lives*, London, Paul Elek.
- WHITEHEAD, D. (1983): «Competitive Outlay and Community Profit: φιλοτιμία in Democratic Athens», *C&M* 34: 55-74.
- ZIEGLER, K. (ed.) (1969): *Plutarchi Vitae Parallelae*, Leipzig, Teubner.

RECENSIONES

Jaume ALMIRALL, Esteban CALDERÓN, *Antoni Liberal. Recull de metamorfosis*. Introducció general, notícies preliminars, traducció i notes: Jaume Almirall; Història de la transmissió i establiment del text grec: Esteban Calderón. Serie: Fundacio Bernat Metge; Escriptors grecs, Editorial Alpha, Barcelona, 2012, 218 pp.

El presente libro es una esmerada edición del texto griego, acompañada de una buena traducción al catalán, de las *Metamorfosis* de Antonio Liberal. Esta obra, en prosa, recopila cuarenta y un relatos mitológicos que cuentan las transformaciones de personajes realizadas por los dioses. El volumen, publicado en la prestigiosa Colección Bernat Metge, presenta además una Introducción, un capítulo de abreviaturas (pp. 39-40) y otro de *sigla* (pp. 41-42), un extenso comentario a cada uno de los relatos (pp. 45-120), una buen número de notas aclaratorias sobre cuestiones de detalle en la traducción de los textos (pp. 122-211) y un útil *Index nominum* (pp. 213-218).

En la Introducción (pp. 9-37), J. Almirall se ocupa, de forma breve y concisa pero a su vez bastante completa, del autor, del contenido y naturaleza de la obra, de sus fuentes, de la historia del texto, de sus ediciones y traducciones y de unas observaciones sobre la presente edición.

Por lo que se refiere a la excelente edición del texto griego realizada por E. Calderón, buen conocedor del manuscrito único en el que se ha conservado la obra (*codex Palatinus Gr. Heidelbergensis 398*) y experto editor, conviene destacar que se trata de un texto completamente «nuevo», es decir, de un texto que no es una revisión, sino un trabajo sobre el códice, teniendo en cuenta el trabajo posterior de la filología. El resultado ha sido un texto más conservador que el de M. Papat

thomopoulos (*Antonius Liberalis. Les Métamorphoses*, París, Les Belles Lettres, 1968), pero menos que el de I. Cazzaniga (*Metamorphoseon Synagoge*, Milán, Istituto Editoriale Cisalpino, 1962), por referirnos a ediciones más o menos modernas. La edición del texto cuenta con un excelente aparato crítico.

La *editio princeps* de Antonio Liberal fue realizada por Guilhelmus Xylander (Wilhelm Holzmann) en 1568 en Basilea, acompañada de traducción latina. Entre las ediciones publicadas desde entonces, destacan la de Abrahamus Berkelius (Abraham van Berkel) en Leiden en 1674, la de Thomas Muncker en Amsterdam en 1676, la de Thomas Gale en París en 1675, la de Henricus Verheyk en Leiden en 1774, la de L. H. Teucher en Leipzig en 1791. La edición de Antonius Westermann, publicada en Brunsvic en 1843, ha sido considerada como la primera edición moderna de Antonio Liberal, superada medio siglo después por la edición de Edgar Martini en Leipzig en 1896. En el siglo XX conviene destacar las dos ediciones mencionadas anteriormente de I. Cazzaniga y de M. Papatthomopoulos. La presente edición de Antonio Liberal supera y culmina, en nuestra opinión, todas las anteriores y se presenta como la edición más completa y actualizada de las ediciones de las *Metamorfosis* de Antonio Liberal realizadas hasta ahora.

La traducción al catalán en el libro que comentamos, debida a J. Almirall, es precisa y elegante y mantiene la fidelidad al texto original. Esta traducción se incorpora al no escaso número de buenas traducciones de Antonio Liberal existentes en algunas lenguas modernas, como las publicadas en español por M. A. Ozaeta Gálvez, *Heráclito: Alegorías de Homero / Antonio Liberal: Metamorfosis*, con introd. de E. Calderón Dorda, Madrid,

1989; por M. Sanz Morales, *Mitógrafos griegos (Eratóstenes, Partenio, Antonio Liberal, Paléfato, Heráclito, Anónimo Vaticano)*, Madrid, 2002; y por J. M. del Canto Nieto, *Antonio Liberal. Metamorfosis*, Madrid, 2003.

En definitiva, en el caso del presente libro se trata de una excelente edición y traducción al

catalán de las *Metamorfosis* de Antonio Liberal que mejora las ediciones anteriores y que constituye una obra de obligada consulta en los estudios sobre este autor.

Ángel MARTÍNEZ FERNÁNDEZ
Universidad de La Laguna



Claude BRIXHE, Guy VOTTÉRO (dir.), *Folia Graeca in honorem Edouard Will. Linguistica*, A.D.R.A., Nancy, 2012, 198 pp.

La presente obra, publicada por la *Association pour la Diffusion de la Recherche sur l'Antiquité* (A.D.R.A.) en su prestigiosa Colección de *Études anciennes* (Nº 50), presenta seis excelentes estudios lingüísticos reunidos por Claude Brixhe y Guy Vottéro.

En el primer trabajo, a cargo de M. Bile, titulado «Prolégomènes aux Lois de Gortyne I. Statut de la femme et ordre social» (pp. 7-63), la autora estudia con detalle en las *Leyes de Gortina* diferentes cuestiones referentes al estatus de las mujeres y sus relaciones con el orden social. M. Bile analiza especialmente los delitos sexuales relativos a las mujeres como la violación y el adulterio, y las relaciones entre la mujer y la ley gortinia.

En el segundo estudio, «Le pseudo-pidgin de l'étranger non-grec chez Aristophane» (pp. 65-81), C. Brixhe estudia la lengua de los extranjeros no-griegos que aparecen en la obra de Aristófanes. Se llega a la conclusión que el griego que Aristófanes presta a sus extranjeros es lo que se espera de un extranjero recién llegado que aprende espontáneamente la lengua, que no es la lengua de los oradores áticos, sino la de las clases populares, en el mejor de los casos la de las clases medias.

El tercer trabajo, «Les robes à fleurs des déesses» (pp. 83-96), por R. Hodot, analiza una cuestión

de detalle referida a los compuestos griegos en -θρονος.

En el cuarto estudio, «Remarques sur les graphies et la langue des papyrus de Corinne» (pp. 97-159), a cargo de G. Vottéro, se analizan varios aspectos de la obra de Corina, principalmente el texto, la lengua, la fecha de Corina, con una especial atención a los hallazgos papirológicos *P. Berol. 284, P. Oxyr. 2370*. G. Vottéro, basándose en la lengua de Corina, en sus grafías y en las grafías de las inscripciones, intenta estudiar la época en la que la autora vive.

En el quinto trabajo, «Le système numéral du grec d'Italie du Sud, de Rhégion à Tarente» (pp. 161-186), E. Weiss, basándose en los documentos epigráficos, se ocupa del léxico del sistema numéral que se usaba en el Sur de Italia: Locros y, sobre todo, Heraclea.

Finaliza el libro con un breve estudio de E. Weiss, «Quelques problèmes de traduction dans les Tables d'Héraclée de Lucanie (fin 4^e/début 3^e siècles)» (pp. 187-194).

En suma, se trata de un excelente volumen bajo la dirección de Claude Brixhe y Guy Vottéro que aborda una variedad de muy interesantes cuestiones lingüísticas del griego antiguo, tanto literario como epigráfico, y que resulta de consulta obligada para el especialista en los temas estudiados.

Ángel MARTÍNEZ FERNÁNDEZ
Universidad de La Laguna

Anna GINESTÍ ROSELL, *Epigrafia funerària d'estrangers a Atenes (segles VI-IV aC) = Die Grabinschriften der Ausländer in Athen (6. bis 4. Jh. v. Chr.)*, Tarragona, Institut Català d'Arqueologia Clàssica (Documenta 19), 2012, 402 pp., 277 figs.

Esta excelente monografía, publicada como el Volumen 19 de la prestigiosa Colección *Documenta* del Institut Català d'Arqueologia Clàssica, consiste, por una parte, en la realización de un *corpus* comentado de las inscripciones funerarias dedicadas a los extranjeros encontradas en Atenas y datadas entre los siglos VI y IV a.C. y, por otra, en el análisis formal de las inscripciones, tanto lingüístico como estilístico. Este trabajo se basa en una tesis doctoral dirigida por la prof. Rosa-Araceli Santiago Álvarez y leída en la Universidad Autónoma de Barcelona en diciembre de 2012. El resultado de su actualización y ampliación en algunos aspectos ha sido el presente libro.

La obra se inicia con un Prefacio en catalán (p. 7), un Prólogo en español a cargo de R. A. Santiago (pp. 9-10), el Sumario en catalán y alemán (pp. 11-14) y una Introducción escrita también en catalán y alemán (pp. 15-20). A continuación siguen dos partes que constituyen el grueso de la obra, a saber: un Análisis formal: Lingüística y estilística, en catalán y alemán (pp. 21-139), y el Catálogo de inscripciones, en catalán (pp. 141-357), la parte fundamental. El libro finaliza con un Índice Onomástico de Antropónimos y de Étnicos y otro de palabras griegas (pp. 359-370), con una Tabla de Correspondencias de las inscripciones del Catálogo con los principales *corpora* anteriores (pp. 371-375), la Bibliografía consultada (pp. 377-392) y, finalmente, con un «Abstract in English» (pp. 393-402). El trabajo cuenta además con un gran número de notas de mayor o menor extensión (en total, 645), que facilitan la comprensión del contenido y ofrecen una rica información actualizada y pertinente.

El período cronológico al que pertenecen los epitafios incluidos y estudiados en el presente trabajo abarca desde el s. VI a.C., fecha a la pertenecen las inscripciones funerarias atenienses sobre extranjeros más antiguas, hasta finales del s. IV a.C. Para la fijación de la datación más baja del *corpus* se pueden utilizar, a juicio de la autora (p.18), como *terminus ante quem* la ley de 317-307 a.C. sobre

el lujo funerario establecida por Demetrio Falereo y la pérdida paulatina de poder de las ciudades estado griegas y la expansión de las monarquías helénicas con el consiguiente cambio en la consideración del extranjero en las ciudades griegas.

En la primera parte de la monografía la autora realiza una síntesis global de los resultados del análisis formal de las inscripciones en sus aspectos lingüístico y estilístico, seguida de otra síntesis paralela del análisis institucional en la que se ofrece una panorámica de los diferentes tipos de extranjeros que aparecen en los epitafios atenienses. A. Ginestí analiza con detalle en los epitafios objeto de estudio una serie de cuestiones que se pueden resumir del modo siguiente: a) la lengua de los epitafios, donde se estudian el uso de los diferentes dialectos griegos y de otras lenguas, la presencia de alfabetos distintos al jónico, la influencia de la *koiné* en Atenas y otras regiones, los diferentes grados de integración del grupo de población no griega al dialecto, la lengua y los sistemas gráficos en las inscripciones bilingües, el uso de los matrónimos en los epitafios; b) el caso especial de los epigramas, donde se examinan la lengua de los epigramas, la presencia de alfabetos distintos al jónico, los jonismos y homerismos en los epigramas; c) aspectos político-jurídicos, donde se estudian la institución del meteco, la *proxenia*, la *isoteleia*, los grupos familiares, los oficios ejercidos, las procedencias, el descenso del número de monumentos funerarios en el s. V a.C.

Entre los extranjeros establecidos en Atenas, aparte de los que procedían de otras *póleis* griegas entre las que están representadas prácticamente todas las regiones griegas, cabe destacar además la presencia de un grupo de extranjeros menos numeroso de procedencia no griega a los que se han dedicado algunos epitafios, en los que la autora se interesa especialmente por la información que puede obtener sobre «el grado de conocimiento de la lengua y cultura griegas, el proceso de aculturación en el caso de poblaciones en estrecho contacto, el tipo de relación establecida con los griegos y los mecanismos de adaptación a la vida ateniense» (pp. 16 y 133-134).

En el Catálogo de las inscripciones, que constituye la parte fundamental de la monografía, A. Ginestí presenta un *corpus* de 519 inscripciones funerarias atenienses dedicadas a extranjeros, rea-





lizado con rigor y basado en una gran parte de ellas en la autopsia de los monumentos (161 inscripciones). Las inscripciones se recogen en el *corpus* ordenadas con criterio geográfico igual al seguido en el *SEG*, esto es, por los lugares de procedencia de los individuos o grupos familiares de los epitafios. Según este criterio, se presentan las inscripciones en los siguientes apartados: Peloponeso, Grecia Central, Grecia del Norte, Grecia Norte del Mar Negro, Islas del Egeo, Magna Grecia, Asia Menor, Chipre, Levante, Norte de África, Procedencia desconocida. Dentro de cada uno de los apartados mencionados, se incluyen los diferentes subapartados correspondientes a cada lugar en los que las inscripciones aparecen clasificadas cronológicamente. Al comienzo de cada uno de estos subapartados geográficos la autora presenta la evolución del dialecto correspondiente en relación con la *koiné*.

Cada inscripción del catálogo presenta: a) un lema, con la referencia al lugar de hallazgo, la descripción del soporte y, en su caso, de la iconografía, el lugar de conservación, las medidas del soporte; b) la datación en la que la autora es deudora de las principales ediciones existentes hasta ahora (sobre todo, de *IG*), la bibliografía del epígrafe, y en las inscripciones en las que la autora ha realizado la autopsia del texto la correspondiente indicación al respecto; c) el texto de la inscripción en la que A. Ginestí ofrece la lectura de la edición principal, su traducción al catalán que en muchos casos es la primera que se hace a una lengua moderna, anotaciones críticas de lectura en los casos en los que existen divergencias entre las diferentes publicaciones, y la altura de las letras; d) usualmente un análisis de los hechos lingüísticos más significativos y un comentario de contenido filológico y político-institucional; e) una fotografía, o más de una, en un buen número de casos.

En cuanto a la datación de las inscripciones del *corpus*, en los casos en los que existen nuevas y más precisas dataciones diferentes a las de las ediciones principales utilizadas la autora recoge las nuevas dataciones en la presentación de los datos indicando entre paréntesis el nombre del autor a quien se debe la correspondiente nueva datación. En lo que se refiere al análisis lingüístico de cada epígrafe, la autora señala que lo hace

«poniendo especial énfasis en las características dialectales no coincidentes entre el dialecto ático y el del lugar de origen de la persona a quien se ha dedicado el epitafio» (p. 19). Cabe señalar además que en el Catálogo se incluyen 277 figuras con fotografías de las inscripciones (a excepción de la figura 182, donde aparece un facsímil) de una alta calidad tipográfica, en su mayor parte en blanco y negro y algunas en color.

En el estudio lingüístico de las inscripciones la autora analiza los rasgos dialectales más destacables, ya sean del dialecto o lengua del lugar de procedencia del extranjero, ya del propio ático, ya de la *koiné*, o bien los rasgos debidos a la influencia, en el caso de los epigramas, de lenguas literarias. El análisis lingüístico permite a la autora llegar a conclusiones sobre la adaptación, en mayor o menor medida, de los extranjeros al dialecto de Atenas y al proceso de extensión de la *koiné* y sobre el grado de conservación de la propia identidad lingüística de los extranjeros.

Para el establecimiento del *corpus* —se indica en p. 17— A. Ginestí se ha basado fundamentalmente en los *corpora* de *IG* 1³ e *IG* 2³ y los ha completado además con los hallazgos posteriores publicados en el *SEG* y en el *Bulletin épigraphique* y con las publicaciones de *The Athenian Agora XVII: Inscriptions. The Funerary Monuments*, de M. J. Osborne, «Attic epitaphs. A Supplement» (*Ancient Society* 19, 1988), de *Carmina Epigraphica Graeca* I y II, y de V. N. Bardani y G. K. Papadopoulou, *Συμπλήρωμα τῶν ἐπιταφίων μνημείων τῆς Ἀττικῆς* (= *ΣΕΜΑ*; Atenas 2006).

Se ha desestimado acertadamente la inclusión de los *poliendria*, en los que junto con los ciudadanos son honrados también algunos extranjeros. «Aquesta decisió —señala la autora (p. 17)— respon, en primer lloc, a la dificultat d'identificar els estrangers per culpa del caràcter fragmentari de les inscripcions, i en segon lloc, al fet que gran part d'aquests estrangers degueren ser aliats que havien combatut amb Atenes però que no vivien pas a la ciutat».

En definitiva, nos encontramos ante una impecable monografía en la que se elabora un *corpus* temático de las inscripciones funerarias dedicadas a extranjeros en Atenas entre el s. VI y IV a.C. y se hace un riguroso y detallado estudio

lingüístico y político-institucional sobre los extranjeros en Atenas basado en los epígrafes del *corpus*. Se trata de una obra muy útil no sólo para los interesados en la epigrafía y lingüística griegas, sino también para los especialistas en otras disci-

plinas que se ocupen de la problemática histórica del movimiento de poblaciones.

Ángel MARTÍNEZ FERNÁNDEZ
Universidad de La Laguna



Liborio HERNÁNDEZ GUERRA, *Los libertos de la Hispania romana. Situación jurídica, promoción social y modos de vida*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2013, 206 pp.

La presente monografía se ocupa con maestría del tema de los libertos en la Hispania romana. Para su análisis, el autor de la obra ha utilizado las fuentes literarias y principalmente las epigráficas a lo largo de una cronología amplia (desde finales del siglo I a.C. hasta finales del siglo III d.C.), las cuales contribuyen a esclarecer el papel que los libertos tuvieron dentro del ámbito hispanorromano. Los libertos de la Hispania romana fueron una de las capas sociales poco favorecidas de la sociedad hispanorromana. Existen indicadores para detectar a esta clase social en la documentación epigráfica, de ahí que L. Hernández lleve un análisis exhaustivo de la gran cantidad de documentación epigráfica conservada.

Tras un Prólogo e Introducción breves, el grueso de la obra consta de cuatro partes, a saber: I. *La situación jurídica y el estado personal de los libertos hispanos* (pp. 19-50); II. *La situación social y económica de los libertos privados* (pp. 51-96); III. *La promoción social y política de los libertos imperiales, públicos y augustales hispanos* (pp. 97-138); IV. *Las creencias de los libertos hispanos* (pp. 139-176). La obra finaliza con las Conclusiones, la Bibliografía General, Siglas, Índice onomástico e Índice geográfico.

Por lo que se refiere a la primera parte, el autor señala acertadamente que la sociedad hispana se organizó en función de la categoría jurídica de las personas y que, por tanto, el estado personal y las relaciones familiares de los libertos nos permiten conocer que estos tuvieron grandes dificultades para integrarse en los grupos sociales de las sociedades hispanas, aunque algunos —muy pocos— llegaron a conseguir a través del matrimonio una cierta posición social (p. 13).

En la segunda parte el autor analiza con detalle la situación socio-económica de los libertos, las relaciones de estos con sus patronos, la duración del matrimonio de los libertos, los hijos ilegítimos y la adopción legal, los tipos de relaciones laborales y las profesiones privadas de los libertos (el trabajo en actividades agropecuarias y alimenticias, el trabajo en actividades industriales, el trabajo en

actividades artísticas, las actividades domésticas, el trabajo en las profesiones liberales, el trabajo en la actividad minera, otras profesiones y los *collegia*). La situación de los libertos en las ciudades hispanas no era diferente a la del resto del Imperio Romano, al tratarse de uno de los grupos secundarios de la sociedad hispanorromana que no podían participar de forma activa en la vida pública. El término *libertus/a* de la documentación epigráfica se utiliza desde finales de la República, momento en que el término adquiere una dimensión pública conforme al derecho, la cual presenta al liberto dotado de derechos civiles y, en cierto modo, de derechos económicos y formando parte de las clientelas del antiguo propietario o *dominus/a* (p. 17).

La situación social del liberto presenta cierta similitud con la del *ingenuus*, la cual se presenta mejor en el caso del liberto imperial al poseer este determinados privilegios debido a su pertenencia a la *domus* imperial. El autor señala que la ocupación laboral del liberto se lleva a cabo de acuerdo con el orden socio-ideológico vigente, en el que los libertos están incapacitados, en general, para desempeñar funciones de responsabilidad política, social y económica (p. 51).

En la tercera parte se pone de relieve que la promoción social y política de los libertos hispanos corresponde a un grupo inquieto social y económicamente, pero también flexible a la hora de adaptarse a las distintas situaciones, en especial las mujeres.

En cuanto a la cuarta parte, el autor indica que uno de los ámbitos en los que los libertos pudieron alcanzar un importante protagonismo fue, sin duda, en el de la religión romana, la cual se reflejaba en el espacio público a través de la materialización de actos culturales (p. 14). Las divinidades greco-romanas predominan en las dedicaciones de los libertos, aunque lentamente se van introduciendo entre ellos también los cultos de otras divinidades como las orientales. L. Hernández señala correctamente que en los libertos hispanos, según los datos epigráficos de los que disponemos, las dedicaciones a los dioses por parte de los varones es bastante frecuente mientras que las de las mujeres libertas son escasas, lo que se debe probablemente, según el autor, ya a factores económicos por el coste que la propia dedicación

suponía, ya a su reclusión familiar en el espacio doméstico (p. 138).

L. Hernández argumenta con acierto que los libertos hispanos conforman un grupo importante, integrado en el sistema social hispano-romano hasta que a principios del siglo III la *constitutio antoniniana* del emperador Caracalla otorgó la ciudadanía romana a todos los habitantes del Imperio, por lo que este hecho supuso un momento significativo en la historia conceptual de la sociedad romana, ya que la esclavitud, y por tanto la condición derivada de liberto, pierde progre-

sivamente peso para ser sustituida por un nuevo modelo de servidumbre (pp. 15-16).

En suma, nos encontramos ante una muy útil monografía que analiza la situación de los libertos en los distintos sectores de la sociedad hispano-romana y que se basa fundamentalmente en la abundante documentación epigráfica conservada. Este estudio supone una excelente contribución para un mejor conocimiento de la sociedad hispanorromana.

Ángel MARTÍNEZ FERNÁNDEZ
Universidad de La Laguna



Antonio LÓPEZ EIRE, M^a del Henar VELASCO LÓPEZ, *La mitología griega: lenguaje de dioses y hombres*, Madrid, Arco Libros, 2012. 816 pp.

El presente libro surgió originariamente de una idea del prof. Antonio López Eire de la que hizo partícipe a la coautora de la obra, la prof. Henar Velasco. Tras el prematuro fallecimiento del malogrado profesor poco antes de lo que iba a ser la última revisión del trabajo, H. Velasco asumió la tarea de terminar la obra y prepararla para su publicación.

H. Velasco es autora además del libro *El Paisaje del más allá: El tema del prado verde en la escatología indoeuropea*, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio editorial, 2001. 519 pp. Véase nuestra reseña a esta obra en *Fortunatae* 12, 2001, p. 273. Las obras de A. López Eire en el campo de la mitología griega son muy numerosas y no nos detendremos en ello.

Lo que constituye el grueso de la obra se estructura en tres partes. La primera parte, titulada *Introducción al "mito"*, es una excelente obra póstuma debida a A. López Eire en la que se trata del concepto de mito y de las diversas interpretaciones que sobre el mito se han formulado desde la Antigüedad Clásica hasta la actualidad. En esta parte se incluyen veinte y tres apartados muy sugerentes, que citamos por su interés. Se trata de los siguientes: 1.0. Empezando por Aristóteles; 1.1. Aproximación al concepto de "mito"; 1.2. El mito como instrumento lingüístico de cohesión político-social; 1.3. La etimología de la palabra "mito"; 1.4. La evolución del concepto de "mito"; 1.5. En qué sentido decimos que el mito es lenguaje; 1.6. El mito y la Lingüística Comparada; 1.7. El mito y la enfermedad del lenguaje; 1.8. El mito y el moderno Comparativismo; 1.9. El mito indoeuropeo y su presunta "trifuncionalidad"; 1.10. El mito, el Comparativismo y la niñez de la humanidad; 1.11. Mito y primitivismo; 1.12. El mito bajo el Estructuralismo; 1.13. Los inconvenientes del Estructuralismo; 1.14. El mito es lenguaje real; 1.15. Pragmatismo contra Estructuralismo; 1.16. El mito como retazo de lenguaje pragmático y político-social; 1.17. La función político-social del mito. El testimonio de los antiguos; 1.18. ¿Para qué sirve un mito?; 1.19. Utilidades de

los mitos griegos; 1.20. Mito y política; 1.21. Mito, ritual y analogía 1.22. Mito, ritual y religión, y 1.23. La transmisión del mito.

En la segunda parte, a cargo de H. Velasco, se presenta un estudio de los relatos referentes a los dioses, en los que se incluyen la Cosmogonía y Teogonía, y cada uno de los dioses Olímpicos. En la tercera parte, debida al prof. A. López Eire, se analizan los ciclos heroicos. En esta parte el estudio de los diferentes ciclos heroicos relacionados con figuras heroicas determinadas se encuentra precedido por una serie de apartados en los que se analizan con maestría diversas cuestiones de detalle relativas al mundo heroico en general. Nos referimos, en el caso de estos últimos, a los siguientes: 3.1. El mito entre lo socio-político y lo ritual; 3.2. Dioses y héroes; 3.3. Héroes y ritual; 3.4. Héroes, mitos y rituales; 3.5. Los héroes del mito justifican y explican el ritual; 3.6. Mito, ritual y analogía; 3.7. El lenguaje analógico del mito heroico y la dramatización mimética del ritual; 3.8. El lugar de los héroes en la Mitología Griega; 3.9. Los héroes autóctonos; 3.10. Héroes autóctonos *versus* héroes descendientes de dioses; 3.11. El prestigio de los héroes descendientes de dioses olímpicos; 3.12. Los héroes civilizadores; 3.13. Los héroes y los comienzos de los tiempos históricos; 3.14. Las concentraciones de héroes y el panhelenismo; 3.15. Los mitos de los héroes y la cronología; 3.16. La cronología relativa de los mitos de los héroes; 3.17. La cronología de los héroes a través de los mitos.

Conviene destacar que en las tres partes centrales del libro se encuentran numerosas notas (2685), muy detalladas, explicativas e informativas en un amplio número de ellas. Señalemos además que los autores se atienen en su estudio a la descripción de las historias y a la información sobre su origen, su desarrollo, sus variantes y sus paralelismos. Por otra parte, hay que tener en cuenta que los relatos míticos que los autores se proponen estudiar en la presente obra se limitan a los más significativos, aquellos que —en palabras de H. Velasco (p. 12)—«muestran mejor de qué manera se integran sus mitos en la sociedad que les da el ser y les sustenta, fijándonos sobre todo en cómo cumplen esa función paradigmática y político-social que pretendíamos ilustrar en este libro, presentándola como principio, causa y componente fundamental del mito.»

La obra finaliza con una amplia *Bibliografía* (pp. 691-730), los *Índices* (pp. 731-767, Antropónimos; Autores clásicos; Dioses, héroes y otros seres míticos griegos; Índice analítico; Figuras y conceptos de otras mitologías; y Topónimos), muy útiles para el manejo de la obra, y 409 *Cuadros genealógicos* en colores (pp. 769-811), muy completos, precisos y claros, los cuales facilitan la comprensión de numerosos relatos míticos referentes a los dioses y a los héroes.

En suma, nos encontramos ante un excelente y muy útil estudio general de mitología griega, que se convertirá en una obra de referencia obligada, ya para el especialista, ya para el alumnado que desea iniciarse en el conocimiento de los relatos míticos griegos, ya para los interesados en general en este campo.

Ángel MARTÍNEZ FERNÁNDEZ
Universidad de La Laguna



Rosa-Araceli SANTIAGO ÁLVAREZ (coord.), Marta OLLER GUZMÁN (ed.), *Contacto de poblaciones y extranjería en el mundo griego antiguo. Estudio de fuentes, Faventia Supplementa 2*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, 2013, 363 pp.

El presente libro, coordinado por Rosa-Araceli Santiago Álvarez y editado por Marta Oller Guzmán, ha sido publicado como un Suplemento de la revista *Faventia (Faventia Supplementa 2)*. Esta monografía es una impecable obra colectiva que se ocupa de los testimonios textuales, tanto literarios como epigráficos, y en la medida de lo posible de las fuentes arqueológicas, sobre los contactos e interacciones entre poblaciones de diferente procedencia en el mundo griego antiguo. El estudio de esta problemática se realiza mediante un análisis diacrónico pormenorizado de las fuentes escritas, su traducción e interpretación. En este estudio se comienza por las tablillas micénicas en Lineal B de los últimos siglos del II milenio y por los poemas homéricos. El marco cronológico prioritario de los estudios incluidos en el libro se extiende hasta mediados del s. IV a.C. en el que desaparece la ciudad-estado y se implanta el Imperio de Alejandro.

Conviene señalar que en el presente libro no se pretende hacer una formulación teórica del tema, sino presentar, mediante el análisis de una selección de ejemplos, una panorámica diacrónica de la progresiva institucionalización de las relaciones con el exterior.

La monografía se inicia, tras el Sumario, con una breve «Introducción» (pp. 5-7), a cargo de la coordinadora y la editora de la misma. La obra propiamente dicha consta de 16 excelentes contribuciones, cohesionadas y complementarias, que se estructuran en cinco grandes bloques temáticos. Señalaremos las contribuciones de cada bloque y nos detendremos en las que se basan fundamentalmente en fuentes epigráficas.

En el primer bloque («I. Los primeros testimonios») se incluyen los trabajos siguientes: 1) I.1. R. A. Santiago, Contactos entre poblaciones en el mundo micénico, pp. 11-27; 2) I.2. R. A. Santiago, La polaridad «huésped/«extranjero» en los Poemas Homéricos, pp. 29-45; 3) I.3. Adrià Piñol, Hesíodo: de una hospitalidad heroica a una hospitalidad pragmática, pp. 47-56; 4) I.4.

R. A. Santiago, Esquilo, *Las suplicantes*: una «hospitalidad» plasmada en leyes, pp. 57-74; 5) I.5. M. Oller, *Xéimel Xéne* y *Xenia*: dos epiclesis mal conocidas de Afrodita, pp. 75-86.

En la aportación I.1. R. A. Santiago realiza un riguroso análisis sistemático de los testimonios deducibles de las tablillas, el cual permite vislumbrar la existencia en el mundo micénico de relaciones exteriores no sólo entre los diferentes reinos micénicos sino también con las élites del Próximo Oriente, Chipre y Egipto.

En el artículo I.5 M. Oller analiza con rigor dos pasajes literarios (Heródoto, 2.112.1-2; *Alejandra* de Licofrón, vv. 828-833) en los que se atestigua el término *Xéimel Xéne* como epiclesis de Afrodita y argumenta con acierto su posible vinculación con un tratamiento de la diosa como protectora de la hospitalidad, huéspedes y extranjeros en el Mediterráneo Oriental, sobre todo en Chipre. Se estudia además un epigrama honorífico del s. II a.C. de la ciudad arcadia de Megalópolis (*IG V 2*, 461), que permite demostrar que también en la Grecia continental Afrodita era conocida como una divinidad protectora de los extranjeros con la epiclesis *Xenia*.

En el segundo bloque, «II. Regulación legal de las relaciones exteriores y con extranjeros», se recogen los estudios: 6) II.1. R. A. Santiago, De hospitalidad a extranjería, 89-111; 7) A. Piñol, II.2. Acceso de extranjeros a bienes inmuebles: primeros testimonios (siglos VIII-V a.C.), pp. 113-145.

En el artículo II.1 R. A. Santiago, tras examinar brevemente el paso de las antiguas tradiciones de hospitalidad familiar a la institución de la *proxenia* y el título de *próxenos* y los privilegios otorgados a los *próxenos* por las ciudades, se centra en la debatida cuestión del empleo del término *próxenos* con el significado inusual de «testigo». Un análisis pormenorizado de los usos homéricos del término *mártyros* «testigo» lleva a la conclusión de que el significado de este término se amplía ya en Homero con las connotaciones de «custodio», «protector» (pp. 99-100). A continuación la autora examina dos de los casos más tempranos en los que el término *próxenos* se emplea con el significado de «testigo» en lugar de *mártyros* (*SEG 22*, 336, Olimpia, ca. 550-500 a.C.; *IG XIV 636*, Petelia, s. V a.C.), en los que se reflejaría la ambivalencia semántica de *mártyros* ates-





tiguada ya en la épica. El significado originario de *próxenos* aparece en algunas inscripciones muy tempranas (CEG 143, Corcira, 625-600 a.C., epigrama funerario; *JG I*³ 110, Atenas, 408-407 a.C., decreto de proxenía), anteriores o simultáneas a sus usos como «testigo», analizadas por R. A. Santiago. Se examina además el testimonio más antiguo de la institución de la proxenía, un epigrama funerario de Atenas (*JG I*³ 1154, ca. 460-450 a.C.). La sinonimia entre el término *márturos* y *próxenos* debió de producirse, a juicio de la autora (pp. 107-108), en el proceso de institucionalización política de las relaciones exteriores, cuando surgen nuevos términos más técnicos como el término posthomérico *próxenos*.

En el artículo II.2 A. Piñol recoge y analiza los testimonios literarios y epigráficos de época arcaica y comienzos de época clásica sobre el acceso a la propiedad inmueble por parte de extranjeros.

En tercer lugar («III. Contacto de poblaciones en el ámbito colonial») se agrupan las aportaciones: 8) III.1. R. A. Santiago, Un ejemplo de paralelismo político, religioso y jurídico entre metrópolis y colonia: Teos y Abdera, pp. 149-168; 9) III.2. A. Piñol, Halicarnaso y Salmacis. Historia de una comunidad greco-caria, pp. 169-185; 10) III.3. M. Oller, Griegos e indígenas en *Empóron* (siglos VI-IV a.C.): un estado de la cuestión, pp. 187-202.

En el artículo III.1 R. A. Santiago estudia la relación entre metrópolis y colonia en el mundo griego y las relaciones de las colonias griegas con las poblaciones indígenas de los territorios en los que se establecían. Para ello se centra en el caso de Teos y de su colonia tracia Abdera y se basa fundamentalmente en los testimonios de dos inscripciones de Teos que contienen auténticos códigos legales que se presentan como imprecaciones públicas (Teos 261 McCabe, ca. 475 a.C. y Teos 262 McCabe, ca. 480-450 a.C.).

En el trabajo III.2 A. Piñol, basándose en el análisis riguroso de dos inscripciones de Halicarnaso (*Syll.*³ 45, la inscripción de Lígdamis, 475-450 a.C. y *Syll.*³ 46, 425-350 a.C.), estudia la relación territorial y política en el s. V a.C. entre Halicarnaso y la vecina Salmacis. El autor concluye con acierto que «los datos arqueológicos y epigráficos disponibles sugieren que, a efectos étnicos, tanto Halicarnaso como Salmacis constituirían

en el siglo V sendas comunidades mixtas en las que el elemento griego e indígena, los principales pero no los únicos, se hallaban profundamente imbricados» (p. 185).

En el artículo III.3 M. Oller analiza, basándose en fuentes literarias y epigráficas, el estado actual de los conocimientos sobre las relaciones greco-indígenas en la colonia griega de Empóron. Para ello se centra en el estudio del comercio como marco de integración de griegos e indígenas en el área emporitana, en la ocupación del territorio y en la definición de su estatuto político y jurídico.

En el cuarto apartado («IV. El tráfico comercial y su problemática») de libro se incluyen los trabajos siguientes: 11) IV.1. R. A. Santiago, Comercio profesional: infraestructura personal y operacional. Repaso del léxico y selección de inscripciones, pp. 205-231; 12) IV.2. R. A. Santiago, La inseguridad en el tráfico comercial. Políticas públicas para asegurar y fomentar el comercio exterior. Templos y comercio, pp. 233-266; 13) IV.3. Miguel Gardeñes, IV.3. El marco jurídico del tráfico comercial en la antigua Grecia: un intento de síntesis, 267-283.

En la aportación IV.1. R. A. Santiago revisa y comenta detalladamente con rigor dos cartas sobre plomo de Ampurias y la transacción procedente de Pech Maho, con referencias a cartas comerciales del Ponto. En este trabajo los documentos de Ampurias están acompañados de fotografías de las inscripciones de una muy alta calidad tipográfica, las cuales facilitan la comprobación de la acertada lectura de los textos ofrecida por la autora.

En el trabajo IV.2. la autora estudia la inseguridad en el comercio griego por mar, las medidas de protección adoptadas por las *póleis* para evitar que las prácticas de piratería y de apoderamientos de mercancías afectasen a los puertos comerciales y las concesiones de privilegios a grupos de comerciantes establecidos, o visitantes por motivos comerciales, en territorios distintos al suyo de origen. En su estudio R. A. Santiago analiza rigurosa y detalladamente los interesantes testimonios del libro II de Heródoto y una serie de documentos epigráficos (la conocida carta de Berezan, *IGDOP* 23, 550/500 a.C.; otra de reciente publicación de Olbia, *SEG* 48, 1012; dos inscripciones atenienses, *IG II*² 337, 333/332 a.C.

e IG II² 1283, 261/260 a.C.; y otra de Tracia encontrada recientemente en Bulgaria, *IGBulg* V 5557, post 359 a.C.).

En último lugar («V. Los testimonios de la epigrafía funeraria») se recogen las contribuciones: 14) v.1. Anna Ginestí, *Próxenos, métoikos, isotelés*. La integración de extranjeros en Atenas, pp. 287-302; 15) v.2. A. Ginestí, Las profesiones de los metecos en el texto y en la imagen, pp. 303-317; 16) v.3. A. Ginestí, Mujeres extranjeras en los epitafios atenienses, pp. 319-337. En el trabajo v.1 la autora se basa en una selección de las inscripciones funerarias atenienses más significativas en lo que se refiere a la integración de extranjeros en la *polis*. En la aportación v.2 A. Ginestí estudia con rigor, a través del análisis de los textos y la iconografía de los monumentos funerarios atenienses, los ejercicios ejercidos por los metecos en Atenas. En el trabajo v.3 se analizan las inscripciones funerarias atenienses referentes a mujeres extranjeras como fuente para estudiar su estatuto jurídico-social en los siglos

v y iv a.C. Conviene destacar en los estudios v.2 y v.3 la utilización de no pocas fotografías de inscripciones de alta calidad tipográfica.

El libro finaliza con un apartado de «Abreviaturas» (pp. 339-341) y otro de «Referencias bibliográficas» (pp. 343-363).

En definitiva, esta impecable monografía resulta sumamente útil no sólo a los helenistas sino también a los historiadores, juristas y politólogos, y a cualquier persona interesada en la sociedad e instituciones del mundo griego antiguo, como los autores se habían propuesto (p. 7). Dado el pormenorizado y riguroso análisis que se hace de las numerosas fuentes epigráficas en las que este estudio se basa fundamentalmente, la presente publicación constituye además una magnífica aportación en el campo de la epigrafía griega donde se presenta como una obra de consulta obligada sumamente útil.

Ángel MARTÍNEZ FERNÁNDEZ
Universidad de La Laguna



Manuel Cerezo Magán, *La salud según Galeno. Estudio introductorio, traducción, notas, bibliografía y análisis terminológico sobre la salud y la enfermedad*, Ediciones de la Universidad de Lérida, Lérida, 2015, 393 pp. .

El título del tratado que reseñamos se titula en la portada (interior) *La salud según Galeno, de acuerdo con su obra Sobre cómo hay que proteger la salud y un epílogo sobre la salud y la enfermedad en la terminología galénica*. A veces resulta difícil traducir no sólo los contenidos de un tratado médico, sino también los títulos, lo que, en principio, no debiera ser complicado.

En este caso la obra de Galeno, traducida por primera vez al español por Manuel Cerezo Magán, sí parece tener alguna dificultad. Si atendemos a la traducción latina que nos ha llegado, como hace el autor (p. 7), *De sanitate tuenda*, habríamos de traducir «Acerca de la conservación de la salud», pero hemos de atender primero al título griego que anuncia el texto: Γαληνοῦ ὑγιεινῶν λόγος Α, que es, en realidad, el título del primer libro, de los seis de que consta el tratado. Ese título no puede ser evidentemente el del tratado completo; podríamos suponer, respetando el título de cada uno de esos seis libros, que el título del tratado fuera Γαληνοῦ ὑγιεινῶν ἕξ λόγοι, *Seis libros de temas sanitarios de Galeno* (o *Seis libros de Higiene de Galeno*), dado que cada uno de los seis libros va titulado sucesivamente Γαληνοῦ ὑγιεινῶν λόγος Α, Β, Γ, Δ, Ε y Ζ, es decir: «Capítulo primero de temas sanitarios de Galeno», «Capítulo segundo de temas sanitarios de Galeno», etc., pero no hay un título general del libro completo, o, al menos, parece que no nos ha llegado ese título original que Galeno dio a este tratado.

Disponemos, sin embargo, de dos pasajes que nos pueden ayudar a recomponer ese posible título del tratado. El primer pasaje se encuentra en el primer párrafo del mismo tratado, en el que Galeno se refiere a la «salud» en tres ocasiones con un sustantivo y en una cuarta con un adjetivo. Con el sustantivo tenemos las siguientes frases:

- con el sustantivo ὑγεία aparece dos veces y con la variante ὑγεία, una vez; los ejemplos son :
 - πρότερόν ἐστιν ὑγεία νόσου. (Kühn VI.1, lín. 7): «la salud es antes [primero] que la enfermedad»;

- ὅποια τίς ἐστί διάθεσις τοῦ σώματος, ἢν ὑγείαν ὀνομάζομεν (Kühn, VI. 2, lín. 2-3): «cuál es el estado [disposición] del cuerpo, al que denominamos ‘salud’»;
- ὥστε καὶ ὅστις ἂν ἰκανὸς ᾖ φυλάττειν ταῦτα, φύλαξ οὗτος ἀγαθὸς ὑγείας ἔσται. (Kühn, VI. 2, lín. 11-12). «De manera que cualquiera que sea capaz de cuidar esto, ése será un buen cuidador de la salud»;

Según los tres primeros fragmentos, el libro podría haber sido titulado *Περὶ τῆς ὑγείας*, *Sobre la salud*, *Sobre la higiene* o simplemente *Ἑγείας*, *Higiene*, idea seguida en su traducción inglesa por R. M. Green, quien la tituló *Galen's Hygiene*. El problema en español es que el término ‘higiene’ tiene un significado más amplio que el que tenía en griego, pues no sólo se refiere a la conservación de la salud del hombre o de los seres vivos, sino también a la conservación y limpieza de espacios y de ámbitos abstractos.

Por otro lado, si atendemos a la voz ὑγιεινός, adjetivo, la encontramos en dos ocasiones en sendas obras; una, en la que estamos reseñando sobre la salud en Galeno, y otra, en *Sobre el orden de mis propios libros*. En la obra que reseñamos dice:

- δύο ἐστὸν τὰ πρῶτά τε καὶ μέγιστα μέρη: καλεῖται δὲ τὸ μὲν ἕτερον αὐτῶν ὑγιεινόν, τὸ δὲ ἕτερον θεραπευτικόν... (Kühn VI.1, lín. 4): «son dos las partes primeras y más importantes: una de ellas se llama ‘higiénica’ (o ‘sanitaria’), la otra, ‘terapéutica’».

Galeno consideraba que todos sus libros sobre el cuerpo humano constituían una unidad, una magna obra única, divisible en partes; en una primera división separaba los escritos relativos a la salud de los escritos relativos a la curación. Y en este primer nivel consideraba preferentes o primeros los escritos relativos a la salud, porque son los primeros por la lógica y en el tiempo: el cuerpo está sano al principio, después puede enfermar o no. En la obra relativa a la salud que reseñamos, comprobamos que con el adjetivo ὑγιεινός califica esa primera parte de su magna obra sobre el cuerpo humano. Según esta frase el tratado se podría titular *Περὶ τῆς ὑγιεινῆς μεθόδου πραγματεία*, o bien *Γαληνοῦ τῆς ὑγιεινῆς μεθόδου*

πραγματεία, en paralelo con la segunda parte que denomina 'terapéutica': *Περὶ τῆς θεραπευτικῆς μεθόδου ὁ Γαληνοῦ τῆς θεραπευτικῆς μεθόδου πραγματεία*.

El segundo pasaje al que nos hemos referido contiene el adjetivo ὑγιεινός (sano, higiénico) en una expresión utilizada por Galeno para denominar un grupo de obras que menciona en *Sobre el orden de mis propios libros*, II.13 (cito por la edición de V. Boudon, *Galien. I*. París, Les Belles Lettres, p. 94, lín. 12-13):

• ἐπεὶ τοὶ καὶ τούτων ἡ δύναμις ἐν τῇ τῶν ὑγιεινῶν πραγματεία περιέχεται. «... y puesto que la facultad de estos [medicamentos] está contenida en *el Tratado de los temas sanitarios [higiénicos]*».

La expresión ἐν τῇ [τῶν ὑγιεινῶν] πραγματεία, es una fórmula frecuente en las citas de Galeno de sus propias obras. Si citara por su título diría *Περὶ τῆς τῶν ὑγιεινῶν πραγματείας*. Cualquiera de las opciones apuntadas habría sido válida como título, pero la realidad es que el auténtico título que Galeno puso a esta obra no se ha conservado.

Por su parte, el traductor ha incorporado un título a cada uno de los seis libros que componen este tratado médico y ha hecho un breve resumen de cada uno de sus capítulos, cuyo número por libro es el siguiente: 15, 12, 13, 11, 12 y 15. Estas incorporaciones tienen el fin de facilitar la lectura. Las notas a pie de página van numeradas por cada libro y el texto griego aparece transcrito en caracteres latinos con alguna variante en la transcripción adoptada. Por ejemplo, la χ es transcrita por *kh*, no por *ch*, mantiene la g- nasal ante gutural: ὄγκος, se transcribe *ogkos* y aclara que mantiene la doble -l- para -λλ- con la aclaración de que ha de ser leída como una -l- geminada, tipo: il-le para *ille*.

En cuanto a la bibliografía está bastante completa en lo que se refiere al tratado traducido y a Galeno en general. Tal vez se podría haber completado algo más con algunos comentarios

y estudios que son relativos a este texto, como la edición de Konrad Koch (*Corpus Medicorum Graecorum* v. 4.2, 1-198; Leipzig-Berlín 1923), y el estudio y traducción de Erich Beintker – Wilhelm Kahlenberg (*Werke des Galenos*. Bd. 1-2: *Galens Gesundheitslehre*, Buch 1-6. Stuttgart 1939-1941).

Tras la traducción anotada, Cerezo Magán ha añadido un Epílogo sobre la salud y la enfermedad, en el que, tras una breve explicación introductoria, ofrece una relación de términos galénicos clasificados por orden alfabético en diecisiete grupos: enfermedades, fiebres, humores, facultades, pneumas, fármacos, material médico y quirúrgico, terapias, plantas medicinales, minerales, animales, objetos y lugares, juegos, oficios, edades y partes corporales.

El traductor completa con esta traducción de textos sobre la conservación de la salud la labor difícil y extensa, en la que ha vertido al español el amplio tratado *Sobre la utilidad de las partes del cuerpo humano* (2009) y las dos ediciones galénicas de la terapéutica: *Sobre el método terapéutico, a Glaucón* (en dos libros) y *Sobre el método terapéutico* (en catorce libros).

La traducción completa de la obra de Galeno a una lengua moderna está lejos de alcanzarse, pero en las últimas décadas se han dado pasos firmes en este empeño; factores económicos y políticos podrían demorar o interrumpir el buen ritmo que se ha logrado en algunos países como sucede con las traducciones inglesas (Reino Unido y USA), francesas, alemanas, italianas y españolas. Las traducciones de Cerezo Magán contribuyen a que puedan conocer la obra de Galeno numerosos lectores que no han tenido la oportunidad de aprender griego clásico y hacen posible a algunos médicos interesados por la historia de su disciplina conocer el estado en que ésta se encontraba hace dieciocho siglos.

Luis Miguel PINO CAMPOS
Universidad de La Laguna

Juan Antonio LÓPEZ FÉREZ, *Mitos en las obras conservadas de Eurípides. Guía para la lectura del trágico*, Ediciones Clásicas; colección: Estudios de Filología Griega (EFG), vol. 13, Madrid, 2014, 251 pp.

La obra de Eurípides ha sido estudiada por el autor del libro en varias ocasiones, desde perspectivas distintas y con propósitos diferentes; su amplia bibliografía se puede consultar en páginas 197-221.

Hablar de tragedia griega y mito es señalar dos realidades unidas inexorablemente desde el momento en el que aquélla nació, a finales del siglo VI a. C., hasta que se desvaneció con el fin de la democracia ateniense a fines del siglo V a. C. Por tanto, las obras conservadas de Esquilo, Sófocles y Eurípides, por referirnos sólo a los tres clásicos, están constituidas siempre en torno a un mito; lo comprobamos en las siete obras conservadas de Esquilo: *Los persas*, Jerjes ofende a los dioses con su puente de barcas sobre el mar; en *Los siete contra Tebas*, la familia de Edipo; en *Las suplicantes*, las hijas de Dánao, descendiente de Zeus; en la *Orestíada* (*Agamenón*, *Las Coéforas*, *Las Euménides*), los descendientes del legendario Pélope; y en *Prometeo encadenado*, un titán, amigo de los mortales; se comprueba también en Sófocles: *Edipo rey*, *Edipo en Colono* y *Antígona* tratan los episodios de la familia de Edipo; en *Áyax*, hijo de Telamón, se narra un episodio de la guerra de Troya; en *Traquinias*, el mito de Heracles; en *Electra*, el mito de Agamenón, nieto de Pélope; en *Filocetes*, hijo del rey Peante de Tesalia, otro episodio de la guerra de Troya. Y lo mismo cabe decir de Eurípides: sus dieciocho obras conservadas llevan nombres de personajes que se presentan ya mitificados por la tradición (*Alceste*, *Medea*, *Hipólito*, *Andrómaca*, *Hécuba*, *Electra*, *Heracles*, *Ifigenia —entre los tauros* y en *Áulide—*, *Helena*, *Ión*, *Orestes*, *Cíclope*), o gentilicios con clara significación mítica: *Troyanas* y *Fenicias* —mujeres respectivamente vinculadas a Príamo y al antepasado Cadmo nacido en Fenicia—, o bien, grupos de mujeres igualmente mitificadas por su función (*Bacantes*) o por la persona a la que suplican (*Suplicantes* a Teseo).

El libro hace, en primer lugar, una breve descripción de la figura histórica de Eurípides y una semblanza comparativa con Esquilo; indica el

origen mítico de sus relatos y la caracterización más actualizada de sus personajes; a pesar del sentido trágico de sus obras, en ocho ocasiones ofrece un final no trágico, lo que no es habitual en el ámbito de la tragedia, e incluye falsas pistas que inducen a desenlaces que después no se producen. Igualmente se comenta el amplio conocimiento que Eurípides tenía del Ciclo troyano (*Cantos ciprios*, *Etiópida*, *Pequeña Iliada*, *Saco de Troya*, Ἰλίου πέρσις, *Regresos*, *Nòστοι*, *Telegonía*) y sus características compositivas: elementos fantásticos y novelescos, metamorfosis, viajes mágicos, amores divinos y humanos; visión pesimista concretada en el lamento por el exterminio, la cautividad, el hambre y la miseria.

El autor ha seguido un mismo esquema a la hora de comentar cada obra: a) presentación de la obra, contenido y precedentes literarios; b) mitos y nombres míticos; c) conclusiones. En la exposición ha seguido un orden cronológico, empezando por las más antiguas según las fechas de representación de las obras conservadas. En el caso de que haya habido más de una versión de una misma obra, se ha tenido en cuenta la fecha de la versión conservada y se han comentado entonces las otras versiones anteriores o posteriores de las que se tiene noticias.

Sinteticemos a modo de ejemplo la primera tragedia, *Alceste*, de la que se dice en el primer apartado (a) que fue representada en el 438 a. C., ocupaba el cuarto lugar de la tetralogía eurípidea tras *Los Cretenses*, *Almeón en Psófide* y *Télefo*; a la heroína había aludido anteriormente Hesíodo en el *Catálogo de las mujeres* (o *Eeas*, fr. 37.20) y Frínico en una tragedia denominada con el mismo nombre (*Alceste* fr. 1c-2), en la que la Muerte (Θάνατος) aparecería armada con una espada y cortaría un rizo del cabello de la protagonista. En Eurípides Θάνατος es un sacerdote que corta unos cabellos de la protagonista en un rito sacrificial para consagrarla a las divinidades infernales. El origen del mito parece ser tesalio, donde tendría gran importancia el culto ctónico en honor de la diosa Deméter, con ritos dedicados a los cambios de estaciones del año, cosechas, muerte y resurrección. Algunos comentaristas han interpretado que Alceste y su esposo Admeto serían primitivamente dos divinidades infernales para-



lelas a Perséfone y Hades respectivamente. Cinco siglos después (Pseudo-) Apolodoro (*Biblioteca* 1.9.15; 3.10.3-4) añade nuevos episodios al mito, como el del regreso de Alcestit al mundo de los vivos por intervención de Perséfone o porque Heracles había vencido a Hades, cuando aquél, queriendo compensar a Admeto por su hospitalidad, rescató a esposa Alcestit, ya muerta, de la sede infernal, y se la entregó.

En el apartado b) López Férez resume el contenido de la tragedia y recuerda que es Apolo el dios que pronuncia el prólogo, en el que explica que durante un año ha servido en el palacio de Admeto por un castigo que Zeus le había impuesto por haber dado muerte a los Cíclopes uranios (hijos de Urano y Gea; diferentes de los cíclopes de la *Odisea*). En efecto, Zeus había fulminado con un rayo a Asclepio, hijo de Apolo, por haber resucitado a un muerto; en venganza, Apolo aniquiló a los cíclopes uranios; Zeus humilló a Apolo convirtiéndolo durante un año en criado del rey de Feras, Admeto. Durante este año Apolo favoreció la boda de su amo Admeto con Alcestit, pero Admeto olvidó ofrecer sacrificios a Ártemis y fue condenado a muerte; las Moiras aceptaron que otra persona muriese en lugar de Admeto, pero sólo Alcestit se ofreció a ello. Admirado Hércules por esa decisión generosa de la esposa de Admeto, se compromete a recuperar a Alcestit de las manos de *Thánatos* o de las divinidades del Infierno (Hades y Perséfone); tras lograrlo, se la entrega a Admeto, quien habrá de esperar tres días de purificación para que Alcestit vuelva a la vida.

Ya en el apartado c) López Férez comenta la servidumbre de un dios, Apolo, en la casa de un mortal, Admeto, y la salvación que la divinidad le procura por haberlo acogido dándole alojamiento y trabajo; son populares la abnegación de una esposa, Alcestit, y su salvación de la muerte por obra de un héroe, la convivencia de un dios con un mortal, sin que éste sepa la identidad verdadera de aquél.

Concluye López Férez que este mito contiene una ironía, pues Admeto incumple la promesa hecha a su esposa Alcestit de serle fiel tras su muerte; en efecto, Admeto aceptará la mujer que Hércules le entrega, pero no está seguro de que sea su propia esposa "resucitada". Y es que la decisión de Admeto

se justificaría por el respeto a la hospitalidad con Heracles más que por la fidelidad prometida a su esposa, de tal manera que Admeto obraría hospitalariamente en tres ocasiones: al acoger a Apolo, al acoger a Heracles y al acoger a la nueva mujer (su esposa muerta y rescatada del Hades).

Como hemos indicado al principio, este esquema expositivo se repite con las dieciocho obras conservadas de Eurípides. Un capítulo de conclusiones nos presenta un panorama de sus obras cuyo contenido va de la interpretación mítica de las tragedias iniciales al planteamiento de problemas humanos, de responsabilidad por las acciones y de consecuencias de las faltas cometidas; evoluciona desde el cultivo de los motivos homéricos más conocidos hacia motivos más raros como las bodas de Tetis. Eurípides usa el mito, como cabía esperar, según sus personales conveniencias, adaptando sus historias, ocultando algunos detalles molestos o añadiendo algunos episodios. Mientras en sus primeras obras Eurípides ofrece una visión alegre sobre los héroes del conflicto troyano, en su madurez presenta una visión más pacifista, influido, sin duda, por las catástrofes vividas durante la guerra del Peloponeso. Igualmente Eurípides evoluciona en sus obras hasta situar en el centro de cada tragedia no ya la voluntad divina de la épica, sino la responsabilidad humana. Por otro lado, el papel de los coros en las obras de Eurípides representa una continuidad de la tradición mítica al modo como se observa en la épica y en la lírica, lo que contrastará con el comportamiento más humano de los personajes, quienes presentados como héroes, sienten de manera más cercana a los hombres. Serán los mitos en Eurípides unos modelos que ayudarán al hombre a abstenerse del mal y permitirán a los protagonistas tomar decisiones heroicas.

El libro se completa con una bibliografía clasificada en dos partes con cuatro apartados: general: libros, artículos y capítulos de libros, e instrumentos bibliográficos básicos; y por obras: bibliografía específica de cada obra de Eurípides. Cinco índices cierran el libro: pasajes de autores clásicos, autores y obras, términos notables, transcripción de vocablos y expresiones, y nombres mitológicos.

Si la interpretación y comentario de López Férez es una notable contribución al mejor cono-



cimiento del tragediógrafo ateniense y de su obra, las notas a pie de página (1393), la bibliografía clasificada y los índices enriquecen en gran manera la percepción de su contenido, muy valioso para

los interesados en los mitos y en el teatro clásico, y muy útil para profesores y estudiantes.

Luis Miguel PINO CAMPOS
Universidad de La Laguna



Mónica María MARTÍNEZ SARIEGO, *Horacio en Alberto Lista. La impronta horaciana en el corpus teórico y en la obra de Alberto Lista*, Ediciones Alfaro, Sevilla, 2014, 184 pp.

La doctora Martínez Sariego, profesora de Literatura en la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, publica un estudio sobre Alberto Lista (Sevilla 1775-1848) y sus fundamentos horacianos, que viene avalado en sus diferentes aspectos por especialistas en Filología Latina como Antonio María Martín Rodríguez, Gabriel Laguna Mariscal y María Luisa Arribas Hernández, y en Literatura como Antonio Chicharro Chamorro de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada y Victoria Galván González de Literatura Española. A la introducción siguen tres capítulos, conclusiones, amplia bibliografía y un apéndice con algunos textos del autor estudiado, cuya lectura se facilita por la dificultad de su acceso.

La "Introducción" está dedicada a delimitar el objetivo de este libro y a sintetizar los principales datos biográficos de Alberto Lista, catedrático de Retórica y Poética, que reconocía su admiración y seguimiento del poeta y preceptista latino Horacio, cuya influencia en la parte teórica y asimilación concreta en su propia obra analiza.

Como ha sucedido con otros autores anteriores y posteriores, Alberto Lista se distinguió por ser un destacado estudiante en ciencias y en letras, como lo demuestran sus primeras clases como profesor de Matemáticas y de Humanidades. Con doce años ingresó en la universidad de Sevilla para estudiar la carrera eclesiástica y con trece años pudo sustituir en la Sociedad de Amigos del País de su ciudad natal al profesor de Matemáticas. Obtuvo los títulos de Bachiller en Filosofía y en Teología en 1789 y 1795 respectivamente; en 1804 fue ordenado sacerdote y en 1807 ocupó la cátedra interina de Retórica en la universidad hispalense hasta 1808 por la ocupación francesa. Ejerció primero como periodista patriota y luego, tras la ocupación, colaboró con las nuevas autoridades. Acusado de afrancesado, se exilió en Francia hasta 1817, cuando pudo regresar e instalarse en Madrid, donde fundaría con Miñano y Hermosilla los periódicos *El Censor* (1820-1822) y *El Imparcial* (1821-1822). En 1820 creó el Colegio Libre de San Mateo de ense-

ñanzas medias e ideología liberal; para los alumnos de este centro publicó dos libros: *Colección de trozos escogidos de los mejores hablistas castellanos* (1821) y *Elementos de Matemáticas puras y mixtas* (1822-1825). Tras el trienio liberal, tuvo que exiliarse y se instaló en Bayona, donde colaboró en la *Gaceta de Bayona*. En este periódico publicó algunos textos cercanos al Romanticismo. Pudo regresar a España en 1827 y trabajó como redactor de *La Estafeta de San Sebastián*; fue nombrado miembro de las Academias de la Lengua (1833) y de la Historia (1847). Desde 1833 vive de nuevo en Madrid, donde dirige hasta 1837 la *Gaceta de Madrid*, pronuncia conferencias de literatura en el Ateneo y da clases de Matemáticas en la universidad Central desde 1837. En 1838 marchó a Cádiz donde fue primer gerente y profesor del Colegio San Felipe Neri, en el que pronunció el *Discurso* de inauguración el 20-04-1838; luego pasó a Sevilla para dirigir la Academia de Buenas Letras, ser profesor en la Universidad y canónigo en la catedral de Sevilla hasta su fallecimiento el 05-10-1848.

Su actividad, por tanto, se distribuía entre el sacerdocio, la docencia, la traducción, la edición de libros y la política. Buen conocedor de los clásicos latinos y españoles, su obra se enmarca en el tránsito del Neoclasicismo y el Romanticismo.

La autora ha aplicado en el análisis del preceptismo horaciano de Lista la crítica comparada según el procedimiento descrito en 1981 por M. Schmeling (*Vergleichende Literaturwissenschaft. Theorie und Praxis*) y según el paradigma "Wechsel" (A en B) de H. R. Jauss (1982: *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics, y Toward an Aesthetics of Reception*).

El *corpus* estudiado es el constituido por los *Artículos críticos y literarios* (1840), reeditados como *Ensayos literarios y críticos* (1844), que se contrastan con las publicaciones anteriores contenidas en las *Lecciones de literatura española para el uso de la clase de Elocuencia y Literatura del Ateneo* (1822) y las *Lecciones de literatura española en el Ateneo* (1836). Son quince odas de Lista las que se comparan con odas horacianas (modelo o hipotexto) y se trata de comprobar el aprovechamiento del material clásico, su aclimatación y su adaptación.

Siguiendo la interpretación de H. Juretschke de 1977 la obra de Lista se puede dividir en cuatro



partes: textos de 1797-1808, textos de 1820-1822, textos de 1828-1832 y textos de 1835-1840.

Entre los aspectos analizados por Martínez Sariego cabe destacar el hecho de que a lo largo del siglo XVIII se generaría un modelo de tradición clásica que unificaba la latinidad de Cicerón, Horacio, Quintiliano y Escalígero capaz de sustituir, en la línea de Lessing y Schlegel, algunas ideas aristotélicas sobre Retórica y Poética, con el fin de incorporar más subjetivismo y emoción (Abbé du Bos y E. Burke) a la composición poética; ello se resumiría en los términos latinos: *docere, delectare y movere*. Esta tendencia le llegaría a Alberto Lista por inspiración en H. Blair, Condillac y Destutt Tracy.

Su análisis continúa con la descripción del horacianismo de Lista, sus *Topica* horaciana menor (verosimilitud, decoro, imitación, sensibilidad) y mayor (según correlación triple: *ars/ingenium, docere/delectare, res/verba*).

El capítulo tercero está dedicado a las traducciones e imitaciones de Horacio en Lista, ofreciendo un recorrido por los poemas de Lista seleccionados. En el siguiente capítulo aborda las formas de traducción e imitación mediante la adaptación, la aclimatación métrica, y concluye con comentarios sobre transcontextualizaciones culturales manifestadas en lo histórico-geográfico y lo ético-moral, para cerrar este análisis con una conclusión sobre la equivalencia de un modelo respecto al otro.

Un breve capítulo de conclusiones, una bibliografía clasificada en dos apartados y el apéndice con los textos cierra este denso estudio sobre una parte de la obra de Alberto Lista que ayuda no sólo a entender la obra del clérigo sevillano sino también al poeta clásico al que trató de imitar, es decir, a Horacio.

Luis Miguel Pino Campos
Universidad de La Laguna



María Asunción SÁNCHEZ MANZANO (ed.), *Retórica: Fundamentos del estilo narrativo en la novela romántica*, Berlín: Logos Verlag, 2015, 293 pp.

Fruto de una larga trayectoria de trabajo e investigación en retórica, la doctora María Asunción Sánchez Manzano nos sorprende con un nuevo trabajo que aborda, desde distintas perspectivas, la influencia de la retórica clásica en la narrativa romántica. La obra recoge once artículos sobre la pervivencia y evolución de esta disciplina en la técnica del discurso novelístico, a lo largo de los cuales se analizan distintas obras representativas de la literatura española, alemana, francesa e inglesa que abarcan el período comprendido entre la Ilustración y el Romanticismo.

Encabeza la obra un Índice de contenidos (pp. 7-8) y un Índice de autores (pp. 11-12), dispuestos por orden de aparición, así como un resumen detallado de cada una de las contribuciones (pp. 13-20), lo que resulta de gran utilidad.

El estudio preliminar, a modo de *Presentación* (pp. 21-23), denota un notable esfuerzo de síntesis por parte de la editora, quien nos muestra la trascendencia pública del cultivo de los procedimientos de expresión acuñados por la tradición retórica en la narrativa literaria.

La influencia ejercida por los manuales clásicos se explica en un primer capítulo titulado «Retórica y narrativa. La aportación de los tratados escritos en latín (1650 - 1800)» (pp. 25-55), donde la misma autora pone de manifiesto el cambio que en temática y estilo experimentan los tratados en respuesta a las nuevas necesidades expresivas de la sociedad europea en avance. Vemos que la nueva retórica romántica se sustenta principalmente en una búsqueda de las mejores formas de expresión, produciéndose un avance significativo de la literatura a partir de los contenidos vinculados a la retórica.

El segundo capítulo, titulado «El discurso oral: estrategias para su eficacia comunicativa en los siglos XVII y XVIII» (pp. 57-70), a cargo de María del Carmen Ruiz de la Cierva, está dedicado al estudio de los procedimientos retóricos en función de su utilidad en la relación entre el orador y su auditorio. En una sociedad en la que era necesario hablar bien y escribir bien, la selección de figuras retóricas, como mecanismos claves en el

discurso oral, abre una vía factible para afianzar la enseñanza de la expresión oral y escrita, pues, como afirma la autora en otro de sus trabajos, la retórica sirve «de punto de unión entre el lenguaje habitual de la conversación y el uso artístico de la lengua» («Influencia del discurso retórico en el auditorio», *Anales de mecánica y electricidad*, 78, 2, 2001 (pp. 50-57) p. 50).

En «El discurso narrativo desde la perspectiva de una retórica argumentativa» (pp. 71-87), Paula Olmos Gómez trata sobre la integración del recurso argumentativo-persuasivo en la novela romántica, destacando la importancia de la práctica retórica no sólo como forma elegante y cuidada de expresión, sino también como ciencia de la argumentación. Vemos cómo la función de las artes del lenguaje cambia tanto en su proyección como en su finalidad práctica, persiguiendo ante todo la verosimilitud y, a través de ésta, la persuasión.

El capítulo titulado «El lenguaje como máscara retórica en *Les Liaisons dangereuses* de Choderlos de Laclos», de José Manuel Trabado Cabado (pp. 89-106), se centra en el análisis del valor y la funcionalidad del discurso epistolar como mecanismo retórico, mostrando su importancia en la estructura de la novela y en la naturaleza de los personajes como medio para relacionarse afectivamente. La forma epistolar daba un tinte de verosimilitud novelesca, poniendo de relieve los sentimientos y costumbres del ser humano, y acortando la distancia entre la emoción y su expresión.

En «*Der Geisterseher* de Schiller: retórica y construcción romántica» (pp. 107-120), de Francisco Manuel Mariño Gómez, asistimos a una transformación de la retórica en el Romanticismo. La temática novelesca pone de relieve el carácter innovador de la materia gótica como transgresión de la tradición narrativa anterior y su carácter fragmentario en oposición al pensamiento sistemático, lo que supondrá una desvalorización de la retórica como disciplina.

Un análisis detallado de la obra más representativa del Romanticismo alemán constituye el sexto capítulo, «*Undine* de F. de la Motte Fouqué, y los tópicos del romanticismo alemán» (pp. 121-144), de María Belén Pérez de la Fuente, novela corta de trasfondo moral y religioso, cuyos elementos se configuran en función de la estética romántica que inspiraría a los grandes auto-



res del género terrorífico. En *Undine* los acontecimientos extraordinarios encuentran su explicación en la aceptación del paradigma de lo maravilloso sin que al lector se le planteen dudas con respecto a la verosimilitud de lo relatado.

En «Roma y la evocación reparadora de la Antigüedad en *The Last Man* de Mary Shelley» (pp. 145-164), María Teresa Muñoz García de Iturrospe, analiza la obra de Shelley, que, cuestionando los ideales políticos del Romanticismo, y con el pasado como fuente y protagonista, vuelve a un clasicismo que añora la civilización grecolatina a través del protagonista de la obra, en un relato de soledad y supervivencia, que es, a la vez, un relato de admiración por la Antigüedad y sus modelos.

En «Libertad sin moral: José Marchena y la elocuencia» (pp. 165-198), Francisco Arenas-Dolz destaca el compromiso social y político de Marchena en defensa de la libertad y de los valores democráticos, quien, comprometido con la tradición retórica del humanismo cívico, defiende en sus *Lecciones de filosofía moral y elocuencia* (1820) una concepción práctica de la retórica vinculada a las ciencias morales y políticas.

En «Ideología y Retórica en la novela popular romántica y en la naturalista. La erística de Ayguals de Izco a Blasco Ibáñez» (pp. 199-244) de María Ángeles Varela Olea, se analiza la novela como eficaz medio de propaganda de masas y como producto comercial. Los españoles Ayguals de Izco y Blasco Ibáñez desarrollan una ideología populista mediante la recreación de acontecimientos históricos y adulación del populacho, siendo su mayor logro convertir la propaganda política en un gran éxito de ventas. Ambos escritores constituyen un ejemplo «de la magnitud del impacto social, histórico, político y religioso de la literatura popular» (p. 240), que —como afirma la autora en otro de sus trabajos— «provocará la transformación de la retórica en sofística y erística» («De la retórica a la erística en la industria editorial y en el folletín: María, la hija de un jornalero de Ayguals de Izco», *Estudios Humanísticos. Filología*, 36, 2014 (pp. 166-186) p. 166).

Chateaubriand inaugura los grandes temas del romanticismo francés con una novela de pasiones indeterminadas y estilo pintoresco que constituye el objeto de estudio de «Les orages désirés,

ou la rhétorique romantique dans René de Chateaubriand» (pp. 245-254), a cargo de Gemma Álvarez Ordóñez. *René* es una autobiografía novelada, un relato dentro de una novela en tercera persona, en el que el autor proyecta sus deseos y vivencias personales a través del protagonista. Se trata de una novela de espacios compartidos, cuya descripción no es de modo alguno arbitraria, ya que suponen una metáfora de los sentimientos del personaje, en tanto que la naturaleza se interpretaba como el resultado de la asociación sentimental entre ella y el artista.

En el último capítulo, «Le rêve et la réalité dans *Spirite* de Théophile Gautier. La rhétorique des apparences» (pp. 255-284), Félix César Gutiérrez Viñayo analiza la evolución del género novelesco en el principal autor francés de novela fantástica, quien se sirvió de la retórica para sumir a sus lectores en un mundo imaginario. La retórica de la ficción en Gautier se basa en el uso de múltiples recursos, invisibles para el lector, principalmente de la *inventio* y la *dispositio*, que ayudaban a crear un ambiente falsamente verosímil donde convergían lo cotidiano y lo sobrenatural.

Cierra la obra un Índice léxico en orden alfabético (pp. 285-293).

En resumen, sabemos que pocas artes del mundo grecorromano tuvieron tanta relevancia para la sociedad antigua como la retórica. Sin embargo, este recorrido por el panorama de la literatura europea nos muestra cómo desde finales de la Antigüedad hasta el Romanticismo las teorías del significado y las teorías literarias asumieron la herencia de la retórica clásica con diferencias notables según las tradiciones nacionales. De esta manera, los contenidos de los manuales de retórica desbordan los límites establecidos en los tratados clásicos, renovados por los nuevos intereses y necesidades de una sociedad en avance. Al mismo tiempo, la narrativa se desarrolló impulsada por la tradición, constituyendo uno de los ámbitos en los que la aplicación del esquema retórico resultaba más fructífera. Por consiguiente, es mérito de los autores el mostrarnos que la sombra de la retórica antigua es mucho más grande de lo que suponíamos.

Se trata, en definitiva, de una edición muy cuidada en todos sus aspectos. Especialmente útil resulta la presentación y estructuración de los

capítulos, precedidos de un breve resumen de su contenido y acompañados de una cuidada y completísima bibliografía sobre el tema abordado.

Los estudiosos de la historia de la retórica y los amantes de la narrativa romántica disponen

ahora de un valioso instrumento de trabajo y de consulta.

Carolina REAL TORRES
Universidad de La Laguna



Michael VON ALBRECHT, *Ovidio. Una introducción*, Editorial de la Universidad de Murcia – Editum, Murcia, 2015, 475 pp.

En este libro, el prestigioso profesor Michael von Albrecht examina a fondo toda la producción poética de Ovidio. La vida y el arte de Ovidio se descubren en el lector von Albrecht y se despliegan, explican y enriquecen en el autor de Heidelberg, con aquel inexpugnable compromiso de quien conoce y ama los versos ovidianos.

Destinado al gran público de especialistas del mundo grecolatino, como así también a los estudiosos e interesados en literatura, historia, retórica, literaturas comparadas, el libro alcanza la distinguida estatura de un afable encuentro. Es una invitación a compartir arte, ciencia, literatura, historia, sabiduría y amabilidad en una exquisita y cálida atmósfera.

El maestro von Albrecht no reconstruye la vida del poeta a partir de sus versos: “la poesía no se puede medir con la vara de la fidelidad de los hechos históricos”, reflexiona en el prólogo; sin embargo, escritas en un contexto cultural determinado “no se puede negar todo tipo de referencia a la realidad”, asegura. Con la sabiduría de su extraordinaria experiencia como investigador y sus recurrentes lecturas de las obras de Ovidio, el maestro de Heidelberg se aleja de soluciones vertiginosas y de toda clase de generalizaciones. Michael von Albrecht se detiene en el detalle; no elude las complejidades de los exquisitos paisajes poéticos de Ovidio, los aprecia desde distintas perspectivas: examina, admira, pone en valor, dialoga con otros lectores de Ovidio.

El poeta se nos presenta cercano, actual, delicado. Michael von Albrecht ofrece su interpretación, experiencia y sensibilidad. La autoridad de su trayectoria científica le permite explorar las obras desde lo que se considera indudable hasta las más íntimas expresiones de la humanidad del poeta compasivo y apasionado que es Ovidio: “el profesor sabe que en la obra de Ovidio no puede uno quedarse nunca en las ‘apariencias’, porque siempre hay ‘algo’ más, o, podríamos decir, mucho aparentemente oculto, y nada es por casualidad, ni por sola inspiración”, destaca, en la presentación, Francisca Moya del Baño con la maestría cierta de quien conoce a fondo

las obras del maestro de Heidelberg y del poeta de Sulmona.

El minucioso y preciso índice anuncia los temas; inspirador y sugestivo invita a no abandonar la lectura.

En el prólogo, el maestro Michael von Albrecht establece su objetivo: además del diálogo de Ovidio con textos anteriores y de aquel que la posteridad ha entablado con él, tiene en cuenta el diálogo que entre sí mantienen las diversas obras.

Las insuperables páginas del profesor von Albrecht iluminan al lector y se reconocen nuevos modos de mirar la poesía de Ovidio.

Presenta a Ovidio, su entorno, sus años de aprendizaje, la trayectoria artística del poeta, los períodos creativos, las amistades y el exilio. Se detiene en *Amores*, *El arte de amar*, *Remedios contra el amor*, *Sobre la cosmética del rostro femenino*. Despliega el brillo de las elegías, no soslaya los problemas que se plantean a los estudiosos, propone soluciones diversas, instructivas, reflexivas: “Los elementos específicos del género podemos definirlos como cristalizaciones de las expectativas del lector. Ovidio juega con estas, dedicándose a apurar, en consecuencia, las posibilidades literarias de los tópicos tradicionales” (p. 54).

La retórica y la importancia de los estudios de Ovidio en esa esfera encuentran cabal valoración cuando el maestro de Heidelberg se detiene en *Heroidas*, en el género epistolar y en las exquisitas expresiones de las heroínas: “Los elementos estilísticos que causan efectos retóricos son componentes imprescindibles del lenguaje poético. En consecuencia, se debería hablar menos de una retorización de la poesía que de una poetización de los recursos estilísticos de carácter retórico. La forma en que esta se lleva a cabo en *Heroidas* es particularmente impresionante” (p. 135).

En las páginas dedicadas a *Metamorfosis*, con expresiones renovadas, el profesor von Albrecht se aleja de opiniones deslucidas y reiteradas: la disertación deviene memorable. El exhaustivo estudio nos acerca la magnífica obra de Ovidio bajo una nueva luz. Revela la técnica literaria, se detiene en el género, en el estilo, en la recepción y en la importancia del mito. El maestro de Heidelberg examina cada libro en su especificidad: “Resulta curioso que se haya dedicado más atención tanto a la técnica para desarrollar transi-



ciones como a la estructura global de la obra antes que a la construcción de cada uno de los libros individuales” (p. 145).

Michael von Albrecht da a conocer los valores que la poesía de *Fastos* transmite; sin descuidar la configuración del conjunto, descubre para nosotros las ideas, la ética, las costumbres: “una confluencia entre antigüedades romanas y ciencia de la naturaleza puesta al servicio de la búsqueda de la identidad romana y dominada por la idea de paz. Lo que aquí se va a tratar no son las hazañas bélicas del emperador, sino los altares y festividades por él instaurados” (p. 181).

La producción epistolar del exilio, *Tristes* y *Pónicas*, recibe un tratamiento minucioso, prudente y sosegado. Las apreciaciones y opiniones de la estética, la política, las imágenes del emperador y de la concepción de la poesía se engarzan con comentarios del destierro como vivencia; el profesor von Albrecht se solidariza con los celos del poeta: “En lo que a su estado de ánimo atañe, experimenta sueños en los que ilusoriamente cree o bien ser atacado por los bárbaros o bien, en cambio, estar en presencia de sus amigos y de su mujer” (p. 44).

Ibis, Fragmentos, *Halieutica*, *Nux*, *Consolatio ad Liviam* no han sido dejadas de lado. El profesor von Albrecht se detiene en la composición y características de cada una de ellas: “A diferencia de las demás obras de Ovidio, *Ibis* es difícilmente comprensible, se halla recargada de erudición y su contenido resulta atractivo, a lo sumo, para los amantes del humor negro” (p. 287).

Por último, el maestro brinda un completo repertorio de la recepción de las obras de Ovidio a lo largo de los siglos.

Michael von Albrecht transmite sus magistrales saberes ovidianos con la desenvoltura, camaradería y simpatía propias de su estilo ameno y cordial. Los argumentos se suceden sin grandilocuencia. De lo manifiesto comprensible a lo

inédito inexplorado, cada obra recibe la atención pertinente: contenido, estructura, personajes, configuración discursiva. El maestro permite que las obras del poeta le ‘hablen’, del coloquio emergen renovadas. El lector se instruye; amplía y enriquece su conocimiento de los versos de Ovidio, o bien, encuentra en el libro del maestro el estímulo para iniciar sus estudios.

Las páginas del profesor Michael von Albrecht, al cuidado de la Editorial de la Universidad de Murcia – Editum, se presentan en la impecable traducción de Antonio Mauriz Martínez. La apertura se disfruta en las refinadas y bellas palabras de Francisca Moya del Baño; para la clausura, el catálogo de bibliografía española recogido por Elena Gallego Moya. La ilustración de cubierta pertenece a “la estética del dibujo” de Francisco Serna que evoca un célebre pasaje de *Meta-morfosis*; la combinación de los colores y la elegancia de las solapas presagian el placer de la lectura. Resplandeciente edición del libro *Ovid. Eine Einführung* (2003; 2009), para regocijo de los lectores de habla hispana.

Ovidio, el genio creador del país de los Pelignos, mantiene fresca su vigencia como poeta del amor, poeta de los dioses y poeta del exilio, vate del amor, de las metamorfosis y de la atribulada nostalgia de Roma y su lengua natal. Las imágenes de los versos ovidianos nutren el universo de las letras desde su escritura hasta nuestros días.

Los versos de Ovidio cobran una nueva luz en el extraordinario libro de Michael von Albrecht. La obra de un maestro que ha dedicado su entusiasmo, su voluntad e inteligencia a los estudios de la antigüedad y nos entrega ahora su libro ovidiano que se lee como si fuese un texto original en español.

María Elisa SALA
Universidad Nacional de Tucumán



Bogdan BÓGDANOV, *Modelos de realidad desde la lectura de los clásicos*. Presentación de Gregorio Luri. Trad. Veneta Sirákova y Stanimir Míchev, Lugo, editorial Axac (colección Onoma, núm. 5), 130 pp.

El libro del profesor Bógdanov requiere una premisa previa que lleva un nombre propio: Jan Patocka. Fue éste un discípulo de Edmund Husserl que, con valentía y heroísmo, planteó la *epiméleia* espiritual, la consecución de la dignidad humana, desde un triple diálogo *Socrático modo*: diálogo con la herencia cultural que nos remonta hasta Platón, diálogo con la “ciudad” y diálogo con el alma. Indudablemente era muy necesario, una vez se derrumbó el muro del comunismo, que en aquellos países se encontraran de frente con los clásicos griegos antes de que hiciera mella en sus almas la implacable, y en cierta manera fatal, postmodernidad. El contexto en el que se mueve Bógdanov, queda, pues, manifiesto.

En este sentido, nos parece un buen acierto iniciar el libro con un primer capítulo planteando el sentido de la lectura de los clásicos bajo la mirada de la “idea” de Europa, una idea que debe ser comprendida y llevada a cabo de continuo. En su segundo capítulo se plantea el autor cómo superar la perspectiva binaria del estructuralismo en el estudio del mito repasando algunas de sus posturas de mediados de los años 80 y replanteando los paradigmas de Lévi-Strauss. También ofrece nuevas posibilidades de entender la relación *fiesta vs literatura* analizando la Nemea VIII, haciendo hincapié en su singular capacidad de asociación entre el relato del mito y el significado poético que Píndaro le otorga.

Cómo se puede plantear —o mejor dicho, “relatar”— el amor como motor de la familia, a veces del deseo de poder, es motivo de los dos capítulos siguientes: en ellos se sirve del paréntesis que Heródoto introduce del enredo fami-

liar de Jerjes que acaba con un tema de Estado (cf. *Hist.* IX, 108-113). También se servirá de dos diálogos de Platón: el *Banquete* y *Fedro*. Bógdanov hace gala aquí de una excelente capacidad de atender posibles discusiones que genera la gran historia respecto la intrahistoria de personajes complejos que tuvieron un papel determinante en su momento. Conviene atender, además, la línea de reflexión de una posible conversación —que a Platón se le antoja real— acerca de las cualidades de Eros y Afrodita, duplicándolas y oponiéndolas, ya sea en boca de Diotima, Sócrates o Lisias.

Bógdanov se adentra, en el siguiente capítulo, en la capacidad de introspección de todo hombre: de un lado reflexiona sobre los valores de la diatriba de los cínicos y estoicos (que remonta, en el fondo hasta Teognis), y de su influjo en las *Confesiones* de san Agustín y las *Meditaciones* de Marco Aurelio. Cabe destacar aquí el planteamiento de temas como el bienestar del “conversar consigo mismo”, la tripartición del alma freudiana, la relación alma-Dios-intimidación y, en definitiva, el polilogismo de los textos. En su último capítulo, “De la literatura griega clásica, la literatura y la comprensión de textos literarios”, nuestro autor se plantea el valor de la literatura griega en cuanto a hipertexto, ámbito cultural y, en definitiva, en cuanto institución. En él repasa algunas tendencias y métodos de lectura, propone avisos a todo filólogo que se adentra también en otras disciplinas (antropología, etc.) y clarifica “la compleja estructura del sentido” de los textos. Tenemos ante nosotros, pues, un libro bien vertebado y documentado por un intelectual búlgaro de alto nivel y de gran actividad. Un libro que abre horizontes y clarifica posturas que, tal vez, se hayan adoptado sin haberlas analizado previamente.

Ramon TORNÉ TEIXIDÓ



Inês DE ORNELLAS, Vanda ANASTÁCIO (coord.), *Géneros literários: continuidades e rupturas da Antiguidade aos nossos dias*, Centro de Estudos Clássicos, Faculdade de Letras de Lisboa, 2010, 155 pp.

El libro que nos ocupa recoge una selección de los trabajos presentados en el seminario con el mismo título celebrado en Lisboa en 2009 y centra su interés en aspectos tocantes a géneros literarios y a su difusión posterior bajo el prisma de la Filología Clásica y de la Filología Románica, de manera que ámbas se interrelacionan mutuamente en temática, objetivos y métodos.

Abel Pena estudia la creación y desarrollo de la “Mitografía” bajo influjo del enciclopedia helenístico y sus diversas doctrinas filosóficas. Cristina Abranches retoma el tema de la desgracia que relata la historia del anillo de Polícrates (cf. Hdto. III, 39, 43), revisando la presencia de las diversas fuentes antiguas reinterpretadas en el poema dramático *O Anel de Polícrates* de Eugénio Castro y en un diálogo ficticio de Machado de Assis con el mismo título (editado por J. Alberto Braga en 2004). También se ocupan de la transformación o reescritura, en este caso del género bucólico, Inês de Ornellas y Vanda Anastácio, adentrándose en los modelos de los “Idilios de Alcipe” de la Marquesa de Alorna. Sobre la literatura oral de los pliegos de cordel, su modo de difusión y la problemática que encierra —principalmente para su recolección bibliográfica— un *corpus* nunca cerrado del todo, tratan las reflexiones y análisis de Isabel Ferreira. Buena aportación sobre la presencia de Plauto y Terencio en la comedia *Vita Humana* del jesuita Luís de Cruz presenta Manuel Barbosa. También es desta-

cable el estudio de conjunto de Manuel dos Santos sobre “los caminos de la poesía épica seiscentista” en Portugal basculando entre Camões y Tasso bajo una férrea arquitectura de mitología grecorromana que no se contradice con los paralelos cristianos. Rui Carlos Fonseca estudia los diferentes aspectos que comporta la inversión de la épica paródica (principalmente la *Batracomiomaquia* pero también en *Le Lutrin* de Boileau) reflejada en el poema *O Hissope*, de Cruz de Silva, narrando un litigio entre dos personajes eclesiásticos, nada menos que en ocho mil versos. Margarida Madureira aborda la oratoria de los sermones paródicos franceses desde finales de la Edad Media hasta mediados del s. XVII, un interesante *corpus* que redefine, hasta cierto punto, el género de la homilia paródica. Pedro Sena se ocupa de las cartas de María de Milão y señala las innovaciones que esta autora setecentista introduce en el género epistolar. No falta un estudio sobre las traducciones e imitaciones de Almeida Garret: en esta ocasión es Ricardo Nobre quien se ocupa de la presencia de Safo y Horacio en el célebre escritor lusitano haciendo gala de un exhaustivo y pormenorizado análisis de sus traducciones, datables de los primeros decenios del s. XIX.

En su conjunto, las diferentes aportaciones nos parecen siempre de valor y mérito. Ofrecen claridad expositiva, conclusiones muy válidas, bibliografía actualizada, bien poco —o nada— nos parece sobrante. Animamos, pues, al Centro de Estudos Clássicos de Lisboa a continuar por este campo, siempre fértil, del diálogo interdisciplinar al que se presta la Filología Clásica.

Ramon TORNÉ TEIXIDÓ



La Dirección de la revista agradece la inestimable colaboración de quienes desinteresadamente han accedido a participar en el sistema de evaluación ciega, realizando el trabajo de lectura y valoración anónima de los artículos que han llegado a esta redacción para optar a ser publicados en el presente número:

REVISORES

Casilda ÁLVAREZ SIVERIO (Universidad de La Laguna)
José Juan BATISTA RODRÍGUEZ (Universidad de La Laguna)
José Antonio GONZÁLEZ MARRERO (Universidad de La Laguna)
María del Pilar LOJENDIO QUINTERO (Universidad de La Laguna)
María José MARTÍNEZ BENAVIDES (Universidad de La Laguna)
Ricardo MARTÍNEZ ORTEGA (Universidad de La Laguna)
Luis Miguel PINO CAMPOS (Universidad de La Laguna)
Francisca del Mar PLAZA PICÓN (Universidad de La Laguna)

EVALUADORES

María Dulce Nombre ESTEFANÍA ÁLVAREZ (Universidad de Santiago de Compostela)
Rafael Jesús GALLE CEJUDO (Universidad de Cádiz)
Rafael JIMÉNEZ ZAMUDIO (Universidad Autónoma de Madrid)
Gabriel LAGUNA MARISCAL (Universidad de Córdoba)
Antonio María MARTÍN RODRÍGUEZ (Universidad de Las Palmas de Gran Canaria)
José Luis MELENA JIMÉNEZ (Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea)
Joaquín PASCUAL BAREA (Universidad de Cádiz)
Jesús PELÁEZ DEL ROSAL (Universidad de Córdoba)
Enrique Ángel RAMOS JURADO (Universidad de Sevilla)
Gregorio RODRÍGUEZ HERRERA (Universidad de Las Palmas de Gran Canaria)
Antonio TEJERA GASPAS (Universidad de La Laguna)



ULL | Universidad
de La Laguna

