

HELMÁNTICA

LXXV – (Enero-Diciembre) – 2024

NUEVOS PRECIOS PARA EL AÑO 2022

	<i>ESPAÑA</i>	<i>EUROPA</i>	<i>RESTO MUNDO</i>
Suscripción anual	46 €	56 €	65 €
Números sueltos	18 €	21 €	24 €

Notas:

- 1 No abonen el importe de la suscripción hasta no recibir la factura o el reembolso.
- 2 IVA incluido en el precio para España.
- 3 Los envíos aéreos corren por cuenta del cliente.

La Editorial a los efectos previstos en el artículo 32.1 párrafo segundo del vigente TRLPI, se opone expresamente a que cualquiera de las páginas de esta obra o partes de ella sean utilizadas para la realización de resúmenes de prensa. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

Servicio de Publicaciones
Compañía, 5 – 37002 Salamanca. España
Teléf. 923 27 71 28 – Fax 923 27 71 29
E-mail: publicaciones@upsa.es – www.upsa.es

Depósito Legal: S. 24-1968
I.S.S.N.: 0018-0114

Imprime: Editorial Sindéresis
oscar@editorialsinderesis.com

HELMANTICA

REVISTA DE FILOLOGÍA CLÁSICA Y HEBREA
UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

2024
LXXV • ENERO-DICIEMBRE • 209
SALAMANCA

DIRECTORA
EDITOR

Inmaculada Delgado Jara
Universidad Pontificia de Salamanca, España

CONSEJO DE DIRECCIÓN
EDITOR'S BOARD

Santiago García-Jalón de la Lama
Universidad Pontificia de Salamanca, España

Victoriano Pastor Julián
Asociación Hispana de Estudios Hebraicos, España

Anselmo Matilla Santos
Universidad Pontificia de Salamanca, España

COMITÉ CIENTÍFICO
SCIENTIFIC COMMITTEE

Juan Antonio González Iglesias
Universidad de Salamanca, España

Jesús María Nieto Ibáñez
Universidad de Valladolid, España

M^a Ángeles Gallego García
*Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo
CCHS – CSIC, Madrid, España*

Raúl Manchón Gómez
Universidad de Jaén, España

M^a Paz de Hoz García-Bellido
Universidad Complutense de Madrid, España

Lorena Miralles
Universidad de Granada, España

Marco Antonio Coronel
Universidad de Valencia, España

Manuel Andrés Seoane Rodríguez
Universidad de León, España

Yosi Yisraelí
Bar-Ilan University Ramat Gan, Israel

Ana Rodríguez Laiz
Universidad Pontificia de Salamanca, España

Antonio López Fonseca
Universidad Complutense de Madrid, España

Paola Druille
Universidad Nacional de La Pampa, La Pampa, Argentina

Jean-Pierre Rothschild
Centre national de la recherche scientifique (CNRS), Francia

William Michael Barton
Leopold-Franzens-Universität Innsbruck, Innsbruck, Alemania

Ignacio García Pinilla
Universidad Castilla-La Mancha, España

Ricardo José Muñoz Solla
Universidad de Salamanca, España

Luis Manuel Girón-Negrón
Harvard University, Cambridge, Massachusetts, Estados Unidos

ÍNDICE

<i>Confusio linguarum y escritura. Los escribas marginales y la construcción identitaria universal a partir de la diferenciación de la escritura</i>	
Adriana Noemí Salvador	9
<i>El viaje del alma en la exégesis cristiana: Orígenes y Gregorio de Nisa</i>	
Manuel Andrés Seoane Rodríguez.....	53
<i>Los Judíos en el Imperio Carolingio</i>	
Juan Carlos Lara Olmo	89
<i>La vida de Juan el Limosnero en la obra de Juan Gil de Zamora (O.F.M.) Editio princeps y traducción</i>	
Olga Soledad Bohdziewicz.....	113
<i>El emperador Marco Aurelio, ¿Perseguidor de los cristianos?</i>	
Narciso Santos Yanguas	143
<i>Los sistemas de información como recurso táctico-estratégico durante el Bellum Numantinum</i>	
Gregorio Carrasco Serrano - David Romero Fernández	171
<i>Gli horti Lucullani. Un errore politico?</i>	
Luis Amela Valverde - Lluís Pons Pujol.....	201
<i>Ingenios immaculistas del franciscano belga Lambert Pevée (1662)</i>	
Javier Soage	229

***Confusio linguarum* y escritura. Los
escribas marginales y la construcción
identitaria universal a partir de la
diferenciación de la escritura**

Confusio linguarum and writing. The
marginal scribes and the construction
of universal identity from the
differentiation of writing

ADRIANA NOEMÍ SALVADOR

ORCID 0000-0003-4014-7683

Recibido: 26 / enero / 2024

Aceptado: 3 / junio / 2024

RESUMEN

Para el relato bíblico de la torre de Babel (Gn 11,1-9), en lugar del *Enūma eliš* mesopotámico, se proponen otros paralelos bíblicos, egipcios y cuneiformes con características materiales determinadas, que no remiten a la diferenciación de lenguas, sino al tópico universal del lenguaje. El punto de convergencia se encuentra en la emergencia ritual, eficaz y performativa de la escritura en un contexto liminal de periferia que concluye con el tema literario de los pobres y marginados. Se trata de un ejemplo de análisis comparativo que pone en foco el discurso integrado y la ontología relacional de las sociedades antiguas con su significancia para la cultura occidental contemporánea a partir de la creación de las letras.

Palabras clave: Filología material, literatura comparada, sincronía y diacronía, lenguaje y escritura.

ABSTRACT

For the biblical story of the Tower of Babel (Gn 11,1-9), instead of the Mesopotamian *Enūma eliš*, other biblical, Egyptian and cuneiform parallels are proposed with certain material characteristics, which do not refer to the differentiation of languages, but to the universal topic of language. The point of convergence is found in the ritual, effective and performative emergence of writing in a liminal context of the periphery that concludes with the literary theme of the poor and marginalized. This is an example of comparative analysis that focuses on the integrated discourse and the relational ontology of ancient societies with their significance for contemporary Western culture from the creation of letters.

Keywords: Material philology, synchrony and diachrony, comparative literature, language and writing.

1. INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia de la humanidad, la diferenciación de lenguas ha despertado un interés particular con sus consecuentes interpretaciones¹.

Una valoración positiva considera una lengua primitiva original universal, donde la diversidad sería consecuencia de una antigua dispersión de “razas”². Otra, negativa, supone la existencia de sujetos incapaces de articular un lenguaje comprensible³. Ahora bien, si esta segunda acepción resiste la necesidad del contacto comercial, diplomacia, e incluso la guerra entre los distintos pueblos, la primera, bajo la nostalgia del ideal primigenio, queda descalificada bajo el sesgo del imperialismo: “Las culturas que han sido avasalladas ante todo por la abolición de su expresión lingüística saben hasta qué punto la pérdida de identidad está unida a la pérdida de la lengua propia”⁴.

Efectivamente, los cambios en las lenguas hacen a los seres humanos más sedentarios fortaleciendo la unidad que está en la base del nacionalismo, y el sueño de la lengua única y perfecta nace con la expansión colonial y configuración política de Europa⁵. En este marco, el relato bíblico sobre la torre de Babel (Gn 11,1-9) fue tomado como paradigma, a favor y/o en contra, para justificar la existencia de distintas lenguas. La alusión a Babilonia en el texto bíblico⁶ ha llevado a que el estudio comparativo se haya inclinado por el poema babilónico de la creación *Enūma eliš* (“cuando en lo alto”)⁷, cuyo tema principal es,

1 Véase la síntesis de la obra de U. Eco, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea* (Roma – Bari, Laterza 1993), traducida al español por María Pons como *La búsqueda de la lengua perfecta* (Barcelona, Crítica 1994) en “La búsqueda de la lengua perfecta en la cultura europea”: *CIC* 4 (1999) 133-147.

2 Para la historia de la aplicación, e intento de superación, del difusionismo y teoría del sustrato en la Egiptología, véase J. Cervelló Autuori, “Africanística, Egiptología, difusionismo y sustrato”, en: J. Cervelló Autuori (ed.), *África Antigua. El Antiguo Egipto, una Civilización Africana* (AÆS 1; Aula Ægyptiaca, Barcelona 2001) 81-93.

3 S. Sauneron, “La différentiation des langues d’après la tradition égyptienne”: *BIFAO* 60 (1960) 31.

4 J. S. Croatto, “El relato de la torre de Babel (Génesis 11:1-9). Bases para una nueva interpretación”: *RevBib* 62/2 (1996) 67.

5 Eco, “La búsqueda de la lengua perfecta”, 136.

6 Forma corta académica *bab-il*, del constructo *bāb ilī(m)*, “puerta del dios [Marduk/Aššur]” (declinado *bābum ša ilim* o *bābum ša ilī*), con la atestación cuneiforme más antigua larga (ampliada o geminada) *babilla* (con doble *ll*), que no aparece en el texto hebreo, es la única utilizada por la Septuaginta. Croatto, “El relato de la torre de Babel”, 65, n.1; T. Vuk, *Scrittura cuneiforme. Introduzione allo sviluppo e significato storico* (Subsidio inédito para el curso de acadio del SBF; Jerusalem 2016). Véase, para el mismo בבל hebreo, βαβυλών en Gn 10,10 y Σύγχυσις, “tumulto”, “confusión”, en Gn 11,9, correspondiente al hebreo בלבל, “mezclar”, con segunda radical geminada. Sinar (שנער), presente también en la Biblia hebrea refiriendo a la región de Mesopotamia (véase Gn 10,10; 14,1.9), en el relato de la torre de Babel posiblemente haya sido añadido (Gn 11,2) como recurso fonético con שׁ, “nombre”, como veremos más adelante.

7 Composición de siete tablillas de unas 160 líneas cada una, de la que nos han llegado un centenar de manuscritos anónimos grabados en escritura cuneiforme y lengua acadia. Fueron situados en las ciudades más importantes de Asiria y Babilonia y datados entre los años 1700-750 a.n.e. a partir de su grafía o modo

propriadamente, la exaltación de Marduk como dios nacional⁸, sustituido por Aššur, dios local de la ciudad homónima, en la recepción asiria⁹.

Durante el tercer milenio, Marduk es prácticamente desconocido. Con la llegada al poder del amorreo Ĥammurabi (1792-1750 a.n.e.)¹⁰, Babilonia, “las casas-de-los-grandes-dioses” (V 120), empieza a adquirir un protagonismo que no abandonará hasta el final de la escritura cuneiforme¹¹. El destino y evolución de Marduk¹², como dios supremo del panteón babilónico, van a la par de su ciudad y su templo principal, el Eságil (“el templo de frontón sublime”). Se trata, por tanto, de un prototipo de diferentes fuentes cosmogónicas y teogónicas más antiguas, en un principio dedicado a Enlil, en un único poema para justificar la pretensión de

peculiar de utilizar el silabario. Para el descubrimiento y publicación de los cinco grupos fragmentarios de Nínive (K y Rm, siglo VII a.n.e.); neobabilónico (BM, siglos VI-II a.n.e.); Assur (ASS y VAT, siglos VIII-IX a.n.e.); Kish y Uruk (siglos VIII-VII y VI a.n.e.); y Sultantepe (SU, siglos VIII-VII a.n.e.) véase L. Astey Vázquez, *Enuma Elish* (Universidad Autónoma Metropolitana, México 1989), publicada como *El poema de la creación Enuma elish* (Poesía en el Mundo 9; Monterrey 1961) y F. Lara Peinado – M. García Cordero, *Poema babilónico de la Creación*. *Enuma eliš* (Biblioteca de la literatura y el pensamiento universales; Editora Nacional, Madrid 1981) 17-19, 57-61. Más reciente F. Lara Peinado, *Enuma elish. Poema babilónico de la Creación* (Paradigmas 3; Trotta, Madrid 1994). Se puede consultar en línea la Librería Cuneiforme Digital (Cuneiform Digital Library Initiative, CDLI), <https://cdli.mpiwg-berlin.mpg.de/search?simple-value%5B%5D=enuma+elish&simple-field%5B%5D=keyword>

8 Al español, la primera traducción fue realizada por J. Rovira Orlandis, “Enūma Eliš o poema babilónico de la creación”: *Anuario de la Universidad de Barcelona* (1916-1921) 5-46. Más reciente, L. Feliu Mateu – A. Millet Albà (eds.), *Enūma Eliš y otros relatos babilónicos de la Creación* (Pliegos de Oriente; Trotta, Madrid 2014), a partir de los trabajos de Ph. Talon, *Enūma Eliš. The Standard Babylonian Creation Myth* (State archives of Assyria cuneiform texts 4; Helsinki University, Helsinki 2005), T. R. Kämmerer – K. A. Metzler, *Das babylonische Welterschöpfungsepos Enūma eliš* (Alter Orient und Altes Testament 375; Ugarit – Verlag, Münster 2012) y W. G. Lambert, *Babylonian Creation Myths* (Mesopotamian Civilizations 16; Eisenbrauns, Winona Lake 2013).

9 Durante la segunda mitad del siglo XIII a.n.e., cuando la estatua de Marduk es arrancada de su templo y llevada a Assur por orden de Tukulti-Ninurta, destructor de Babilonia y vencedor del rey kasita Kaštiliaš IV, devuelta un siglo más tarde por el rey asirio Ninurta-Tukulti-Assur. En tiempos del rey elamita Kudurnakhkhunte (finales del siglo XII a.n.e.) hasta su recuperación por Nabucodonosor I en el año 1157 a.n.e.; y del persa Jerjes I (485-464 a.n.e.), quien destruyó el Eságil, robando y fundiendo, finalmente, la preciada estatua de doce talentos de oro. Sin embargo, nótese que en Asiria se han encontrado más manuscritos con la versión canónica, que tiene a Marduk como protagonista, y sólo tres fragmentos conservan la versión asiria. Lara Peinado – García Cordero, *Poema babilónico de la Creación*, 38; Feliu Mateu – Millet Albà, *Enūma Eliš y otros relatos*, 14.

10 La cronología larga se ubica entre 1848-1806; la corta, entre 1782-1696. Opto por la media, entre 1792-1750 a.n.e. Véase M. Liverani, *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía* (Barcelona 1995) 27-35.

11 Así reza el inicio del célebre código legal que Šamaš, dios de la justicia, entrega a Ĥammurabi colocando a Marduk en la cima: “Cuando Ánum, el Altísimo, Rey de los Anunnaku (y) el divino Enlil, señor de cielos y tierra, que prescribe los destinos del País, le otorgaron al divino Marduk, al hijo primogénito del dios Ea, la categoría de Enlil de todo el pueblo, (y) lo magnificaron entre los Igigu” (I 1-13), en: Feliu Mateu – Millet Albà, *Enūma Eliš y otros relatos*, 24.

12 Ideograma sumerio Amar-utuk, “ternero del sol”, con el que se quiere remarcar su incomparable potencia; o bien “niño-sol” (Marudukku y Marutukku) o “hijo de la morada pura” (Mar-du-ku). Lara Peinado – García Cordero, *Poema babilónico de la Creación*, 36.

los sacerdotes babilonios de elevar a Marduk por encima de todo el panteón divino, un fenómeno extendido en Mesopotamia¹³.

No será sino hasta la dinastía de Isin (1156-1025 a.n.e.) cuando Marduk ascienda a la posición más alta del panteón como “rey de los dioses”, posiblemente, a partir de la recuperación de la estatua de Marduk captada por los elamitas como botín de guerra. Es entonces cuando la entronización definitiva del dios se convierte en símbolo del deseo que tenía Babilonia de convertirse en la ciudad hegemónica de Mesopotamia:

Todo el poema es un ensamblaje de diversos mitemas para justificar esta glorificación. [...] El *Enūma eliš*, pues, no es otra cosa que la plasmación de un largo poema de esta tendencia reductora que experimentó la religión babilónica, sobre todo durante el primer milenio, pero ya iniciada a partir de la segunda mitad del segundo milenio. Marduk necesitaba un “colchón literario” para legitimar su estatus a la cabeza del panteón¹⁴.

De modo tal que, el relato de la creación fue compilado a partir de distintas tradiciones para celebrar los logros militares y políticos de la ciudad y sus gobernantes con un objetivo político, no etiológico¹⁵.

Por un lado, el henoteísmo instaurado por el *Enūma eliš* en Mesopotamia se opone a la narrativa de Babel señalando el fin de una era universal monoteísta¹⁶. En el texto bíblico, el paralelo con la glorificación y entronización definitiva de Marduk y su templo se halla, más bien, en la exaltación de YHWH celebrada por Moisés y Miriam en el Canto del mar (Ex 15,1-21), y la consiguiente erección del Tabernáculo en el desierto (Ex 15,17; véase Ex 25–31; 35–40)¹⁷. Así como

13 “Cuando una ciudad, por derecho de conquista o por su significación política, se convertía en dueña de otras o de tierras más extensas el dios o la diosa locales, al engrandecer sus dominios, lógicamente engrandecían su prestigio. De ese modo la divinidad local se convertía en divinidad nacional, ya que todas las nuevas tierras o ciudades gobernadas por un mismo cetro y una misma ley debían practicar idéntica religión”. Lara Peinado – García Cordero, *Poema babilónico de la Creación*, 37.

14 Feliu Mateu – Millet Albà, *Enūma Eliš y otros relatos*, 26, 30.

15 C. Fernández Rodríguez, “La exaltación de la divinidad en Mesopotamia: Marduk y Sin, dos posibles instrumentos políticos en Babilonia”: *Revista Historia Autónoma* 10 (2017) 13-30.

16 Feliu Mateu – Millet Albà, *Enūma Eliš y otros relatos*, 29; M. J. Siff, “Babel, Tower of”, en: F. Skolnik – M. Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, vol. 3 (Jerusalem 2007) 20. Sobre la distinción entre monismo, monolatría, monoteísmo primitivo y henoteísmo, que volveremos a encontrar con el *Gran himno al dios-sol Atón* de Akhenaton (1367-1350 a.n.e.) en Egipto, véase E. Hornung, *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad* (Madrid 1999); J. Bottero, *La religión más antigua: Mesopotamia* (Pliegos de Oriente 2; Trotta, Madrid 2001).

17 W. W. Hallo (eds.), *Canonical Compositions from the Biblical World* (The context of Scripture 1; Brill, Leiden – Boston 2003) 391. Lo que justifica, también, el empleo en el relato del Tetragrama en lugar de *‘Elohim*, aplicable por su parte a otras deidades, U. Cassuto, *Commentary on the Book of Genesis from Noah to Abraham*, vol. 2 (Jerusalem 1992) 227. Para el estudio comparativo entre el *Enūma eliš* y las narrativas cosmogónicas de la Biblia (Gn 1,1–2,4a), véase J. Le Guen, *La Création dans la Bible et les Inscriptions akkadiennes et sumériennes*

también, se ha puesto en evidencia la presencia de la confusión de lenguas en otro relato sumerio de la Dinastía III de Ur: *Enmerkar y el señor de Aratta* (líneas 136-155)¹⁸.

Por su parte, Gn 11,1-9 refiere a la anulación del lenguaje, no a la multiplicación de lenguas¹⁹. En el relato de la torre de Babel no se encuentra el vocablo לשון, “lengua”, como idioma (véase Gn 10,5.20.31.32), sino שפה, “habla” (Gn 11,1.6.7x2.9)²⁰. Esto significa que la narrativa no versa sobre el sistema lingüístico, sino sobre el acto de comunicar²¹. De modo que la diferencia de idiomas no está vista como algo que necesariamente divide al mundo, sino que es un hecho natural que se encuentra subrayado (véase Gn 10,5.20.31): “La unidad fundamental de todos los hombres no depende de una misma lengua, sino que es una condición previa a todo hablar”²². Así como tampoco el permanecer juntos e inmóviles en un lugar es el propósito de la bendición divina que comanda: “Ustedes sean fecundos (פָּרָה) y multiplíquense (רָבָה), llenen (שָׂרְצוּ) la tierra y multiplíquense (רָבָה) en ella” (Gn 9,7)²³.

En la época del exilio y postexilio de Israel (siglo VI a.n.e.) se entiende que lo que el mito mesopotámico atribuye a Marduk, Aššur si se sigue la versión asiria: “Llamaré su nombre ‘Babilonia’, las casas-de-los-grandes-dioses. La edificaré con la habilidad de artesanos” (V 129-130)²⁴, el relato bíblico lo remite a YHWH:

(Tesis doctoral inédita; Faculté de Théologie d’Angers 1925) disponible en EBAF 414.212; Sh. M. Paul, “Enuma Elish”, en: F. Skolnik – M. Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, vol. 5 (Jerusalem 2007) 274-275.

18 S. N. Kramer, “The ‘Babel of Tongues’: A Sumerian Version: *JAOS* 83 (1963) 108-111. En el relato sumerio la distinción de lenguas parece ser fruto de la rivalidad entre dos divinidades, Enki y Enlil, así como también la creación en el *Enūma eliš* parte del conflicto entre los dioses. Por el contrario, en Gn 11,6-7 el enfrentamiento se da entre Dios y los hombres (“Dijo *Yhwh*: ‘He aquí un pueblo único y una lengua única para todos ellos, y éste (es) [sólo] el inicio de su hacer. Y ahora no será imposible (para) ellos nada que consideren hacer’”), en consonancia con Gn 3,22: “Dijo *Yhwh* Dios: ‘Entonces el hombre es como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal; ahora, no vaya a ser que extienda su mano y tome también del árbol de la vida, coma y viva para siempre’”. Para otras propuestas de fuentes Mesopotámicas, véase Cassuto, *Commentary on the Book of Genesis*, 226-227.

19 Croatto, “El relato de la torre de Babel”, 67.

20 Véase la falta de distinción terminológica y, consecuentemente, interpretativa que realiza Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta*, 19-21. Distíngase la facultad del lenguaje (*langage*), por la que el hombre se comunica mediante sonidos orales articulados o escritos, de la lengua (*langue*), sistema de signos orales o escritos con reglas de combinación y oposición entre ellos, que se usa en el habla (*parole*), la realización lingüística. Para la dicotomía lengua-habla (*langue-parole*), véase F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*. Publié par Charles Bailly et Albert Séchéhaye avec la collaboration de Albert Riedkänger (Lausanne – Paris 1916), Introducción, capítulo IV; con múltiples traducciones al español: *Curso de lingüística general* (Buenos Aires 241984).

21 Croatto, “El relato de la torre de Babel”, 79.

22 U. Berges, “Lectura pragmática del Pentateuco: Babel o el fin de la comunicación”, *EstB* 51 (1993) 76.

23 Siff, “Babel, Tower of”, 19; Cassuto, *Commentary on the Book of Genesis*, 226.

24 Croatto, “El relato de la torre de Babel”, 76.

Hagámonos [los humanos] así un nombre (שם),
 no sea que nos dispersemos (פּרֹץ) sobre la superficie de toda la tierra...
 Por eso llamó [Dios] su nombre (שמה) Babel,
 porque allí (שם) confundió YHWH la lengua de toda la tierra, y desde allí (שם)
 los dispersó (פּרֹץ) YHWH sobre la superficie de toda la tierra (Gn 11,4.9).

Efectivamente, el verbo פּרֹץ, “dispersar” (Gn 11,4.8.9), aparece unido a אָסַף, “reunir”, en los profetas²⁵. Por tanto, el argumento no discurre en torno a la formación de los pueblos del mundo, sino a la disolución de Babilonia con el mismo recurso de desparramo (פּרֹץ) usado por ella para destruir a Judá y Jerusalén²⁶.

Ahora bien, por otro lado, unido a las lenguas aparece el referente material de la escritura. En torno a la misma época de Hammurabi (1792-1750 a.n.e.), encontramos en Egipto el origen del protosinaítico (circa 1800 a.n.e.) por obra de semitas que Orly Goldwasser describe como iletrados²⁷. La invención de la escritura se puede justificar con lo que se conoce como “interferencia cultural”. La misma autora hace notar que a lo largo de 600 años (circa 1850-1200 a.n.e.), el alfabeto mantiene su significado icónico y permanece al margen de los repertorios canónicos promovido únicamente por la población que vivía al margen de las sociedades urbanas (soldados, caravaneros, conductores de burros, mineros). Desde el Sinaí, el protosinaítico se moverá en dos direcciones: el valle del Nilo y el Levante hasta llegar a Ugarit, ciudad portuaria de Siria que para la escritura alfabética (*abjad* que no registra las vocales) se vale de los mismos signos cuneiformes mesopotámicos despojados de su valor ideográfico o silábico²⁸. Solamente cuando algunos de los miembros de ese grupo selecto pasen de la

25 Véase Is 11,12; Jr 9,15; 18,17; 40,15; 52,8; Ez 11,17; 20,34.41; 28,25; 29,13; 34,5.6.12; Dt 4,27; 28,64; 30,3.

26 Croatto, “El relato de la torre de Babel”, 79. Para una posible alusión a Gn 11,1-9 con el verbo פּרֹץ en So 3,10, véase Cassuto, *Commentary on the Book of Genesis*, 230-231. Nótese también el uso de שָׁפַד, unido al nombre de YHWH (שם יהוה) como en Gn 11,1-9, en So 3,9; y לָשֶׁן, con una connotación negativa, en So 3,13.

27 Se trata de un pequeño grupo de obreros semitas dedicados en las minas de Serabit el-Khadim a la elaboración y fundición de cabezas de hachas y cinceles de cobre que se utilizaban para extraer la turquesa. La falta de regularidad en tamaño, dirección y ejecución de los signos, incluso en una misma inscripción, es lo que lleva a Goldwasser a sostener la falta de conocimiento que ellos tenían de los principios que gobernaban la escritura jeroglífica, que incluso puede ser alfabética atendiendo en forma exclusiva a los signos unilíteros. Con sus sombras, nótese, sin embargo, que la propuesta de Goldwasser tiene el mérito de ser la más sencilla (compárese al criterio interno de selección textual de la lección más breve) y la que mejor encaja con la evidencia disponible (armoniza con el contexto y explica la formación de las demás). Véase J. Cervelló Autuori, *Escrituras, lengua y cultura en el antiguo Egipto* (El espejo y la lámpara 11; Universitat Autònoma, Barcelona 2020) 456-457.

28 Vuk, *Scrittura cuneiforme*, 116-122; J. P. Vita Barra, “Los primeros sistemas alfabéticos de escritura”, en: G. Carrasco Serrano – J. C. Oliva Mompeán (coords.), *Escrituras y lenguas del Mediterráneo en la antigüedad* (Humanidades 82; Universidad de Castilla, La Mancha 2005) 53-59.

periferia al centro, la escritura alfabética será un suceso en el mercado cultural, con el consecuente cambio entre un sistema de 27 signos canonizado con el número de 22 letras que heredarán los alfabetos fenicio y griego²⁹. Nótese que la distinción centro-periferia nos sitúa en un modelo difusionista de aculturación, equiparable al evolucionismo y la distinción de “razas”.

Entonces, en el origen poseemos, para un grupo de lenguas semitas occidentales, de tronco afroasiático (eblaíta, amorreo, ugarítico, hebreo, fenicio, arameo y nabateo), dos sistemas de escritura alfabética: el protosinaítico, a partir de los jeroglíficos egipcios que emergen en el Alto Egipto (Abidos, *circa* 3300 a.n.e.) y el cuneiforme sumerio originado en la Baja Mesopotamia (Uruk, *circa* 3250 a.n.e.) que adoptan los acadios³⁰. Tenemos, por tanto, dos registros escriturarios (*langue*) para un mismo habla (*parole*), que puede incluir varios idiomas³¹. Pero que, contrariamente al surgimiento del sueño de la lengua única y perfecta, no procede de seres sedentarios ni producirá un estado, notas que se ponen de manifiesto cuando confrontamos textos (también *parole*) bíblicos (Sal 104 y Lv 16,2-28) con paralelos egipcios (*Gran himno al dios-sol Atón*) y cuneiformes (*Ritual para la unidad de las naciones*) en los que la universalidad queda vinculada al lenguaje (*langage*) repitiendo determinados patrones de la lengua (*langue*). Se trata de obras producidas en contextos particulares de transición, vinculados a la religiosidad personal, que en Israel se reconoce dentro de la literatura sapiencial bíblica, y que comparten condiciones materiales precisas, entre las que podemos incluir a sus propios autores –los “escribas de las formas”, que, lejos de construir una nación o estado, identificamos como

29 O. Goldwasser, “The Advantage of Cultural Periphery. The Invention of the Alphabet in Sinai (circa 1840 B.C.E.)”, en: R. Sela-Sheffy – G. Toury (eds.), *Culture Contacts and the Making of Cultures. Papers in Homage to Itamar Even-Zohar* (Tel Aviv 2011) 255-321; Liverani, *El Antiguo Oriente*, 506-507.

30 En Mesopotamia, durante el II y I milenio, amorreos primero, arameos y caldeos más tarde, hacen retroceder el sumerio, que no es semita ni indoeuropeo, en favor del acadio (babilonio en la Baja Mesopotamia y asirio en la Alta Mesopotamia); arameo y persa más adelante. En un primer momento, una escritura pictográfica (los signos representan objetos de la realidad) que se utiliza tanto para el sumerio y acadio, a partir de mediados del III milenio, los signos fueron estilizados y perdieron su carácter figurativo, escritos en incisiones en forma de cuña. Así, el cuneiforme se usó para escribir, en un primer momento, sumerio y acadio; pero también el asirio, babilonio (dialectos acadios), y las lenguas indoeuropeas hitita y persa. Por el contrario, en Egipto, durante cuatro milenios de historia faraónica y grecorromana, se habló y escribió la misma lengua (egipcio clásico, neogipcio y copto, en época romana, bizantina y árabe) con fases evolutivas gráficas: jeroglífico pictográfico y monumental con el hierático estilizado documental y literario; el demótico (ulterior estilización del hierático, desde el siglo VII a.n.e.) plurifuncional; y desde el siglo II d.n.e. el copto (alfabeto griego al que se añaden siete signos procedentes del demótico). Véase Vita Barra, “Los primeros sistemas alfabéticos de escritura”, 53-59; J. Cervelló Autuori, “Los orígenes de la Escritura en Egipto: entre el registro arqueológico y los planteamientos historiográficos”, en: Carrasco Serrano – Oliva Mompeán, *Escrituras y lenguas del Mediterráneo*, 191-240.

31 Véase la definición del DRAE a partir del griego ιδιωμα, “propiedad privada”, <https://www.rae.es/drae2001/idioma>

marginales (como la “gente de *kd*”) y pobres (*Himno a Amón-Ra* en la estela de Nebra)– y, en sus efectos, sus sucesivos lectores.

Si Gn 11,1-9 corta en dos las genealogías postdiluvianas, la *Torah* queda dividida con Lv 16,2-28 estratégicamente ubicado en el centro³². Formalidad de la escritura que encontramos también en el antiguo Egipto en un tipo de literatura que reflexiona sobre el pobre (*Himno a Amón-Ra* en la estela de Nebra) y posee un correlato que está incluido en los “escribas de las formas” (𓆎𓅓𓏏𓏏, *zš-ḳd*). Esta titulación incluye como base un lexema que se asume para el egipcio como préstamo lexical semítico (𐤊𐤍𐤊) con un desarrollo fonético que lo vinculará a los minerales (*ḳdm* > *ktm* egipcio equivalente a כתם > 𐤊𐤍𐤊 en la Biblia hebrea). Con ello, terminamos posicionados en el mismo punto que dio origen a la escritura en Egipto, el entorno minero³³.

A través del argumento de la diferenciación de lenguas, se puede llegar a reconocer un hilo transversal que vincula a los semitas iletrados del Sinaí y los escribas marginales de Ugarit, con distintos sistemas de escritura, coincidiendo con la universalidad y religiosidad popular que desembocará en la reflexión sobre el pobre. De este modo, la historia de la escritura no sólo marca la identidad de Israel, sino que también pone de manifiesto el carácter ritual y universal de estos textos, retrotrayéndonos y actualizando, conjuntamente, el valor performativo de los antiguos jeroglíficos egipcios que están en la base de estos signos³⁴.

32 A. N. Salvador, “Las letras, las cosas y los textos. El caso de la *waw* desde el protosinaítico al texto bíblico hebreo”: *Astarté* 6 (2023) 81-101.

33 Nótese que los minerales se ubican también en el origen de los estados a partir de los enfrentamientos ocasionados por hacerse de ellos. Sin embargo, no debe perderse de vista que los mismos también son elementos duales, no siempre asociados a una finalidad práctica. Véase M. Campagno, “In the beginning was the War. Conflict and the emergence of the Egyptian State”, en: S. Hendrickx – R. F. Friedman – K. M. Ciałowicz – M. Chłodnicki (eds.), *Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams* (OLA 133; Leuven – Paris – Dudley, Peeters 2004) 689-703; N. Amzallag, “Technopoiesis. The Forgotten Dimension of Early Technique Development”: *Philosophy & Technology* 34/1 (2021) 1-25.

34 El alfabeto de Ugarit desaparece con la destrucción de la ciudad por los Pueblos del Mar (siglo XII a.n.e.). En el siglo X vemos el alfabeto fenicio, derivado del protosinaítico, de donde proceden el hebreo, arameo y nabateo o protoárabe, que adoptan los griegos introduciendo las vocales.

2. LOS TEXTOS

2.1 Egipto. El Gran himno al dios-sol Atón y el Salmo 104

A lo largo de la historia del antiguo Egipto no tenemos constancia de ningún mito que explique la diferenciación lingüística³⁵. El primer texto que poseemos sobre las distintas lenguas es el *Gran himno al dios-sol Atón* de Akhenaton (1367-1350 a.n.e.) –quien inicia un proceso de centralización religiosa, comparable al de Hammurabi en Mesopotamia cuatro siglos atrás³⁶–, esculpido en la pared oeste de la tumba de Ay en Tell el-Amarna (TA 25)³⁷.




En el contexto de creación humana universal, las lenguas son, a los ojos egipcios, un criterio de distinción racial hasta la posible descripción de funciones físicas creadas por los dioses³⁸: “Las lenguas [*ns.w*³⁹, de los seres humanos] están diversificadas en las palabras, su forma [*kd.sn*, rasgos físicos] igualmente, sus pieles están diferenciadas (también), porque tú diferencias a los pueblos (extranjeros)” (Columnas 8-9)⁴⁰.

35 A. Diego Espinel, *Etnicidad y territorio en el Egipto del Reino Antiguo* (AÆ-S 6; Universitat Autònoma, Barcelona 2006) 176; S. Donadoni, “Gli egiziani e le lingue degli altri”: *Vicino Oriente* 3 (1980) 1-14.

36 La religión egipcia poseía varias divinidades, tanto masculinas como femeninas. Dichos dioses correspondían a diversas realidades de la naturaleza o bien conceptos culturales. Durante el período Amarniense (Amenhotep IV/Akhenaton), algunos expertos (Aldred, Assmann, Laboury o Reeves, entre otros) consideran a Akhenaton el padre del primer monoteísmo en la historia al establecer a Atón como dios único. Sin embargo, esta teoría es debatida por otros especialistas que discuten el hecho de que el episodio amarniense implicase realmente un monoteísmo. Sugieren, más bien, que se habría tratado de un período henotéista: Atón sería el dios supremo, pero no el único, permitiendo así la existencia de otras divinidades. Y en la práctica, solamente se habría emprendido una campaña contra el dios Amón, cuyos monumentos y vestigios fueron dañados. E. Hornung, *Echnaton. Die Religion des Lichtes* (Zürich 1995); R. Redford, “Akhenaten: New theories and Old Facts”: *BASOR* 369 (2013) 9-34. De igual modo, los habitantes de Súmer no eran exclusivamente devotos de la divinidad de su ciudad, sino que también rendían culto a divinidades patronas de otras ciudades en cada una de las distintas poblaciones. Felu Mateu – Millet Albà, *Enūma Eliš y otros relatos*, 29; Bottero, *La religión más antigua*, 34-36.

37 Puede verse en línea la representación en, https://www.amarnaproject.com/pages/amarna_the_place/south_tombs/index.shtml. La transcripción, transliteración y traducción al español comentada se encuentra en J. Cervelló Autuori, “De cómo la gramática vehicula la doctrina. Una traducción comentada en español del *Gran himno a Aton*”, en: L. Felu – A. Millet – J. Vidal (eds.), “*Sentido de un empeño*”. *Homenatge a Gregorio del Olmo Lete* (Barcino Monographica Orientalia 16; Universitat de Barcelona, Barcelona 2021) 151-171.

38 Sauneron, “La différenciation des langues”, 32, 35.

39 Distíngase  *ns*, “lengua” (plural *ns.w*), de , con transposición honorífica *nsw.t* (< *n.y-sw.t*, predicado adjetival con sujeto pronominal), “rey del Alto Egipto”, o , *nsw-bit* (< *nsw.t-bit*), “rey del Alto y Bajo Egipto” (plural *nsw.w*). A. H. Gardiner, *Egyptian Grammar* (Oxford 32001) §114.2; A. Erman – H. Grapow, *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*, 7 vols. (Berlin 1885-1967) II, 320.8-17; II, 325.1–329-10; II, 330.5–332.7. Para los títulos reales véase Gardiner, *Egyptian Grammar*, 71-76.

40 Cervelló Autuori, “De cómo la gramática vehicula la doctrina”, 160-161.

En este marco, un posible paralelo bíblico al *Gran himno al dios-sol Atón* no sería el relato de la torre de Babel, sino el *Salmo 104*⁴¹. Ambos poemas coinciden en la universalidad de la creación divina.

Nótese la expresión en la poesía egipcia rezando que “Todos los lejanos países extranjeros, tú actúas para que ellos vivan” (Columna 9), con la equivalente exclamación en el texto bíblico: “¡Qué variadas son tus obras, Señor! ¡Todo lo hiciste con sabiduría, la tierra está llena de tus criaturas!” (Sal 104,24).

2.2 Mesopotamia. El Ritual para la unidad de las naciones y Levítico 16,2-28

El universalismo que vemos en el *Gran himno al dios-sol Atón* del antiguo Egipto, con reminiscencias en el Sal 104 de la Biblia hebrea, lo volvemos a encontrar en el *Ritual para la unidad de las naciones* de Ugarit (KTU 1.40/RS 1.002)⁴². Esta obra pertenece a una ceremonia de expiación, que proviene del segundo milenio a.n.e., de la que se poseen múltiples copias con variaciones textuales que evidencian la adaptación que se hacía del rito en ocasiones diversas.

Allí se confiesan los pecados y sacrifican animales sobre los cuales se cargan las culpas con la misión de expiarlas. Ahora bien, su característica más distintiva es la inclusión de grupos étnicos extranjeros como autóctonos, con implicancias políticas únicas.

En la Biblia hebrea también se encuentra un ritual de expiación, conocido como el día más sagrado del año (יום כיפור), donde la purificación alcanza el tiempo (nuevo año) y espacio (Tabernáculo)⁴³. Pero, a diferencia de los ritos hititas y babilónicos, donde la expiación está centrada en la realeza, la tierra o el ejército, en el texto del *Levítico*, al igual que en Ugarit, se incluye, junto a los hijos de Israel (בני ישראל), también al pueblo (עם), sea en la confesión de los pecados (Lv 16,15) como en la expulsión del animal (Lv 16,24x2). De modo que,

41 Véase P. Auffret, “Note sur la structure du Psaume 104 et ses incidences pour une comparaison avec l’hymne à Aton et Genèse 1”: *RevScRel* 56/2 (1982) 73-82.

42 El *Keilalphabetische Texte aus Ugarit* (KTU) 1.40, en la colección estándar de textos cuneiformes editada por M. Dietrich, O. Loretz y J. Sanmartín en 2013 superponiendo las anteriores publicaciones de A. Herdner (CTA, *Corpus tablettes alphabetiques*) de 1963 y C. Gordon (UT, *Ugaritic textbook*) de 1965, se encuentra transliterado con una traducción y comentario en D. Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit* (Writing from the Ancient World 10; SBL, Atlanta 2002) 77-83, con la referencia de la excavación: RS (Ras Shamra) 1.002. Pardee, *Ritual and Cult*, 248.

43 Nótese que, así como Gn 11,1-9 nunca tuvo uso ritual, el *Enūma eliš* sí se introduce en la fiesta más importante del calendario cultural de Babilonia, el año nuevo (*akītu*) de primavera y el ritual de la Palma en el Eságil. Feliu Mateu – Millet Albà, *Enūma Eliš y otros relatos*, 31-35.

ambos ritos de expiación, ugarítico y hebreo, están orientados a la salvación de las naciones⁴⁴.

3. EL CONTEXTO

3.1 *Sitz im Leben*. Tiempo, espacio y rito

Datado en la Dinastía XVIII, como el *Enūma eliš* de Mesopotamia en honor de Marduk, también el *Gran himno al dios-sol Atón* recoge líneas de himnos más antiguos con la intención de aumentar la autoridad del faraón y disminuir el poder de los sacerdotes vinculados al dios Amón-Ra trasladando la capital desde Tebas a Amarna⁴⁵.

De igual modo, el *Ritual para la unidad de las naciones* no representa un período, sino una lengua y escritura de transición. El ugarítico no encarnaba la lengua oficial en Ugarit durante el segundo milenio a.n.e., y fueron estos escribas marginales (soldados y trabajadores extranjeros) los responsables de impulsar el orden del primitivo alfabeto⁴⁶.

Por último, nótese que también los textos bíblicos son testigos de profundas mutaciones. A diferencia de Gn 1, en el Sal 104 Dios no es un creador trascendente que queda fuera de su obra, sino un ser cercano y presente en su misma trascendencia⁴⁷. Y, en efecto, la fe en el Dios creador es el fundamento de la literatura sapiencial bíblica⁴⁸.

44 S. Sanders, "What Was the Alphabet for? The Rise of Written Vernaculars and the Making of Israelite National Literature": *Maarav* 11 (2004) 51-52.

45 Hornung, *El Uno y los Múltiples*, 224-229. Un compendio sobre el estudio de este momento histórico es J. Williamson, "Amarna Period": *UEE* (2015) <https://escholarship.org/uc/item/77s6r0zr>. Se puede visitar en línea, con abundante bibliografía también, el *Amarna Project*, <https://www.amarnaproject.com/>

46 Sanders, "What Was the Alphabet for?", 33-34.

47 "En el *Salmo* 104, Dios queda dentro del universo celeste, como soberano en su corte, y se sigue ocupando de sus criaturas. [...] ¿Inmanente a la creación? No; su soberanía universal es su trascendencia. El poeta no recurre al símbolo espacial de 'fuera, más allá, por encima de' respecto a la totalidad creada. Esto afecta a la visión poética, porque Dios está sentido cercano y presente. *Génesis* 1 nos ofrece una nobilísima visión hierática. El poeta del *Salmo* 104 nos transmite un encuentro contemplativo y cordial" L. Alonso Schökel – C. Carniti, *Salmos. Traducción, introducción y comentario*, vol. 2 (Estella 1993) 351-352.

48 Si bien teológicamente se ha concedido prioridad a la alianza sobre la creación, la creación es una categoría teológica propia, independiente. Aplicable a todos los seres humanos y al mundo entero, no se puede considerar como una categoría derivada de la alianza. El lugar teológico específico de la fe en la creación dentro del mundo veterotestamentario no tuvo independencia y vida propia dentro de la genuina fe yahvista, sino en dependencia de la esfera soteriológica de la fe. El fiel no da gracias por los frutos que le ha concedido el Dios creador, sino que se confiesa miembro de un pueblo al que Dios ha traído a aquel país mediante un hecho histórico salvífico. La fe en la creación desempeña un papel de *servicio* para cimentar la palabra profética: lo que sucedió en los tiempos primitivos y lo que ahora sucede en Israel, resulta una única e idéntica voluntad salvífica

Lo mismo, el *Levítico*, en el corazón de la sección del Sinaí (Ex 19–Nm 10), traslada la revelación divina de la montaña (רה, Ex 19,3) a la Tienda del encuentro (אהל מועד, Lv 1,1). Este cambio geográfico supone el paso, entre las narrativas sobre los orígenes del mundo y del pueblo, al ámbito cultural del rito.

3.2 *Sitz in der Literatur*. Entre lo universal y el individuo

Junto al *Gran himno al dios-sol Atón* y el *Cuento de Sinuhé* del Reino Medio⁴⁹, donde el protagonista alcanza un recibimiento positivo entre los siro-palestinos⁵⁰, otro ejemplo significativo de relaciones favorables entre asiáticos y egipcios en el Reino Nuevo es el *Himno a Amón-Ra* esculpido en la estela de Nebra, procedente de Deir el-Medina y datado durante la Dinastía XIX (1350-1200 a.n.e.)⁵¹. Este texto posee paralelos bíblicos, sobre todo en los *Salmos*, que solamente ilustramos y deben multiplicarse:

Tú eres Amón, Señor del silencioso,
que acudes al grito del humilde.

Grito hacia ti porque estoy afligido

y tú vienes y me salvas.

Tú que das el aliento a quien está privado de él,

*Si grita el pobre, YHWH lo
escucha,*

de YHWH incorporando la fe en la creación a la espera del pensamiento soteriológico (véase Dt 26,5ss.; Lv 25,23; Sal 136; 148; 33; Is 40,27-28). En cambio, para la manifestación más antigua de la fe yahvista, la fe en la creación queda *absorbida* en la fe en la salvación como modo soteriológico de entender la obra de la creación (véase Gn 1; Sal 89; 74). Esto difiere de la sabiduría veterotestamentaria, donde la fe en la remuneración se basa en la fe en el creador, no en el Dios de la alianza. La fe se fundamenta aquí en la creación *independiente*, interesada por la economía de Dios en el mundo a través de una voluntad de entender las cosas racionalmente (véase Sal 8; 19; 104; Pr 17,5). G. von Rad, “El problema teológico de la fe en la creación en el Antiguo Testamento”, en: *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Salamanca 1976) 129-139.

⁴⁹ Papiro de Berlín (B) de la Dinastía XII, hoy en los Museos Estatales de Berlín (3022, http://www.egyptian-museum-berlin.com/c54.php#q_papyr_sinuhe_2.jpg); el Papiro del Ramesseum (R) de la Dinastía XIII (Papiro de Berlín 10499), en el Museo Británico de Londres (6693, https://www.britishmuseum.org/collection/object/X_6693); y el Óstraco del Museo Ashmolean de Oxford (AOS) de la Dinastía XIX (AN1945.40) adquirido en El Cairo (<https://www.facebook.com/ashmoleanmuseum/photos/a.171131553441/10160007536103442/>). Para la transcripción y traducción véase J. P. Allen, *Middle Egyptian Literature. Eight Literary Works of the Middle Kingdom* (Cambridge 2015) 57-154. Traducción al español en J. M. Galán, *Cuatro viajes en la Literatura del Antiguo Egipto* (Madrid 1998) 82-96; y J. López, *Cuentos y fábulas del Antiguo Egipto* (Madrid 2005) 45-56.

⁵⁰ Para un pueblo sedentario como el egipcio, la aventura se encuentra en el extranjero, y los asiáticos ejercieron siempre una atracción particular para ellos, convirtiéndose el egipcio en el extranjero en el tema literario favorito para ellos. G. Posener, *Littérature et politique dans l’Égypte de la XII^e dynastie* (Bibliothèque de l’École des hautes études 307; Honoré Champion, Paris 1956) 90; Galán, *Cuatro viajes*, 72.

⁵¹ Estela de Berlín 20377, la transcripción se encuentra en K. A. Kitchen, *Rameside Inscriptions. Historical and Biographical*, vol. 3 (Oxford 1980) 653-655. Traducción y comentario en A. von Erman, *Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt* (Berlin 1911) 1086-1097, XVI; y B. Gunn, “The religion of the poor in ancient Egypt”: *JEA* 3 (1916) 81-94. Gunn, posiblemente siguiendo a Erman, numera por error la estela en el Museo de Berlín 23077. La numeración correcta es la de Kitchen: 20377.

sálvame, a mí que estoy en la miseria.
Tú eres Amón, Señor de Tebas,
que salvas incluso a quien está en el Hades...
Tú eres el que acudes desde lejos.

*y lo salva de todas sus
angustias (Sal 34,7)*

...

Dijo: mientras que el servidor se inclina a mal obrar,
el Señor se inclina a clemencia.
El Señor de Tebas no pasa un día entero en cólera.
Si está en cólera, es por un instante, nada queda de ello.
La corrección para nosotros se vuelve gracia.
Amón vuelve con su aliento favorable.
¡Por tu *ka!* Si tú estás por la clemencia,
Nosotros no reincidiremos⁵².

*Un instante dura su ira,
su favor toda una vida
(Sal 30,6a)*

Así como también en el himno sumerio-acadio *Plegaria a toda divinidad* que encontramos en la biblioteca de Ashurbanipal (668-633 a.n.e.), aunque posiblemente sea de época precedente⁵³:

Mi dios misericordioso, vuélvete hacia mí, te lo suplico.
Mi diosa, beso tus pies, me arrastro sin cesar ante ti.
Oh dios, seas quien fueres, vuélvete hacia mí, te lo suplico.
Oh diosa, seas quien fueres, vuélvete hacia mí, te lo suplico.
Mi señor, vuélvete hacia mí, te lo suplico.
Diosa, mírame, te lo suplico.
Dios, seas quien fueres vuélvete hacia mí, te lo suplico.
Diosa, seas quien fueres, mírame, te lo suplico.
Así, pues, dios mío, ¿cuándo tu corazón encolerizado se calmará?
Así, pues, diosa mía, ¿cuándo tu corazón hostil se aplacará?
Así, pues oh dios, seas quien fueres,
¿cuándo tu corazón encolerizado se calmará?
Así, pues oh diosa, seas quien fueres,
¿cuándo tu corazón hostil se aplacará?
Los hombres son estúpidos, no saben nada;
pase lo que pase, ¿qué saben ellos?
Tanto si obran mal como si obran bien, ellos no saben nada.

*¡Respóndeme, YHWH,
por tu amor y tu
bondad,
por tu inmensa ternura
vuelve a mí tus ojos
(Sal 69,17)*

52 A. Barucq, "Himnos y oraciones a los dioses de Egipto", en: Equipo "Cahiers Evangile", *Oraciones del Antiguo Oriente* (Documentos en torno a la Biblia I; Verbo Divino, Navarra 1979) 83; véase también J. A. Wilson, "Egyptian Hymns and Prayers", en: J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton 1969) 380-381.

53 El texto bilingüe publicado por H. C. Rawlinson (ed.), *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, vol. 4 (London 1909), X: Bilingual Tablet: Penitential Prayer for Remission of Sins, se puede consultar en línea, <https://echo.mpiwg-berlin.mpg.de/ECHOdocuView?url=/permanent/library/V92GTB7E/pageimg&pn=8&mode=imagepath>

Mi Señor, no rechaces a tu siervo; yace en un cenagal, tómalo de la mano.	<i>Me hundo en el cieno del abismo</i>
El delito que he cometido, cámbialo en bien; la falta que he cometido, que el viento se la lleve.	<i>y no puedo hacer pie;</i>
Mis pecados son numerosos, quítalos como un vestido.	<i>me he metido en aguas</i>
Mi dios, mis faltas son siete veces siete, perdona mis faltas.	<i>profundas</i>
Mi diosa, mis faltas son siete veces siete, perdona mis faltas.	<i>y me arrastra el oleaje</i>
Oh dios, seas quien fueres, mis faltas son siete veces siete, perdona mis faltas.	(Sal 69,3)
Oh diosa, seas quien fueres, mis faltas son siete veces siete, perdona mis faltas.	<i>...abre, Señor, mis</i>
Perdona mis faltas, que canto tus alabanzas.	<i>labios,</i>
Que tu corazón, como el corazón de una madre carnal, se aplaque.	<i>y publicará mi boca tu</i>
Como el de una madre carnal, como el de un padre carnal, que se aplaque ⁵⁴ .	<i>alabanza (Sal 51,17)</i>

Compuesto durante la primera mitad de la Dinastía XII, probablemente antes de que concluya el reinado de Sesostri I (1875 a.n.e.), el *Cuento de Sinuhé* es testigo de la última dinastía del Reino Medio que tendrá el control sobre todo el territorio egipcio hasta la segunda catarata del río Nilo⁵⁵.

Por un lado, las circunstancias históricas, el presunto asesinato de Amenemhat I (1976-1947 a.n.e.) según la *Profección de Neferty*, con una política exterior de hostilidad que lleva a la construcción del *Muro de los Príncipes* contra los amorreos en el este del Delta y el *Camino de Horus* en la franja costera, se revierten con Sesostri I (1956-1911 a.n.e.) y su política de tolerancia y asentamientos caracterizada por la ausencia de cualquier tipo de enfrentamiento⁵⁶.

En efecto, en la situación inicial de la narrativa, encontramos a Sinuhé, “juez y administrador de los dominios del soberano en los países de los asiáticos”, junto a Sesostri, enviado por su padre Amenemhat “para golpear a los países extranjeros”. Allí, en el camino, escucha la noticia de la muerte del monarca y sube a una balsa sin timón. La situación final devuelve a Sinuhé, a través del

54 J.-M. Durand, “Himnos y oraciones a los dioses de Mesopotamia”, en: Equipo “Cahiers Evangile”, *Oraciones del Antiguo Oriente*, 19-20; véase también S. N. Kramer, “Sumerian Petition”, en: Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 391-392.

55 Con la Dinastía XIII inicia el II Período Intermedio en Egipto. Estamos, prácticamente, con la Dinastía XI en medio, a caballo entre el I y II Período Intermedio. Véase una línea de periodización en *Pharaoh.se*, <https://pharaoh.se/dynasties>

56 Posener, *Littérature et politique*, 104-115.

Camino de Horus y una barca, izando vela en presencia de Sesostri como asiático⁵⁷.

Nótese que, así como la literatura sapiencial bíblica se vale del “temor del Señor” como principio de articulación entre la teología de la creación y de la alianza, Sinuhé, junto al motivo ignoto que pone en marcha la huida del protagonista, reiteradamente hace referencia al “temor” (*snḏ*) que sufre nuestro personaje por Sesostri (B260; B44 *snḏ.f*; B212 *snḏ.k*)⁵⁸. Con ello, en la historia de la literatura del antiguo Egipto, el relato presenta una doble figura liminal identitaria: la personal de Sinuhé, un egipcio figurado como asiático; y del monarca, más humano y accesible, como “maestro de sabiduría”⁵⁹.

El *Salmo* 104 es reconocido como uno de los poemas más bellos en la Biblia; el más citado en los *Manuscritos del Mar Muerto* junto al Sal 119 (11QPs^a 26,9-15; 1QH I,10-11 y VI,15-17), y con el que Santo Tomás de Aquino inaugura su docencia vislumbrando en sus montes la Escritura como base del discurso teológico que inicia⁶⁰. Sin embargo, ni el estudio sincrónico comparativo, ni su estructura son cuestiones resueltas⁶¹. Queda abierto a nivel interpretativo: la ausencia de referencia a la soteriología; el tono doxológico dado a la muerte al interno del poema; la desaparición del reposo en el acto creativo; la visión plástica o antropomorfismos divinos de los salmos creacionales; etc.

Ahora bien, es sobre la ideología del rey, hijo de Dios y su representante en la tierra, tomada del modelo de las naciones circundantes, que la tradición sapiencial bíblica puede pasar del “Dios salvador de Israel” al “Dios creador de todos los pueblos”. Y es con el principio guía del “temor del Señor” (יראת יהוה) o “temer a Dios” (אתהאלהים ירא), que los *Salmos* y el lenguaje sapiencial en la

57 Sinuhé, devuelto a la vida por extranjeros, debe renacer como egipcio, en lo interno y externo: “Una vez fuera de territorio egipcio, Sinuhé se desvanece, y cuando creía que llegaba su final, le rescatan unos nómadas. La narración experimenta un vuelco ideológico: el protagonista estaba perdido en Egipto y es devuelto a la vida por unos extranjeros no muy apreciados por los egipcios. [...] En Egipto, su carácter es incluso negativo... en el Alto Retenu... la personalidad de Sinuhé resplandece. [...] ¿Cómo es que Sinuhé no se arregló antes de su entrevista con el rey?... Mediante su aseo, Sinuhé renace como egipcio... Sesostri es quien le devuelve la vida y le civiliza, reintegrándolo en el grupo social al que perteneció en un principio”. Galán, *Cuatro viajes*, 104, 197, 122-123.

58 En Israel el desarrollo de la responsabilidad personal se da en el marco de la reflexión sapiencial que se vale del “temor del Señor” (יראת יהוה) o “temer a Dios” (אתהאלהים ירא) como clave hermenéutica. Véase L. Alonso Schökel, “¿Temer o respetar a Dios?": *CuBi* 33 (1976) 21-28.

59 Posener, *Littérature et politique*, 94-97.

60 En la lectura inaugural pronunciada por Santo Tomás en el segundo día de su promoción como maestro de Teología (París, 1256): “Rigans montes de superioribus suis, de fructu operum tuorum satiabitur terra” (Vg. 103,13), <http://ordo-praedicatorum.blogspot.com/2015/11/breve-principio-de-la-teologia.html>

61 Para las distintas propuestas de estructuración, véase en línea C. J. Labuschagne, “Psalm 104. Logotechnical Analysis”, www.labuschagne.nl/ps104.pdf

Biblia hebrea unen la actividad creadora (ברא) y liberadora de Dios a la acción humana de “generar” (צר), “hacer” (עשה), “comprar” o “adquirir” (קנה)⁶².

Por otro lado, y en oposición a las posturas colonialistas y nacionalistas de las que partimos, es este contexto de apertura, con la política de asentamientos impulsada por Sesostri I, lo que permitirá la creación del segundo sistema de escritura en Egipto, el protosinaítico. A semejanza de los escribas marginales de Ugarit, siguiendo la propuesta de Goldwasser, los responsables también fueron marginales –iletrados– y tuvieron como fin poner por escrito, en su propia lengua, la adoración a sus dioses⁶³.

Pero, el giro estratégico de apertura en la política exterior egipcia conlleva, paradójicamente, la identificación y reflexión sobre el propio individuo, que es el gran interrogante en el *Cuento de Sinuhé*: ¿Quién fue el responsable de que Sinuhé huyera de Egipto? Un fenómeno que en Israel se ve impulsado por la tradición sapiencial (el libro de *Job* como paradigma), dando quiebre a la doctrina de la retribución y en los inicios de la configuración del monoteísmo. Nos encontramos, otra vez, en torno al siglo VI a.n.e.⁶⁴, ocho siglos después de que, en Egipto, a partir del período de Amarna, productor del *Gran himno al dios-sol Atón*, la responsabilidad personal comience a deslindar la religiosidad popular del monarca⁶⁵.

Así, por una parte, vemos a Sinuhé volviendo de las tierras de Retenu con sus nuevos dioses: “Montu, Amón, Sebek-Ra, Horus, Hathor, Atum con su Enéada, Sopdu, Neferbau, Semsru, Horus del Este, la señora de Imhet [la asamblea divina que está sobre las aguas], Min-Horus [quien mora en medio de los desiertos], Ureret [la señora de Punt], Nut, Haroeris-Ra y todos los dioses de Ta-meri [la tierra amada: Egipto] y de las islas de la gran verde [el mar]” (B204-238)⁶⁶. Como también, por otra parte, ya en época ramésida, en el poblado de Deir el-Medina, donde ubicamos el *Himno a Amón-Ra* de la estela de Nebra, veremos que el matiz guerrero originario de divinidades semitas, igualmente foráneas, como Reshpu, Kadesh, Anat y Astarté, queda asociado a la realeza hasta alcanzar

62 A. Niccacci, “La teologia della creazione nei Salmi e nei Sapienziali”, en: M. V. Fabbri – M. Tábet (eds.), *Creazione e salvezza nella Bibbia* (Roma 2009) 77-118; “La lode del Creatore. L'inno egiziano di Aton e la tradizione biblica”, en: Z. I. Herman (ed.), *Diaconus Verbi Marijan Jerko Fucak 1932-1992* (Zagreb 1995) 137-159.

63 Goldwasser, “The Advantage of Cultural Periphery”, 267-268, 289-291.

64 M. Liverani, *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel* (Barcelona 2005) 241-253.

65 J. Assmann, *Egipto. Historia de un sentido* (Madrid 2005).

66 López, *Cuentos y fábulas*, 52-53.

caracterizaciones eminentemente protectoras y benefactoras en el ámbito privado⁶⁷, vinculadas a la vida y circunstancias cotidianas⁶⁸.

4. DE LA FORMA DEL TEXTO A LA FORMA DEL INDIVIDUO A PARTIR DEL VALOR PERFORMATIVO DE LA PALABRA

4.1 Los escribas rituales

Si del contexto (*Sitz im Leben* y *Sitz in der Literatur*), con el que podemos justificar los mismos fenómenos en la historia de estos pueblos, aunque en distinto espacio y tiempo, volvemos a la forma del texto, en Lv 16,2-28 encontramos la inclusión de los pueblos (עַם) junto a los hijos de Israel (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל), un fenómeno que Seth Sanders atribuye a los “escribas rituales” de Ugarit en el surgimiento de la literatura dirigida al lector: “These rituals’ writers gave them the potential to address a different kind of reader, members of a reading public who might never attend the ceremony or even meet face-to-face”⁶⁹.

Dejando de lado las narrativas cosmogónicas (Gn 1–11), la *Historia de José* (Gn 37–50) se presenta como un “texto puente” en la *Torah*, entre la historia patriarcal (Gn 12–36) y la salida de Egipto (Ex 1–15). Esta posición estratégica de la narrativa en la redacción final permite resignificar las ambigüedades presentes en la historia, que están ahí para llamar la atención del lector y así lograr su incorporación personal en el texto⁷⁰.

Si volvemos a los relatos de expiación universal, vemos que el *Ritual para la unidad de las naciones*, con un rico contexto arqueológico, no sobrevive a la muerte de Ugarit; mientras que Lv 16,2-28, sin ningún tipo de marco, no sólo subsiste hasta el día de hoy en la Biblia hebrea, sino que ha sido colocado, estratégicamente, en medio del libro que ocupa, a su vez, el lugar central en la *Torah*⁷¹. Del mismo modo, vemos que Gn 11,1-9 corta las genealogías de los

67 De igual modo, en Mesopotamia, el vencedor de las fuerzas del desorden, Marduk, será el guerrero que dará cuenta de los enemigos del rey y la ciudad; pero, y a diferencia del dios nacional asirio Aššur, entre los suyos perderá ese carácter belicoso y pasará a ser, ante todo, un dios misericordioso. Lara Peinado – García Cordero, *Poema babilónico de la Creación*, 39-41.

68 G. Menéndez Gómez, “Población extranjera en Deir el-Medina: Documentos y problemas de identificación (D. XVIII-XIX)”: *AuOr* 27 (2009) 153-170.

69 Sanders, “What Was the Alphabet for?”, 54.

70 A. N. Salvador, “El ‘texto puente’ de la Historia de José en la literatura bíblica como ‘rito de paso’”: *RFL* 48/2 (2022) 1-23.

71 Sanders, “What Was the Alphabet for?”, 52-53. Libro heterogéneo, formado por diferentes instrucciones divinas unidas redaccionalmente por fórmulas introductorias, atendiendo a los elementos formales y temáticos dominantes se suelen distinguir seis secciones: 1) Lv 1–7, ley de los sacrificios y ofrendas; 2) Lv 8–10,

descendientes de Noé tras el diluvio, “la tabla de las naciones”, de Cam y Jafet (Gn 10,1-32) de la de Sem (Gn 11,10-26)⁷². Con lo cual, el relato adquiere, formalmente, al igual que la *Historia de José* o Lv 16,2-28, una función propia.

Historia patriarcal (Gn 12–36) → שם	Historia de José (Gn 37–50)	Salida de Egipto (Ex 1–15) → בני ישראל + שמות
Genealogías de Cam y Jafet (Gn 10,1-32)	Babel (Gn 11,1-9) → שם	Genealogía de Sem (Gn 11,10-26)
Génesis–Éxodo	Día de la expiación (Lv 16,2-28) → שם + בני ישראל	Números–Deuteronomio
Narrativas cosmogónicas (Gn 1–11) → שם	Historia patriarcal (Gn 12–36) → שם	Salida de Egipto (Ex 1–15) → בני ישראל + שמות

Retrotrayéndonos, ahora, a Egipto, la centralidad material del texto en el espacio la volvemos a encontrar en el uso de las formas verbales del *Gran himno al dios-sol Atón*. Contrariamente a la gramática egipcia en general, caracterizada por oraciones no-verbales, el himno se distingue por la predicación verbal y pseudoverbal de formas imperfectivas o progresivas. Con esto, no sólo se imprime al texto un gran dinamismo, sino que se marca una doctrina centrada en el presente general del “aquí, ahora y siempre”⁷³. Ni los hechos pasados (narración, episodios míticos) o futuros (profecía, exhortación) desempeñan un papel significativo, sino que el énfasis está puesto en la contemplación y exaltación presente y perenne de la divinidad, de su ciclo diario y creacional⁷⁴. Y es sobre

consagración sacerdotal y primeros sacrificios; 3) Lv 11–15, ley de pureza ritual; 4) Lv 16 en el centro, el día de la expiación; 5) Lv 17–26, ley de santidad; 6) Lv 27, ley sobre los votos. Véase F. García López, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia* (IEB 3a; Verbo Divino, Estella 2003) 213-214.

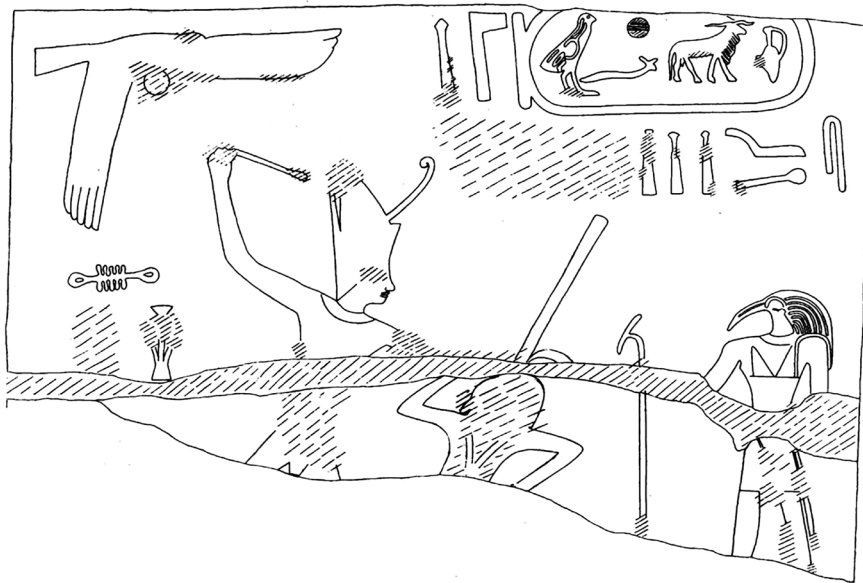
⁷² No así el paralelo que se encuentra en el primer libro de *Crónicas* (1,5-23). Con un total de 70 nombres, que corresponden a los 70 dioses de un panteón semejante al de Ugarit, al Norte queda la descendencia de Jafet (14); al Sur la de Cam (28); y al Este la de Sem (28). Para el estudio comparativo entre dichas genealogías véase E. Lipiński, “Les Japhétites selon Gen 10, 2-4 et 1 Chr 1, 5-7”: *ZAH* 3/1 (1990) 40-53; “Les Chamites selon Gen 10, 6-20 et 1 Chr 1, 8-16”: *ZAH* 5 (1992) 135-162; “Les Sémites selon Gen 10, 21-30 et 1 Chr 1, 17-23”: *ZAH* 6/2 (1993) 193-215.

⁷³ Un fenómeno similar se encuentra en la comparación realizada entre los *Cuentos maravillosos del Papiro Westcar* con la revelación del nombre divino (Ex 3,14a) y el cruce del mar (Ex 15,1-18) en la Biblia a partir de la inclusión de los tres ejes temporales pasado-presente-futuro dentro del relato. Se trata de un recurso para construir una omnitemporalidad en textos paradigmáticos con el fin de alcanzar la actualidad ausente del lector contemporáneo que queda, de este modo, envuelto en la misma trama. Véase A. N. Salvador, “El Cruce del Mar en la Biblia Hebrea y los cambios de paradigma científicos actuales. Filología y Arqueología bíblica en diálogo”: *Astarté* 5 (2022) 103-123.

⁷⁴ Cervelló Autuori, “De cómo la gramática vehicula la doctrina”.

esta misma formalidad que el himno señala la distinción de la unicidad divina con una oración de predicado adjetival de existencia, “dios único, fuera del cual no hay otro” (*nṯr wʿ nn ky ḥr-ḥw.f*, Columna 8), en oposición a tres oraciones de predicado pseudoverbal de estativo, para hacer referencia a la diversidad creada: “igualmente, sus pieles están diferenciadas (también), porque tú diferencias a los pueblos (extranjeros)” (*m.ṁtṯ ḥnmw.sn stn.w stny.k ḥ3swt*, Columna 9)⁷⁵.

Esto supone una resignificación de la alteridad: “el ‘otro’ ya no se conceptualiza en términos culturales como enemigo, símbolo del caos, cuyo único destino posible es la aniquilación por parte del faraón, campeón del orden (motivo iconográfico de la ‘masacre del enemigo’), sino como una criatura más de la creación”⁷⁶.



Estela de Maghārah 7. La masacre del enemigo frente a Thot. Reinado de Kheops (Dinastía IV)⁷⁷

El mismo fenómeno que descubrimos plasmado en Amarna con el texto, lo vemos materializado en las representaciones del Sinaí durante el Reino Medio, cuando tiene origen el alfabeto. Allí, la omnipresente escena de la masacre del enemigo, que vemos a lo largo de toda la historia y territorio egipcio, será

75 Cervelló Autuori, 160-161.

76 Cervelló Autuori, 161.

77 A. H. Gardiner – Th. E. Peet, *The Inscriptions of Sinai*, vol. 1 (Excavation Memoir 36; Egypt Exploration Society, London 1917), plano III.

reelaborada excluyendo la presencia de la divinidad⁷⁸, hasta que, finalmente, se mutará por la representación de la entrega ritual de panes de turquesa como ofrendas votivas que el rey consagra a la diosa Hathor⁷⁹.



Serâbîṭ el-Khâdim 132. Entrega ritual de panes de turquesa a Hathor. Reinado de Amenemmes III (Dinastía XII)⁸⁰

En Serabit el-Khadim, en el contexto divino-humano que se crea en contacto con los minerales, “los otros” no pertenecen al caos o desorden de 𓂏𓂐 , *izf.t*, sino que también forman parte de la 𓂏𓂐𓂑 , *m3.t*⁸¹. De modo que el orden ya no se obtiene golpeando al enemigo, sino a través de la sumisión, en forma conjunta, a la Diosa. Y más tarde, en Deir el-Medina, durante el Reino Nuevo, en el *Himno a Amón-Ra* de la estela de Nebra, identificamos en la forma del texto el mismo principio de organización concéntrica propiamente semítico⁸²:

78 Véase de la Dinastía III, Tosorthoros (Magharah 1a, plano I) y Sanakht (Magharah 2, plano I); de la Dinastía IV, Senofru (Magharah 5, plano II y Magharah 6, plano IV); de la Dinastía V, Sahure (Magharah 8, plano V) y Neuserre-Ini (Magharah 10, plano VI) en Gardiner – Peet. Para el sentido primigenio de dicha representación, que es el sacrificio del aspecto maléfico que posee el rey en sí mismo, véase J. Cervelló Autuori, *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónica en su contexto africano* (AuOr. Supplementa 13; Ausa, Sabadell – Barcelona 1996) 207.

79 M. E. Muñoz Fernández, “El papel de la diosa Hathor y la explotación de la turquesa del Sinaí”: *Minus* 11 (2003) 65-77.

80 Gardiner – Peet, *The Inscriptions of Sinai*, plano XL.

81 Th. Hikade, “Crossing the Frontier into the Desert: Egyptian Expeditions to the Sinai Peninsula”: *AWE* 6 (2007) 1-22.

82 Gunn, “The religion of the poor”, 85; M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, vol. 2 (Los Ángeles 1973) 202.

Columna II		Columna IV	
<i>s3w.ỉ tn r.f</i>	¡Protéjense de él!	<i>sđđỉ sw n...</i>	Anúncienlo a...
<i>whm sw n...</i>	Repetidlo al...	<i>whm sw n...</i>	Repetidlo al...
<i>sđd.ỉ sw n...</i>	Anúncienlo a...	<i>s3w.ỉ tn r.f</i>	¡Protéjense de él! ⁸³

4.2 Los escribas de las formas (*zš-ka*) marginadas (*kdm*)

Ahora bien, junto a la universalidad que encontramos en textos vinculados temáticamente a la diferenciación de lenguas, hallamos la autoría de personajes marginales. Como es posible distinguir el origen de la escritura en Egipto y Mesopotamia por su finalidad, religiosa una, administrativa la otra⁸⁴, en ambos casos se reconoce una identidad liminal vinculada a la creación material de las letras⁸⁵. Esta caracterización se puede presumir registrada en una tradición que, partiendo de la universalidad de los pueblos, alcanza la reflexión sobre los humildes y olvidados, socialmente marginados (*Himno a Amón-Ra* de la estela de Nebra).

Los mismos “escribas rituales” de Ugarit, que reconocemos en el libro del *Levítico*, capaces de incorporar los lectores al texto haciéndolos sujetos literarios de la historia⁸⁶, podemos detectarlos en otros pasajes del texto bíblico: “Y no solamente con vosotros hago hoy esta alianza y este juramente, sino que la hago tanto con quien está hoy aquí con nosotros en presencia de YHWH nuestro Dios, como con quien no está hoy aquí con nosotros” (Dt 29,13-14). Pero, en Egipto, el lugar que en la oralidad ocupan los sacerdotes que utilizan esos materiales para desarrollar rituales, lo cubren más tarde unos textos que, una vez cerrada la tumba o ataúd, jamás serán leídos⁸⁷. Sin embargo, es en ese momento cuando estos textos cumplen su misión regenerativa sobre el difunto. Se trata, por tanto, de un *corpus*

83 “Hütet euch vor ihm! / erzählt es Sohn und Tochter / und Großen und Kleinen; / saget es Generation und Generation, / die noch nicht entstanden sind. // Saget es den Fischen, die in dem Wasser sind, / und den Vögeln an dem Himmel, / erzählt es dem, der es weiß / und dem, der es nicht weiß: / Hütet euch vor ihm!” H. Grapow, “Beiträge zur Untersuchung des Stils ägyptischer Leier”: *ZAS* 79 (1954) 19. Sobre la autocomplacencia y autosuficiencia que ostentan los textos religiosos egipcios, debido a la eficacia que posee la palabra, que validaría incluso el engaño a los propios dioses, en oposición a lo que se encuentra en los Salmos bíblicos y mesopotámico (*Plegaria a toda divinidad*) focalizados en los humildes y olvidados, véase Gunn, “The religion of the poor”, 82.

84 Cervelló Autuori, “Los orígenes de la Escritura”.


85 Goldwasser, “The Advantage of Cultural Periphery”.

86 Sanders, “What Was the Alphabet for?”, 54.

87 La escritura, como voz artificial se evidencia en la fórmula con la que comienza cada columna: *đd-mdw*, “una recitación”. Véase A. J. Morales Rondán, “Apuntes teóricos sobre el poder del lenguaje en la literatura mortuoria del Reino Antiguo y el Reino Medio”: *ISIMU* 18-19 (2016) 218.

que no obedece a las reglas del discurso literario, sino a la naturaleza performativa funcional del rito que busca “progresar de lo terrenal a lo divino para ofrecer potencia mágica al difunto”⁸⁸.

La intencionalidad religiosa que está en la base de la escritura jeroglífica y protosinaítica en Egipto (forma de los signos), se equipara al trabajo redaccional de los escribas rituales del cuneiforme de Ugarit (forma del texto). Pero, como ya hemos señalado, los textos de expiación universal ugaríticos no sobreviven la destrucción de ese lugar físico concreto, cosa que sí hacen los textos bíblicos paralelos que ponen como centro de la *Torah* el rito⁸⁹. Es la misma permanencia de los textos como discurso, que permite a los jeroglíficos traer a la vida al difunto, la que hace posible que la narrativa bíblica introduzca a los vivos en el escrito. De este modo, Israel construye un texto que, sin poder volver a esta vida a un muerto, tiene la eficacia de leer a los vivos; un fenómeno que, en efecto, ha permitido la supervivencia del pueblo hebreo⁹⁰.

Vinculado a los escribas rituales marginales, en el *Himno a Amón-Ra* de la estela de Nebra, el protagonista es calificado como , *zš-ḳd*, “escriba de las formas”⁹¹. Esta titulación incluye la misma raíz que encontramos en el *Gran himno al dios-sol Atón* de Amarna, y ha llevado a plantear, incluso, el hecho de que la práctica de una lengua determinada se corresponda con una disposición del órgano material (*ns* y *wḥm*) en la boca⁹²: “Las lenguas [*ns.w*, de los seres humanos] están diversificadas en las palabras, su forma [*ḳd.sn*, rasgos físicos]...” (Columna 8)⁹³. Se trata de un epíteto que veremos también en la *Estela de Didia*, dibujante jefe de Amón durante el reinado de Seti I (1295-1186 a.n.e.) en Abidos, calificando a una familia de siro-palestinos⁹⁴.

El título *zš-ḳd*, traducido originalmente como “dibujante de esquemas o líneas” (*butline draughtsman*), parece hacer alusión a quienes eran responsables de iniciar el proceso de pintura, tras la labor de los yeseros (*ḳḏī.w*). Siguiendo la

88 En oposición a la escuela de Mircea Eliade, para la cual la función ritual no es más que una recreación del mito, Antonio Morales distingue el mito como correspondencia entre la realidad y la esfera de lo divino, del rito que busca progresar de lo terrenal a lo divino. Véase A. J. Morales Rondán, “El ritual en los Textos de las Pirámides: sintaxis, texto y significado”: *Ilu* 20 (2015) 143.

89 Sobre los escribas egipcios y el *Sofer Stam* del *TaNaK* hebreo, véase A. N. Salvador, “La posibilidad de habitar un texto. La materialidad de la escritura en Israel y el Antiguo Egipto”: *Helmántica* 73/207 (2022) 239-270.

90 G. Steiner, “Our Homeland, the Text”: *Salmagundi* 66 (1985) 23.

91 Kitchen, *Rameside Inscriptions*, vol. 3, 654,6.

92 Sauneron, “La différenciation des langues”, 40.

93 Cervelló Autuori, “De cómo la gramática vehicula la doctrina”, 160.

94 Hoy en el Museo de Louvre C 50 (Cairo CG 42122), <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010022872>. Véase la transcripción en K. A. Kitchen, *Rameside Inscriptions. Translated & Annotated*, vol. 1 (Oxford 1975) 329.

distinción egipcia entre forma “exterior” (*kd*) e “interior” (*hnu*), no necesariamente visible, se lo ha interpretado como “escribas de las formas”⁹⁵. Por lo general, alfabetizados, su dominio no se limitaba a la pintura, sino que también eran capaces de dejar una huella escrita o incluso literaria⁹⁶. Sistemáticamente afiliados a una institución administrativa religiosa, su labor, realizada en breves períodos temporales, en comparación al tiempo necesario para completar el proceso de construcción de una tumba, pone de manifiesto que la decoración del recinto mortuorio era una actividad secundaria para ellos. Debido al proceso empleado, a partir de la copia de viejos modelos, se deduce que lo que queda plasmado es la identidad cultural, no la del individuo⁹⁷.

El lexema *kd*, incluido en la titulación, y que refiere a la misma forma de los textos y letras que en nuestro análisis vamos señalando, posee la peculiaridad de mantener una relación con *kd̄m*. Con un presunto origen en las lenguas semíticas⁹⁸, el término está presente a lo largo de toda la historia, materiales y geografía del antiguo Egipto. En los textos responsables de la regeneración del monarca (*Textos de las pirámides*)⁹⁹ aparece identificado con la región de Buto¹⁰⁰; lo mismo que en las tumbas tebanas de la elite, la “gente de *kd̄*”¹⁰¹ sería la

95 Erman – Grapow, *Wörterbuch*, III, 475.6–476.15; V, 75.3–77.1.


96 D. Laboury – H. Tavler, “In search of Painters in the Theban Necropolis of the 18th Dynasty. Prolegomena to an analysis of pictorial practices in the tomb of Amenemope (TT 29)”, en: V. Angenot – F. Tiradritti (eds.), *Artists and Colour in ancient Egypt. Proceedings of the colloquium held in Montepulciano 2008* (Studi Poliziani di Egittologia 1; Missione Archeologica Italiana a Luxor, Montepulciano 2016) 62 n.22.

97 D. Laboury, “Tracking Ancient Egyptian Artists, a Problem of Methodology. The Case of the Painters of Private Tombs in the Theban Necropolis during the Eighteenth Dynasty”, en: K. A. Kóthay (ed.), *Art and Society. Ancient and Modern Contexts of Egyptian Art. Proceedings of the International Conference held at the Museum of Fine Arts, Budapest, 13-15 May 2010* (Budapest 2012) 199-208.

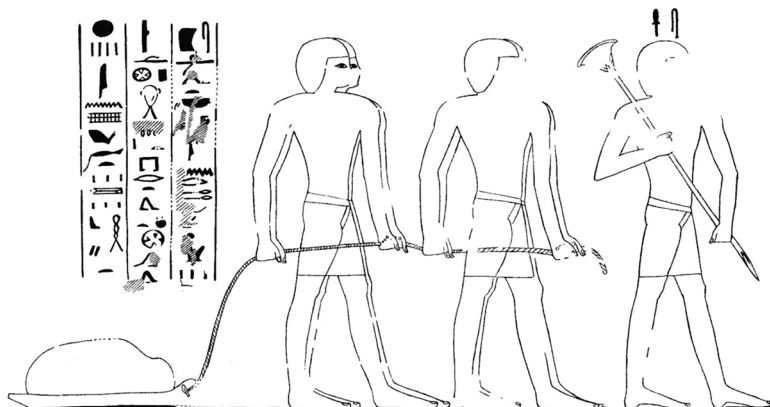
98 Erman – Grapow, *Wörterbuch*, V, 82.2. Lo encontramos en el acadio *qdmu*, cananeo *aqdamātum*, ugarítico *qdm̄y*, fenicio *qdm*, púnico *qdm̄t*, árabe *qdm̄/qdm̄l/qidam*, etíope *qdma*, arameo y hebreo *qdm*, siríaco *qdm̄mā*, mandeo *qadam̄t/qadumia*, samaritano *qedm̄/qedm̄*. T. Kronholm, “*qdm̄, qedm̄*”, en: G. J. Botterweck – H. Ringgren – H.-J. Fabry (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 12 (Michigan – Cambridge 2003) 505-511.

99 Una síntesis acerca de las ideas sobre la muerte y el Más Allá, donde el muerto, superado el Juicio ante Osiris, pasa a ser un dios e inicia una vida nueva superior, unidas a la antropología e imagen de los dioses egipcios, que también mueren, con abundante bibliografía, véase en E. Homung, *Introducción a la egiptología. Estado, métodos, tareas* (Pliegos de Oriente 1; Trotta, Madrid 2000) §§31–33; para los textos mortuorios (*Textos de las Pirámides, Textos de los Ataúdes, Libro de la Salida al Día*) §36. Una obra de referencia es J. Assmann, *Death and Salvation in Ancient Egypt* (Ithaca – London 2005); véase, especialmente, la comparación entre las creencias al respecto del antiguo Egipto, judaísmo, cristianismo e islam, 414-417. Sobre la realeza africana que, a diferencia de Mesopotamia y Occidente, es divina, véase Cervelló Autuori, *Egipto y África*.

100 A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica. Text*, vol. 1 (Oxford 1968) 134*.

101 , in *rm̄.t kd̄* en las Tumbas Tebanas (TT) 82, 112 y 224. Véase también en el texto bíblico a los קדמ בני (Gn 29,1; Jc 6,3.33; 7,12; 8,10; 1 R 5,10; Job 1,3; Is 11,14; Jr 49,28; Ez 25,4.10) traducidos por la Septuaginta de Alejandría como τῶν υἱῶν Κεδεμ; o bien, οἱ υἱοὶ ἀνατολῶν. Se presume, por tanto, la existencia de una región en el Levante Meridional durante el segundo milenio a.n.e. que llevaría también ese nombre. A. Knapp, “The Dispute over the Land of Qedem at the Onset of the Aram-Israel Conflict: A Reanalysis of Lines 3-4 of the Tel Dan Inscription”: *JNES* 73/1 (2014) 113.

responsable de ayudar en la etapa liminal al cortejo fúnebre arrastrando el *k3* del difunto en el *tkn.w*¹⁰². La misma función “liminal” a la que hicimos referencia en el cuento de Sinuhé, que localizamos, asimismo, en *ḳdm*¹⁰³.



La “gente de *ḳd*” (𓂏𓂐, parte superior de la columna central) arrastrando el *k3* del difunto en el *tkn.w* (TT 82). Reinado de Tutmosis III (Dinastía XVIII)¹⁰⁴.

102 G. West, *The Tekenu and Ancient Egyptian Funerary Ritual* (Archaeopress Egyptology 23; Archaeopress Publishing Ltd, Oxford 2019). El término es definido como colectivo, *tkn.w* 𓂏𓂐𓂑𓂒𓂓, “vecinos”, u objeto de culto, *tkn.w* 𓂏𓂐𓂑𓂒, “¿esfinge?”. Su raíz 𓂏𓂐, *tkn*, incluye, en efecto, el movimiento (𓂏, D54) y la vecindad: “estar cerca”. Véase R. O. Faulkner – B. Jegerović, *A Concise Dictionary of Middle Egyptian. Modernized by Boris Jegerović* (Oxford 2017) 371; Erman – Grapow, *Wörterbuch*, V, 333-10–335.15.

103 El término aparece en la situación inicial (B29 𓂏𓂐𓂑𓂒𓂓; R53 𓂏𓂐𓂑𓂒𓂓), cuando, tras la muerte del rey, Sinuhé abandona Egipto y encuentra al príncipe amorreo Amuneshi (preposición 𓂏); y la cuarta parte (B182 𓂏𓂐𓂑𓂒𓂓 y B219 𓂏𓂐𓂑𓂒𓂓), en el decreto real que pide el retorno de Sinuhé a Egipto y su respuesta (preposición 𓂏). Sinuhé describe su viaje “desde Biblos hacia *ḳdm*” (B29, R53) y se lo representa “partiendo de *ḳdm* a Retenu” (B182), cuyo gobernante, “Meri de *ḳdm*” (B218), Sinuhé señala obedece a Egipto.

104 N. Davies – A. Gardiner, *The tomb of Amenemhêt (No. 82)* (The Theban Tombs Series; Egypt Exploration Society, London 1915), plano XII. La tumba de Amenemhat, única de la tríada que tenemos con representación, puede visitarse en línea en *OsirisNet*: https://osirisnet.net/tombes/nobles/amenemhat82/amenemhat82_01.htm. Para la peregrinación a Abidos en el muro oeste, véase https://osirisnet.net/tombes/nobles/amenemhat82/amenemhat82_03.htm Para las tres inscripciones (TT 82, 112 y 224) y propuestas de traducción, véase West, *The Tekenu*, 167-168.

Se lo localice dentro (región de Buto en el delta del Nilo) o fuera de la tierra de Egipto (Alto Líbano)¹⁰⁵, *ḳdm* posee un vínculo estrecho con lo liminal (frontera); la materia (forma); y la identidad, cultural o del individuo: la regeneración en el Más Allá o el proceso de integración en este mundo.

Efectivamente, por un lado, la región de Buto en el Bajo Egipto, con el wadi el-Natrum, se corresponde con El-Kab, vecino a Hieracópolis en el Alto Egipto, por la producción del natrón (*ntrī*, *bd*, o *ḥzmn*) –representado por el estandarte de la divinidad (𓆎, R8, *ntr*) y la bolsa que lo contiene (𓆏, V33)–, vinculado a la purificación (𓆑, R9). Ambas localidades, sin ser una frontera efectiva, señalan los extremos más fértiles y habitables de la tierra, fenómeno que las habría convertido, sin haber sido nunca centros militares ni administrativos relevantes, en lugares sagrados de peregrinación, representativos del Bajo y Alto Egipto¹⁰⁶. Y esto mismo justificaría que, en época ptolemaica, el templo dedicado a Horus en Dendera pueda asociar las divinidades de ambos sitios: Selkis de Qedem y Nejbet de El-Kab¹⁰⁷.

Pero también, por otro lado, en el mismo templo de Dendera, a partir de la variación fonética que a lo largo de la historia sufrirá el egipcio¹⁰⁸, encontramos 𓆑𓆏𓆑𓆏𓆑𓆏, *ktm.t*, “oro”¹⁰⁹, con la grafémica que originariamente se observa para


105 Nótese la disparidad en los determinativos: el cruce dentro de la muralla (𓆏, O49) en los textos mortuorios y las colinas esteparias (𓆏, N25) en los literarios (Sinuhé y listas de Karmak). Sin embargo, no se puede absolutizar el uso de uno u otro signo para señalar una posición geográfica determinada. Véase J. Cooper, *Toponymy on the Periphery. Placenames of the Eastern Desert, Red Sea, and South Sinai in Egyptian Documents from the Early Dynastic until the End of the New Kingdom* (Probleme der Ägyptologie 39; Brill, Leiden – The Netherlands 2020). Un elenco con las distintas grafías de *ḳdm* se puede ver en A.-L. Mourad, “Remarks on Sinuhe’s Qedem and Yaa”: *GM* 238 (2013) 69-84.

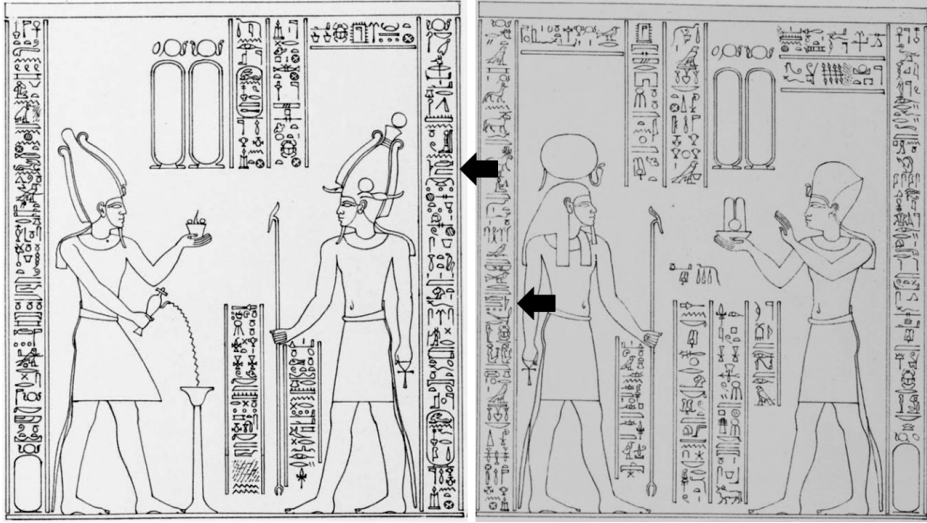
106 J. A. Wilson, “Buto and Hierakompolis in the geography of Egypt”: *JNES* 14/4 (1955) 231-236; N. Wyatt, “Sea and Desert: Symbolic Geography in West Semitic Religious thought”, en: K. Bergerhof – M. Dietrich – O. Loretz (eds.), *Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas* (Ugarit – Forschungen 19; Neukirchener Verlag – Neukirchen-Vluyn, Verlag Butzon – Bercker Kevelaer 1987) 375-389.

107 S. Clarke, “El-Kâb and Its Temples”: *JEA* 8 (1922) 16-40.


108 A lo largo de la historia de la lengua egipcia uno de los cambios más importantes en el ámbito del consonantismo afecta a las oclusivas-africadas dentales y palatales. Las africadas palatales /c/ y /j/ tienden a despalatalizarse y coincidir con las correspondientes oclusivas dentales /t/ y /d/. En principio, las grafías con 𓆑 y 𓆏 conservarían las formas originales, mientras que las grafías con 𓆑 y 𓆏 evocarían lo que realmente se pronunciaba. Entre el Reino Medio y Nuevo las sonoras /d/ y /j/ confluyen con las correspondientes sordas /t/ y /c/. De manera que los signos 𓆑, 𓆏, 𓆑 y 𓆏, que anotan originalmente cuatro fonemas (/d/, /j/, /t/ y /c/), aunque se mantengan en la grafía de las palabras, tienden a hacerse intercambiables por parejas: 𓆑/𓆑 y 𓆏/𓆏, hasta que, en última instancia, todos ellos puedan ser empleados como variantes gráficas del fonema /t/. Cervelló Autuori, *Escrituras, lengua y cultura*, 306.


109 Erman – Grapow, *Wörterbuch*, V, 145.6-13.

kdm en los *Textos de las pirámides*: ¹¹⁰. El fonema propio del afroasiático velar /k/ se ha cambiado por el uvular oclusivo sordo /q/; lo mismo que se han intercambiado las dentales, sorda /t/ por sonora /d/¹¹¹. Idéntica transposición fonética (*kdm* > *ktm*) que hallamos en el hebreo bíblico (קדם < כתם)¹¹².



Templo de Horus en Dendera. Criptas 2 y 8, entresolio¹¹³

110 É. Chassinat, *Le Temple de Dendara*, vol. 5 (Le Caire 2004) 73. En la Cripta 2u, : “u. Le roi prend le titre de fils du Nil, et fait devant Osiris Ounnophris, l’offrande du feu et de l’eau. v. Le roi comme souverain de l’Arabie. Il offre l’encens. w. Offrande du vin. Hathor est ici la maîtresse du vin et de l’ébriété. On se rappellera la part que les fêtes orgiaques prennent parmi les solennités célébrées dans le temple. y. Le roi offre des pains, des fleurs, des liquides. Il se présente devant Hathor comme fils du taureau *Ma-ur* (?), symbole de fécondité. Hathor est la déesse qui emplit le ciel et la terre de ses bienfaits. Tout ce que le roi lui offre, elle le promet au roi

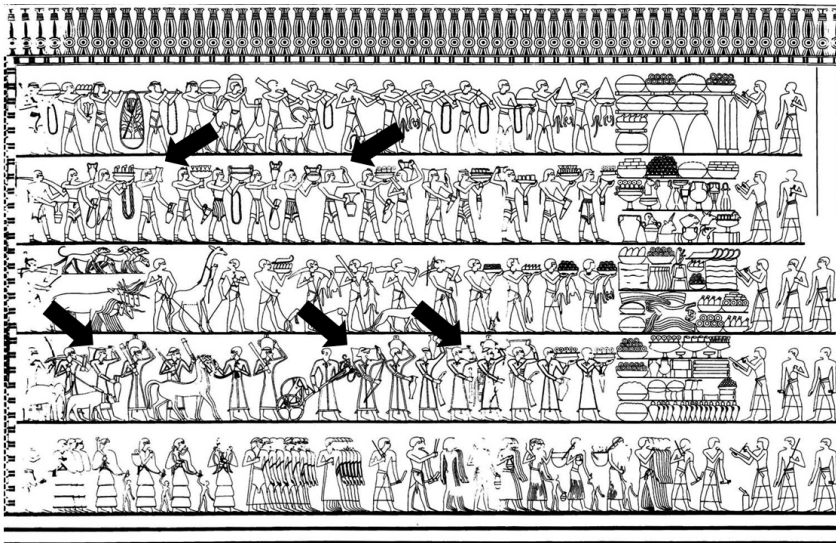
pour en remplir son palais”. En la Cripta 8b, : “a. Le roi est fils aîné de Phtah. Il offre la couronne d’or à *Sem*. Hathor promet la contrée de *Heh* qui produit l’or et toutes les montagnes avec les pierres précieuses qu’elles contiennent. b. Offrande de la couronne *Ten*, qui paraît être une cérémonie que le rite oblige à célébrer le 15 du mois. L’œil droit du roi, conformément à la promesse faite par la déesse, verra le jour, et l’œil gauche la nuit. c. Sacrifice d’animaux typhoniens. Le roi offre les oiseaux qu’il a pris dans le filet. Il officie comme fils de Tanen. d. Le roi est fils de Ra. Il a jeté sur le feu les membres choisis des victimes et fait son offrande à la déesse. La déesse est celle qui brille chaque matin à l’horizon. Elle est ainsi la planète Vénus. Elle promet au roi la mort de ses ennemis” A. Mariette-Bey, *Dendérah. Description générale du Grand Temple de Cette Ville*, vol. 4 (Paris – Caire 1875) 30-31, 261.

111 Cervelló Autuori, *Escripturas, lengua y cultura*, 296, 301.

112 Aunque el término bíblico más utilizado para “oro” es זהב, con frecuencia asociado a la plata (הסף), un oro de calidad especial coincide con el egipcio, כתם. J. E. Hoch, *Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period* (Princeton Legacy Library 284; Princeton University Press, Princeton 1994) 501. Véase Is 13,12; Sal 45,10; Job 18,16; 31,24; Pr 25,12; Ct 6,11; Dn 10,5.

113 A. Mariette-Bey, *A. Dendérah. Description générale du Grand Temple de Cette Ville*, vol. 3 (Paris 1971) plano 21u y 74b.

Para los antiguos egipcios, la piel de dioses y monarcas es de oro, que con la plata y el roentgenio forma parte de la “familia del cobre” (Cu), un metal de transición, situado en el centro del sistema periódico entre el níquel y el zinc¹¹⁴. Las zonas de depósito se agrupan en torno a la partición que se produce entre la placa africana y la placa arábiga¹¹⁵. Y esto justifica, por ejemplo, que en la tumba tebana del visir Rekhmire (TT 100) de la Dinastía XVIII, se represente el cobre llevado por “los jefes de la tierra de Kefiu [que puede ser Creta o la Grecia continental, el imperio micénico] (y) las islas que están en el Gran Mar (Chipre)”, sumada a otra escena en la cual los que llevan el cobre son “los jefes de Retenu y de todas las tierras del Asia más lejana”, posiblemente la región de Siria, incluyendo Ugarit¹¹⁶.



El tributo de los pueblos extranjeros de “oro verde” de Amau y “oro rojo” de Retenu en la tumba de Rekhmire (TT 100). Reinado de Tutmosis III (Dinastía XVIII)¹¹⁷.

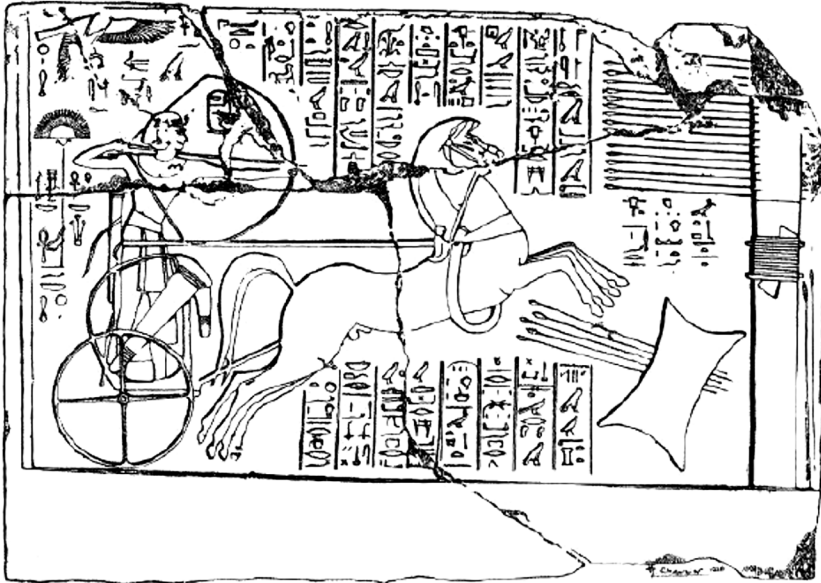
114 Nótese que, en muchas culturas de antaño, el cobre es más valorado que el oro por sus propiedades apotropaicas, que derivan de la forma de producción de los minerales. Véase M. Eliade, “The forge and the crucible. A post-script”: *History of Religions* 8 (1968) 74-88; Amzallag, “Technopoiesis”.

115 A. Abdel-Motelib *et alii*, “Archaeometallurgical expeditions to the Sinai Peninsula and the Eastern Desert of Egypt (2006 2008)”: *Metalla (Bochum)* 19.1/2 (2012) 3-59.

116 A partir del análisis isotópico (LIA, *Lead Isotopic Analisis*; análisis de isótopos de plomo) sabemos que el cobre que había en Egipto en el Reino Nuevo procedía de Creta. Sin embargo, los comerciantes sirios eran quienes dominaban la ruta comercial que circulaba por la Grecia continental y Creta antes de llegar a Egipto. J. Giménez, “Asiatic copper in New Kingdom Egypt”: *Damqatum* 11 (2015) 11-17. Las imágenes que describimos pueden verse en https://www.osirisnet.net/tombes/nobles/rekhmire100/e_rekhmire100

117 N. – N. Davies. *Paintings from the Tomb of Rekh-mi-Rē' at Thebes* (The Metropolitan Museum of Art, Egyptian Expedition 10; The Metropolitan Museum of Art, New York, 1935) plano XXII.

Los lingotes con forma de piel de buey (*oxhide ingot*) se ven en Egipto entre el reinado de Hatshepsut (Dinastía XVIII) y de Ramsés III (Dinastía XX). En las tumbas tebanas aparecen como tributo que procede del extranjero, en escenas de almacenamiento y de metalurgia, como ofrenda a los dioses en los templos y la diana de flechas. Esta escena, repetida en Mesopotamia (palacio de Nimrud) y Siria (Ras Ibn Hani)¹¹⁸, en Egipto reactualiza el vigor del faraón que es capaz de disparar flechas que atraviesan el lingote de cobre como una mata de papiros. Ahora bien, a diferencia de otras escenas propagandísticas, lo mismo que el cambio de la masacre del enemigo por la ofrenda de panes de turquesa en Serabit el-Khadim al que hicimos referencia, esta representación formaría parte de una secuencia que describe y promueve, ritualmente, el proceso de integración de un elemento extranjero dentro de la esfera egipcia¹¹⁹.



Amenhotep II (Dinastía XVIII) disparando flechas a un lingote de piel de buey en el III pílón de Karnak¹²⁰

118 Los lingotes con forma de piel de buey, una mezcla de cobre y estaño líquido que se extraía del molde una vez enfriado, aparece en la isla de Creta hacia el 1600 a.n.e., y donde más se utiliza es en Chipre (siglos XIV-XI a.n.e.), asociado al “dios del lingote” que allí se adoraba. Lo últimos se han encontrado en Cerdeña (1000 a.n.e.) y circulaban por todo el Mediterráneo.

119 J. Giménez, “Integration of Foreigners in Egypt. The Relief of Amenhotep II Shooting Arrows at a Copper Ingot and Related Scenes”: *JEgH* 10 (2017) 109-123.

120 M. H. Chevrier, “Rapport sur les travaux de Kamak (1927-1928)”: *ASAE* 28 (1928) 126. Véase la fotografía del Museo de Luxor (J129) en *Amigos de la Egiptología*, <https://egiptologia.com/museo-arte-antiguo-luxor/>

Nos encontramos, por tanto, en los textos (el *Gran himno al dios-sol Atón* de Amarna y *Himno a Amón-Ra* de la estela de Nebra) cuya forma venimos analizando, una radical (*kd*, con mimación *kdm*, que evoluciona en *ktm*), que denota, precisamente, “forma”, y por ello se vincula a unos personajes concretos; que se conecta con los minerales, como la creación de las letras en el Sinaí; y al Levante, como el alfabeto de Ugarit; así como también con motivos de integración en la esfera del estado de lo diverso.

5. EL ESTUDIO COMPARATIVO

Partimos haciendo reminiscencia a la dicotomía saussureana *langue-parole*, que se halla en el inicio de los estudios comparativos bajo el tamiz impuesto por la arbitrariedad de la lingüística diacrónica¹²¹. Este enfoque, aplicado a Gn 11,1-9, se debate entre el sueño de una lengua única y perfecta del imperialismo europeo incitando, asimismo, a la lucha por la independencia de los que fueron sometidos. Enfrentamiento y antagonismo reflejados en tantas situaciones de movilidad humana contemporáneas que se apoyan en opuestos binarios entre los que se evapora el universalismo originario de las letras que, sin embargo, compartimos.

Por su parte, siguiendo la lingüística sincrónica, como para el caso del *Gran himno al dios-sol Atón*, también las formas verbales de Gn 11,1-9 resultan reveladoras. Si se distingue, según la teoría de Harald Weinrich¹²², entre *narración* y *descripción*, se ve claramente que el énfasis no recae en las partes narrativas, sino en el discurso¹²³:

Oraciones directas	Comentario	Mundo narrado
--------------------	------------	---------------

	ויהי כלהארץ שפה אחת ודברים אחדים	v.1
--	----------------------------------	-----

Era toda la tierra una lengua y palabras únicas.

121 De Saussure, *Cours*, Parte II y III.

122 Véase H. Weinrich, *Tempus. Besprochene und erzählte Welt* (Sprache und Literatur 16; W. Kohlhammer, Stuttgart 1964).

123 En el hebreo bíblico el *wayyiqtol* es el tiempo narrativo principal, al que se suma el *waw-x-qatal*; mientras que el *yiqtol* es el tiempo típico de la descripción, junto a las formas volitivas, la oración nominal simple, el *weqatal* y el (*x*-)*qatal*. En las partes narrativas el autor se queda en el trasfondo (*wayyiqtol*), mientras que en las discursivas se compromete más con la narración y exige lo mismo de parte del lector (formas volitivas e *yiqtol*). Para una propuesta de aplicación de la lingüística textual de Weinrich al hebreo bíblico, véase A. Niccacci, *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica* (SBF. Analecta 88; Terra Santa, Milano 2020). Para la narrativa de Génesis 11,1-9 en concreto, Berges, “Lectura pragmática del Pentateuco”, 77-81.

ויהי בנסעם מקדם v.2a

Fue en el viajar ellos desde Qdm

וימצאו בקעה בארץ שנער v.2b

(que) encontraron una llanura en la tierra de Sinar.

וישבו שם v.2c

Y se establecieron allí.

ויאמרו איש אל־רעהו v.3a

Y se dijeron el uno al otro:

הבה נלבנה לבנים v.3b

“¡Vamos! Fabriquemos ladrillos

ונשרפה לשרפה v.3c

y cocinémoslos al fuego”.

ותהי להם הלבנה לאבן v.3d

Fue [sirvió] para ellos el ladrillo como piedra,

והחמר היה להם לחמר v.3e

y el asfalto fue [sirvió] para ellos como argamasa.

ויאמרו v.4a

Y dijeron:

הבה נבנה־לנו עיר ומגדל וראשו בשמים v.4b

“¡Vamos! Construyamos para nosotros una ciudad y una torre y (con) su cima en el cielo.

ונעשה־לנו שם v.4c

Y hagamos para nosotros un nombre,

פן־נפוץ על־פני כלי־הארץ v.4d

no sea que nos dispersemos sobre la superficie de toda la tierra”.

וירד יהוה לראת את־העיר ואת־המגדל v.5a

Bajó YHWH para ver la ciudad y la torre

אשר בנו בני האדם v.5b

que construyeron los hijos de la humanidad.

ויאמר יהוה v.6a

Dijo YHWH:

הן עם אחד ושפה אחת לכלם v.6b

“He aquí un pueblo único y una lengua única para todos ellos,

וזה החלם לעשות v.6c

y éste (es) [sólo] el inicio de su hacer.

ועתה לא־יבצר מהם v.6d

Y ahora no será imposible (para) ellos

כל אשר יזמו לעשות v.6e

nada que consideren hacer.

הבה נרדה ונבלה שם שפתם v.7a

¡Vamos! Bajemos y confundamos allí la lengua de ellos

אשר לא ישמעו איש שפת רעהו v.7b

(para) que no escuchen [¿entiendan.?] uno la lengua del otro”.

ויפץ יהוה אתם משם על־פני כל־הארץ v.8a

Y dispersó Yhwh a ellos desde allí sobre la superficie de toda la tierra

ויחדלו לבנת העיר v.8b

y dejaron de construir la ciudad.

על־כן קרא שמה בבל v.9a

Por eso, llamó su nombre “Babel”,

כי־שם בלל יהוה שפת כל־הארץ v.9b

porque allí confundió YHWH la lengua de toda la tierra,

ומשם הפיצם יהוה על־פני כל־הארץ v.9c

y desde allí dispersó a ellos YHWH sobre la superficie de toda la tierra.

El autor presenta al comienzo su mundo narrado (vv.1a-2c), y en tres ocasiones da la palabra a sus personajes (vv.3a; 4a; 6a). No se trata de diálogos, sino de simples monólogos. Los hombres hablan entre sí, lo mismo que YHWH no dirige la palabra a los hombres, sino a sí mismo. No hay ninguna voz disidente, sino que el consenso es absoluto, como la muerte de la comunicación misma: “El fenómeno ‘sociedad’, del cual habla nuestro texto, necesita para sobrevivir dos elementos: *identidad* y *diferencia*. El exceso de identidad [léase nacionalismo] y

la falta de diferencia [léase globalización] llevan automáticamente a la desintegración y a la dispersión [léase פרוץ, no שרץ]"¹²⁴.

Por el contrario, la lingüística sincrónica, con la motivación, puede establecer un elemento de control en el estudio comparativo poniendo, asimismo, el énfasis en la continuidad a lo largo de la duración histórica (*longue durée*)¹²⁵, para que tanto el escriba del pasado, así como también el lector del futuro puedan identificarse en el aquí y ahora del texto¹²⁶. Poder reconocer y vincular un elemento, textual y referencial al mismo tiempo, nos permite superar el evolucionismo difusionista con el sustrato, un punto de partida común que da lugar a resultados paralelos¹²⁷.

Como en el *Ritual para la unidad de las naciones* de Ugarit, paralelo a Lv 16,2-28 (véase בני ישראל (עם) y בני ישראל), el relato de Babel inicia con la mención de “ellos” (הם), sin que hayan sido identificados. Solamente en Gn 11,5 se revela la identidad de los constructores (hebreo בונה; egipcio *kd*): los “hijos de la humanidad” (בני האדם) que quedan en inclusión con las “hijas de la humanidad” (בנות האדם) de Gn 6,2.4¹²⁸.

Como la *Historia de José* (Gn 37–50) se presenta entre la historia patriarcal (Gn 12–36) y la salida de Egipto (Ex 1–15) a la manera de un “texto puente” en la *Torah*, en cuyo centro encontramos Lv 16,2-28, así también la narrativa de la torre de Babel, en medio de la genealogía de Sem, linaje de los semitas que desemboca en la figura de Abraham, tiene su propia razón y lógica. Si la primera ciudad carga con el trasfondo negativo del pecado de Caín con el nombre de su fundador (véase Gn 4,17), también Babel quiso hacerse un nombre (Gn 11,4). Muy

124 Berges, “Lectura pragmática del Pentateuco”, 79.

125 F. Braudel, *La Historia y las Ciencias Sociales* (Madrid 1968), 60-106.

126 Así, por ejemplo, el comparativismo de Ángel Amor Ruibal, quien sostuvo el egipcio como fase anterior al semítico y la posterior derivación de este del indoeuropeo: “En indoeuropeo, las diversas variantes de sonido y de sentido no se acumulan por lo regular en un mismo idioma, cual acontece en egipcio, sino que se hallan diseminadas y como distribuidas entre las lenguas de la familia, siendo necesario recorrerlas todas para juntar lo que el egipcio nos proporciona reunido. Es decir, que cada lengua indo-europea posee en cada palabra una variante tomada de la multitud de variantes próximas entre sí del tipo lingüístico originario ario-egipcio, mientras que el egipcio ha conservado en sí mismo gran número de éstas, y de los procedimientos de transformación de los vocablos. He ahí porque el egipcio, y no las lenguas arias, debe constituir centro de comparación, á pesar de que en las lenguas indo-europeas como en el egipcio, se hallen procedimientos comunes en la formación de palabras, y porque sólo mediante éste puedan explicarse no pocas formas, cuyo parentesco dentro del cuadro fonético ario no es científicamente demostrable”. Á. Amor Ruibal, *Los problemas fundamentales de la Filología Comparada. Su historia, su naturaleza y sus diversas relaciones científicas. Segunda Parte* (Santiago de Compostela 2005) 465-466.

127 Se trata del mismo desarrollo de ideas necesario para que una capacidad adquirida a partir de la experiencia individual, vinculada a una técnica particular, pueda ser compartido, incluso con gestos. Lo determinante es la percepción cognitiva del proceso. M. Fitzenreiter, *Technology and Culture in Pharaonic Egypt. Actor-Network Theory and the Archaeology of Things and People* (Cambridge 2023) 15-29.

128 Berges, “Lectura pragmática del Pentateuco”, 80, 85.

diferente actúa Abraham, que no busca para sí mismo un nombre, y es YHWH quien le promete un nombre (Gn 12,2). Entonces el Patriarca, en lugar de una torre, construye un altar para invocar el nombre divino (Gn 12,8).

Lo mismo que la inserción de Lv 16,2-28 pone el rito en el centro de la *Torah*, también Gn 11,1-9 une las narrativas cosmogónicas y la historia patriarcal con el culto. Principio de estructuración que parece coincidir en los escribas rituales marginales que podemos identificar en el *Himno a Amón-Ra*, con paralelos bíblicos y mesopotámicos, donde los humildes y marginados adquieren una posición relevante.

Ahora bien, aunque el centro de la estructura manifiesta de todo el relato de la torre de Babel sea Gn 11,6, que desdobra la narrativa con la repetición del verbo “hacer” (עשה), en alusión a la humanidad capaz de divinizarse: “Y éste es el comienzo de su hacer (לעשות). Ahora no se les podrá impedir nada de lo que proyecten hacer (לעשות)” –analepsis de Gn 3,22 (“el hombre ha llegado a ser como uno de nosotros”) y prolepsis de Job 42,2 (“sé que todo lo puedes, y no se te impedirá ningún proyecto”) ¹²⁹ –; sin embargo, el campo semántico de la “construcción” (verbo בנה, x3; vv.4.5.8) es lo que sobresale en el relato ¹³⁰, con el soporte sonoro *b-l-n* a lo largo de toda la narrativa ¹³¹:

[¡Vamos! Fabriquemos ladrillos]	<i>hābā nilbb'nā l'bēnīm</i>	הבה גלכנה לבנים	v.3b
[...para ellos el ladrillo como piedra]	<i>lāhem hallebēnā le'āben</i>	להם הלכנה לאבן	v.3d
[¡Vamos! Construyamos para nosotros...]	<i>hābā nibneh lānū</i>	הבה נבנה לנו	v.4b
[...construyeron los hijos de...]	<i>bānū b'nēy</i>	בנו בני	v.5b
[¡Vamos!]	<i>u'nāblā</i>	ונבלה	v.7a
[y dejaron de construir...]	<i>wayyahdd'lū libnōt</i>	ויחדלו לבנות	v.8b
[Babel]	<i>bābel</i>	בבל	v.9a
[confundió...]	<i>bālal</i>	בלל	v.9b

129 Croatto, “El relato de la torre de Babel”, 73.

130 Berges, “Lectura pragmática del Pentateuco”, 81-86.

131 Cassuto, *Commentary on the Book of Genesis*, 232-233.

El lexema hebreo, que une la ciudad con la torre para los humanos (ויבנה לנו עיר ומגדל, Gn 11,4) y el altar de Abraham para YHWH (ויבן-שם מזבה ליהוה, Gn 12,8), entretejiendo estas narrativas (véase מקדם en Gn 11,2 y la recurrencia 2x en Gn 12,8), en egipcio denota la acción (𓂏𓂛𓂏𓂛, *kd*) que califica a unos sujetos particulares (𓂏𓂛𓂏𓂛, *zš-ka*), a los que acabamos de hacer referencia. A lo largo de la Biblia hebrea, la construcción de ladrillos (ובלונה לבנים, Gn 11,3), material propio de Mesopotamia, sólo aparece en el relato de Babel y el libro del *Éxodo*, en referencia explícita a Egipto (véase Ex 1,14; 5,7.8.14.16.18.19).

Efectivamente, mientras el movimiento de la humanidad en la Biblia hebrea se describe horizontalmente, el relato de la torre de Babel, lo mismo que aparece luego en la narrativa del cruce del Mar –íntimamente vinculada, también, a Egipto y donde aparece, igualmente, קדם (véase Ex 14,21)– se presenta un itinerario vertical de profundidades¹³². Esta dimensión, que se repite en el relato de la torre de Babel con *kdm* (ויהי בנסעם מקדם, Gn 11,2a), la tradición la ha interpretado como epíteto de la divinidad, “el que existe antes de la creación del mundo”: היסיעו עצמן מקדמונו של עולם (Gn *Rabbah* 38,7)¹³³, que podemos vincular tanto a los minerales como al culto, sea de Lv 16,2-28, como de Abraham al concluir la narrativa del *Génesis* (12,8)¹³⁴. Y esta verticalidad nos remite, una vez más, a la intencionalidad religiosa en el origen de la escritura en el Sináí y los escribas rituales de Ugarit de la que partimos.

132 R. Shreckise, “The Rhetoric of the Expressions in the Song by the Sea (Exodus 15.1-18)”: *SJOT* 21 (2007) 201-217.

133 M. Lubetski, “New Light on Old Seas”: *JQR* 68/2 (1977) 68.

134 En efecto, en hebreo para el término “sacrificio” (עלה con patrón vocálico *ō-ā*) se utiliza como base el verbo “subir” (עלה con patrón vocálico *ā-a*). Lo que se ofrece a la divinidad es el humo que asciende en sentido vertical al cielo desde el altar donde la ofrenda ha sido quemada.

Cuneiforme en Uruk	Alfabeto de Ugarit y el Sinaí	Jeroglíficos en Abidos
Escribas marginales <i>Himno a Amón-Ra</i> (Nebra) <i>zš-ḳd</i> , “escriba de las formas”		
Historia patriarcal (Gn 12–36)	Historia de José (Gn 37–50)	Salida de Egipto (Ex 1–15)
Genealogías de Cam y Jafet (Gn 10,1-32)	Babel (Gn 11,1-9) בנה-קדם <i>Gran himno al dios-sol Atón</i>	Genealogía de Sem (Gn 11,10-26)
Génesis–Éxodo	Día de la expiación (Lv 16,2-28) <i>Ritual para la unidad de las naciones</i>	Números–Deuteronomio
Escribas rituales Gente de <i>ḳd</i>		
Estado	Sistemas de escritura universales	Migración

6. ALGUNAS NOTAS CONCLUSIVAS

La narrativa bíblica de la torre de Babel ha sido interpretada dentro de las cosmogonías (Gn 1–11) como relato de *crimen y castigo* que buscaría explicar el origen de las diversas lenguas y culturas¹³⁵; *mito* de fundación, contra *Enūma eliš*, en oposición a las pretensiones babilónicas de regir la tierra; o relato de *fraternidad* ante la imposibilidad humana de hacerse un nombre¹³⁶. Lo que tienen en común todas estas lecturas es el carácter antagónico, que se apoya en opuestos binarios. Por el contrario, para reflexionar sobre la distinción de lenguas hemos tomado como punto de partida la geografía y realización concreta de los signos por

135 Se trata de la interpretación más antigua y tradicional. Como consecuencia del pecado, en el que ser humano se aleja de Dios (Gn 3,22-24) y del prójimo (Gn 4,1-16), ahora es toda la humanidad la que se aleja de Dios (Gn 11,1-9). Con todo, a lo largo de los primeros capítulos del *Génesis*, ante las irrupciones de pecado, Dios reacciona con castigos: expulsión del paraíso (Gn 3); tierra ensangrentada (Gn 4,1-16); la ausencia del espíritu de Dios en el hombre (Gn 6,1-4); el diluvio (Gn 6,5–8,11); y la dispersión (Gn 11,1-9). Pero el Dios de Israel no renuncia jamás a su voluntad divina de protección: vestimenta (Gn 3); señal (Gn 4,1-16); 120 años de vida (Gn 6,1-4); alianza (Gn 6,5–8,11). Nota que parece ausente en el relato de *Génesis* 11,1-9 si se dividen las narrativas cosmogónicas (Gn 1–11) de las siguientes narrativas patriarcales (Gn 12–50).

136 Berges, “Lectura pragmática del Pentateuco”.

sujetos determinados en la emergencia de la escritura alfabética, seleccionando, más tarde, textos de ambas tradiciones en los que, en lugar de una maldición sobre la diversificación, el lenguaje queda vinculado a lo universal temáticamente¹³⁷.

Curiosamente, esta literatura también se caracteriza por una forma (estructura concéntrica, inclusión y paralelismo)¹³⁸ que, contemporáneamente, conectamos con un lexema en particular que atraviesa las lenguas semíticas y egipcia e incluye, en su significación, una connotación dinámica (𐤀𐤍𐤏𐤍, *kd*, “tornear” y 𐤀𐤍𐤏𐤍, *kdi*, “rodear” o “volver”)¹³⁹. Esta radical, así como califica a unos personajes relacionados con la escritura (𐤀𐤍𐤏𐤍, *zš-kd*, “escribas de las formas”), en su desarrollo fonológico también guarda una relación con los minerales (*kdm* > *ktm* paralelo a כתם < קדמ), materiales de transición estratégicamente ubicados en zonas liminales (el natrón entre Buto y Hieracópolis; en torno al valle del Rift, el cobre) y que tendrán una función transformadora (de purificación, el natrón; de integración, el cobre). Esta mutación coincide, por último, con los períodos de transición en los que se inserta la literatura que analizamos, para la construcción identitaria del monarca, sujetos y divinidades, y termina siendo determinante para el relato bíblico estudiado.

Metodológicamente, cuando se aplica la filología material al estudio de los textos, lo que se hace es señalar la distinción entre el signo de la escritura (cuneiforme, jeroglífico, fenicio), el objeto (tablilla, estelas, pergaminos) y el referente. Pero en las sociedades de discurso integrado, por un lado, nos encontramos con que dos afirmaciones pueden ser verdaderas sin excluirse mutuamente¹⁴⁰; así como también, por otro lado, la realidad se expresa a través de la sucesión paratáctica o ideas independientes sin una línea argumental clara, a primera vista. Esta “aspectiva” es posible gracias al posicionamiento del autor y/o receptor dentro del objeto, integrándose en el orden multiplánico preestablecido, no como espectador externo¹⁴¹. En efecto, en el relato de la torre de Babel, el autor se compromete con la narración, exigiendo por parte del lector una respuesta que no es únicamente moral o ética.

137 Sobre la relación entre identidad y diferenciación, no sólo de lenguas, sino de dialectos o variaciones en la pronunciación y acentos para la configuración de un mismo grupo cultural véase B. Bader, *Material culture and identities in Egyptology. Towards a Better Understanding of Cultural Encounters and their Influence on Material Culture* (Archaeology of Egypt, Sudan and the Levant 3; Austrian Academy of Sciences, Vienna 2021) 15-18.

138 Para la estructura y recursos presentes en el *Enūma eliš* véase Feliu Mateu – Millet Albà, *Enūma Eliš y otros relatos*, 15-21; Cassuto, *Commentary on the Book of Genesis*, 232-234.

139 Erman – Grapow, *Wörterbuch*, V, 78.1-8.

140 Hornung, *El Uno y los Múltiples*, 231-237.

141 Diego Espinel, *Etnicidad y territorio en el Egipto*, 14-15; Cervelló Autuori, *Egipto y África*, 18-20.

Entonces, la distinción de lenguas no se presenta como una maldición, fenómeno negativo, o división entre pueblos; más bien –y en consonancia con la bendición divina (véase Gn 9,7) y el fenómeno migratorio, también contemporáneo–, la concurrencia de escribas marginales, en Egipto y en Ugarit, dejando huellas en el texto bíblico, parece señalar la relevancia que posee la periferia para la construcción identitaria fuera de las fortalezas y/o pertenencia a una clase o masa determinada, en zonas liminales habitadas por sujetos capaces de interactuar y crear algo nuevo desde la precariedad y el margen¹⁴². De modo que los pobres y humildes que encontramos al final de nuestro recorrido literario (*Himno a Amón-Ra* en la estela de Nebra) coinciden con los responsables de la creación del sistema de escritura (herrereros iletrados del Sinaí haciendo actuar a los signos y escribas rituales de Ugarit que otorgan al texto una función propia con su forma) que, de este modo, se instituyen como verdaderos protagonistas e intérpretes de la historia humana.

Así, retrotraemos el relato bíblico de la torre de Babel al origen de la escritura material (*langue*) desde el habla (*parole*) por un camino diverso, que lleva también, consecuentemente, a resultados heterogéneos, con la articulación y complementariedad en el centro gracias al carácter ritual, inherente a la eficacia de las letras, que recibimos del antiguo Egipto y que conservamos en el texto bíblico hebreo, así como también en nuestros sistemas de escritura modernos.

Con este presupuesto, y sin negar la importancia que para las sociedades tienen los estados, ni la lucha por la independencia de los pueblos colonizados, la pregunta que hacemos al texto no es ¿qué pasó en el inicio?, sino, y en consonancia con la capacidad de los antiguos jeroglíficos egipcios de llevar a una vida nueva al difunto, ¿qué podemos realizar ahora para hacer de lo terrenal algo divino?

BIBLIOGRAFÍA

- Abdel-Motelib, A. *et alii*, “Archaeometallurgical expeditions to the Sinai Peninsula and the Eastern Desert of Egypt (2006 2008)”: *Metalla (Bochum)* 19.1/2 (2012) 3-59.
Amigos de la Egiptología, <https://egiptologia.com>
Alonso Schökel, L. “¿Temer o respetar a Dios?”: *CuBi* 33 (1976) 21-28.

142 Véase la propuesta de la esfera o lugar virtual, “tercer espacio” (Third Space), como situación fronteriza materializada o escenario de múltiples espacios de enredo cultural despolitizado en Bader, *Material culture*.

- Alonso Schökel, L. – C. Carniti, *Salmos. Traducción, introducción y comentario*, vol. 2. Estella, 1993.
- Allen, J. P. *Middle Egyptian Literature. Eight Literary Works of the Middle Kingdom*. Cambridge, 2015.
- Amarna Project*, <https://www.amarnaproject.com/>
- Amor Ruibal, Á. *Los problemas fundamentales de la Filología Comparada. Su historia, su naturaleza y sus diversas relaciones científicas. Segunda Parte*. Santiago de Compostela, 2005.
- Amzallag, N. “Technopoiesis. The Forgotten Dimension of Early Technique Development”: *Philosophy & Technology* 34/1 (2021) 1-25.
- Assmann, J. *Egipto. Historia de un sentido*. Madrid, 2005.
- Assmann, J. *Death and Salvation in Ancient Egypt*. Ithaca – London, 2005.
- Astey Vázquez, L. *El poema de la creación Enuma elish* (Poesía en el Mundo 9). Universidad Autónoma Metropolitana, Monterrey, 1961.
- Auffret, P. “Note sur la structure du Psaume 104 et ses incidences pour une comparaison avec l’hymne à Aton et Genèse 1”: *RevScRel* 56/2 (1982) 73-82.
- Bader, B. *Material culture and identities in Egyptology. Towards a Better Understanding of Cultural Encounters and their Influence on Material Culture* (Archaeology of Egypt, Sudan and the Levant 3). Austrian Academy of Sciences, Vienna, 2021.
- Berges, U. “Lectura pragmática del Pentateuco: Babel o el fin de la comunicación”, *EstB* 51 (1993) 63-94.
- Bottero, J. *La religión más antigua: Mesopotamia* (Pliegos de Oriente 2). Trotta, Madrid, 2001.
- Braudel, F. *La Historia y las Ciencias Sociales*. Madrid, 1968.
- Campagno, M. “In the beginning was the War. Conflict and the emergence of the Egyptian State”, en: S. Hendrickx – R. F. Friedman – K. M. Ciałowicz – M. Chłodnicki (eds.), *Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams* (OLA 138). Leuven – Paris – Dudley, Peeters, 2004, 689-703.
- Cassuto, U. *Commentary on the Book of Genesis from Noah to Abraham*, vol. 2. Jerusalem, 1992.
- Cervelló Autuori, J. “De cómo la gramática vehicula la doctrina. Una traducción comentada en español del *Gran himno a Aton*”, en: L. Feliu – A. Millet – J. Vidal (eds.), “*Sentido de un empeño*”. *Homenatge a Gregorio del Olmo Lete* (Barcino Monographica Orientalia 16). Universitat de Barcelona, Barcelona, 2021, 151-171.
- Cervelló Autuori, J. *Escrituras, lengua y cultura en el antiguo Egipto* (El espejo y la lámpara 11). Universitat Autònoma, Barcelona, 2020.
- Cervelló Autuori, “Los orígenes de la Escritura en Egipto: entre el registro arqueológico y los planteamientos historiográficos”, en: G. Carrasco Serrano – J. C. Oliva Mompeán (coords.), *Escrituras y lenguas del Mediterráneo en la antigüedad* (Humanidades 82). Universidad de Castilla, La Mancha, 2005, 191-240.

- Cervelló Autuori, J. “Africanística, Egiptología, difusionismo y sustrato”, en: J. Cervelló Autuori (ed.), *África Antigua. El Antiguo Egipto, una Civilización Africana* (AÆS 1). Aula Ægyptiaca, Barcelona, 2001, 81-93.
- Cervelló Autuori, J. *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónica en su contexto africano* (AuOr. Supplementa 13). AUSA, Sabadell – Barcelona, 1996.
- Clarke, S. “El-Kâb and Its Temples”: *JEA* 8 (1922) 16-40.
- Cooper, J. *Toponymy on the Periphery. Placenames of the Eastern Desert, Red Sea, and South Sinai in Egyptian Documents from the Early Dynastic until the End of the New Kingdom* (Probleme der Ägyptologie 39). Brill, Leiden – The Netherlands, 2020.
- Croatto, J. S. “El relato de la torre de Babel (Génesis 11:1-9). Bases para una nueva interpretación”: *RevBib* 62/2 (1996) 65-80.
- Cuneiform Digital Library Initiative, <https://cdli.mpiwg-berlin.mpg.de/search?simple-value%5B%5D=enuma+elish&simple-field%5B%5D=keyword>
- Chassinat, É. *Le Temple de Dendara*, vol. 5. Le Caire, 2004.
- Chevrier, M. H. “Rapport sur les travaux de Karnak (1927-1928)”: *ASAE* 28 (1928) 114-128, plano I-V.
- Davies, N. – N. *Paintings from the Tomb of Rekh-mi-Rē’ at Thebes* (The Metropolitan Museum of Art. Egyptian Expedition 10). The Metropolitan Museum of Art, New York, 1935.
- Davies, N. – A. Gardiner, *The tomb of Amenemhēt (No. 82)* (The Theban Tombs Series). Egypt Exploration Society, London, 1915.
- de Saussure, F. *Cours de linguistique générale. Publié par Charles Bailly et Albert Séchéhaye avec la collaboration de Albert Riedlinger*. Lausanne – Paris, 1916.
- Diccionario de la Real Academia Española, <https://www.rae.es/drae2001/>
- Diego Espinel, A. *Etnicidad y territorio en el Egipto del Reino Antiguo* (AÆ-S 6). Universitat Autònoma, Barcelona, 2006.
- Donadoni, S. “Gli egiziani e le lingue degli altri”: *Vicino Oriente* 3 (1980) 1-14.
- Eco, U. “La búsqueda de la lengua perfecta en la cultura europea”: *CIC* 4 (1999) 133-147.
- Eliade, M. “The forge and the crucible. A post-script”: *History of Religions* 8 (1968) 74-88.
- Equipo “Cahiers Evangile”. *Oraciones del Antiguo Oriente* (Documentos en torno a la Biblia 1). Verbo Divino, Navarra, 1979.
- Erman, A. – H. Grapow. *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*, 7 vols. Berlin, 1885-1967.
- Faulkner, R. O. – B. Jegerović, *A Concise Dictionary of Middle Egyptian. Modernized by Boris Jegerović*. Oxford, 2017.
- Feliu Mateu. L. – A. Millet Albà (eds.). *Enūma Eliš y otros relatos babilónicos de la Creación* (Pliegos de Oriente). Trotta, Madrid, 2014.

- Fernández Rodríguez, C. “La exaltación de la divinidad en Mesopotamia: Marduk y Sin, dos posibles instrumentos políticos en Babilonia”: *Revista Historia Autónoma* 10 (2017) 13-30.
- Fitzreiter, M. *Technology and Culture in Pharaonic Egypt. Actor-Network Theory and the Archaeology of Things and People*. Cambridge, 2023.
- Galán, J. M. *Cuatro viajes en la Literatura del Antiguo Egipto*. Madrid, 1998.
- García López, F. *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia* (IEB 3a). Verbo Divino, Estella, 2003.
- Gardiner, A. H. *Egyptian Grammar*. Oxford, 32001.
- Gardiner, A. H. *Ancient Egyptian Onomastica. Text*, vol. 1. Oxford, 1968.
- Gardiner, A. H. – Th. E. Peet, *The Inscriptions of Sinai*, vol. 1 (Excavation Memoir 36). Egypt Exploration Society, London, 1917.
- Giménez, J. “Integration of Foreigners in Egypt. The Relief of Amenhotep II Shooting Arrows at a Copper Ingot and Related Scenes”: *JEGH* 10 (2017) 109-123.
- Giménez, J. “‘Asiatic copper’ in New Kingdom Egypt”: *Damqatum* 11 (2015) 11-17.
- Goldwasser, O. “The Advantage of Cultural Periphery. The Invention of the Alphabet in Sinai (circa 1840 B.C.E.)”, en: R. Sela-Sheffy – G. Toury (eds.), *Culture Contacts and the Making of Cultures. Papers in Homage to Itamar Even-Zohar* (Tel Aviv 2011) 255-321.
- Gunn, B. “The religion of the poor in ancient Egypt”: *JEA* 3 (1916) 81-94.
- Hallo, W. W. (eds.), *Canonical Compositions from the Biblical World* (The context of Scripture 1). Brill, Leiden – Boston, 2003.
- Hikade, Th. “Crossing the Frontier into the Desert: Egyptian Expeditions to the Sinai Peninsula”: *AWE* 6 (2007) 1-22.
- Hoch, J. E. *Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period* (Princeton Legacy Library 284). Princeton University Press, Princeton, 1994.
- Hornung, E. *Introducción a la egiptología. Estado, métodos, tareas* (Pliegos de Oriente 1). Trotta, Madrid, 2000.
- Hornung, E. *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. Madrid, 51999.
- Hornung, E. *Echnaton. Die Religion des Lichtes*. Zürich, 1995.
- Knapp, A. “The Dispute over the Land of Qadem at the Onset of the Aram-Israel Conflict: A Reanalysis of Lines 3-4 of the Tel Dan Inscription”: *JNES* 73/1 (2014) 105-116.
- Kämmerer, T. R. – K. A. Metzler. *Das babylonische Welterschöpfungsepos Enūma eliš* (Alter Orient und Altes Testament 375). Ugarit – Verlag, Münster, 2012.
- Kitchen, K. A. *Rameside Inscriptions. Historical and Biographical*, vol. 3. Oxford, 1980.
- Kitchen, K. A. *Rameside Inscriptions. Translated & Annotated*, vol. 1. Oxford, 1975.
- Kramer, S. N. “The ‘Babel of Tongues’: A Sumerian Version: *JAOS* 88 (1968) 108-111.
- Kronholm, T. “𐤒𐤍𐤏, *qedem*”, en: G. J. Botterweck – H. Ringgren – H.-J. Fabry (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 12. Michigan – Cambridge, 2003, 505-511.

- Laboury, D. – H. Tavier, “In search of Painters in the Theban Necropolis of the 18th Dynast. Prolegomena to an analysis of pictorial practices in the tomb of Amenemope (TT 29)”, en: V. Angenot – F. Tiradritti (eds.), *Artists and Colour in ancient Egypt. Proceedings of the colloquium held in Montepulciano 2008* (Studi Poliziani di Egittologia 1). Missione Archeologica Italiana a Luxor, Montepulciano, 2016, 57-77.
- Labuschagne, C. J. “Psalm 104. Logotechnical Analysis”, www.labuschagne.nl/ps104.pdf
- Lambert, W. G. *Babylonian Creation Myths* (Mesopotamian Civilizations 16). Eisenbrauns, Winona Lake, 2013.
- Lara Peinado, F. *Enuma elish. Poema babilónico de la Creación* (Paradigmas 3). Trotta, Madrid, 1994.
- Lara Peinado, F. – M. García Cordero. *Poema babilónico de la Creación*. Enuma eliš (Biblioteca de la literatura y el pensamiento universales). Editora Nacional, Madrid, 1981.
- Le Guen, J. *La Création dans la Bible et les Inscriptions akkadiennes et sumériennes* (Tesis doctoral inédita). Faculté de Théologie d'Angers, 1925.
- Lichtheim, M. *Ancient Egyptian Literature*, vol. 2. Los Ángeles, 1973.
- Lipiński, E. “Les Sémites selon Gen 10, 21-30 et 1 Chr 1, 17-23”: *ZAH* 6/2 (1993) 193-215.
- Lipiński, E. “Les Chamites selon Gen 10, 6-20 et 1 Chr 1, 8-16”: *ZAH* 5 (1992) 135-162.
- Lipiński, E. “Les Japhétites selon Gen 10, 2-4 et 1 Chr 1, 5-7”: *ZAH* 3/1 (1990) 40-53.
- Liverani, M. *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*. Barcelona, 2005.
- Liverani, M. *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía*. Barcelona, 1995.
- López, J. *Cuentos y fábulas del Antiguo Egipto*. Madrid, 2005.
- Lubetski, M. “New Light on Old Seas”: *JQR* 68/2 (1977) 65-77.
- Mariette-Bey, A. *Dendérah. Description générale du Grand Temple de Cette Ville*, vol. 4. Paris – Caire, 1875.
- Mariette-Bey, A. *Dendérah. Description générale du Grand Temple de Cette Ville*, vol. 3. Paris, 1971.
- Menéndez Gómez, G. “Población extranjera en Deir el-Medina: Documentos y problemas de identificación (D. XVIII-XIX)”: *AuOr* 27 (2009) 153-170.
- Morales Rondán, A. J. “Apuntes teóricos sobre el poder del lenguaje en la literatura mortuoria del Reino Antiguo y el Reino Medio”: *ISIMU* 18-19 (2016) 217-236.
- Morales Rondán, A. J. “El ritual en los Textos de las Pirámides: sintaxis, texto y significado”: *Ílu* 20 (2015) 137-164.
- Mourad, A.-L. “Remarks on Sinuhe’s Qedem and Yaa”: *GM* 238 (2013) 69-84.
- Muñoz Fernández, M. E. “El papel de la diosa Hathor y la explotación de la turquesa del Sinaí”: *Minius* 11 (2003) 65-77.
- Niccacci, A. *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica* (SBF. Analecta 88). Terra Santa, Milano, 2020.

- Niccacci, A. “La teologia della creazione nei Salmi e nei Sapienziali”, en: M. V. Fabbri – M. Tábet (eds.), *Creazione e salvezza nella Bibbia*. Roma, 2009, 77-118.
- Niccacci, A. “La lode del Creatore. L’inno egiziano di Aton e la tradizione biblica”, en: Z. I. Herman (ed.), *Diaconus Verbi Marijan Jerko Fucak 1932-1992*. Zagreb, 1995, 137-159.
- OsirisNet*, <https://osirisnet.net>
- Paul, Sh. M. “Enuma Elish”, en: F. Skolnik – M. Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, vol. 5. Jerusalem, ²2007, 274-275.
- Pardee, D. *Ritual and Cult at Ugarit* (Writing from the Ancient World 10). SBL, Atlanta, 2002.
- Pharaoh.se*, <https://pharaoh.se/>
- Posener, G. *Littérature et politique dans l’Égypte de la XII^e dynastie* (Bibliothèque de l’École des hautes études 307). Honoré Champion, Paris, 1956.
- Pritchard, J. B. (ed.). *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton, ³1969.
- Rawlinson, H. C. (ed.). *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, vol. 4. London, ²1909.
- Redford, R. “Akhenaten: New theories and Old Facts”: *BASOR* 369 (2013) 9-34
- Rovira Orlandis, J. “Enūma Eliš o poema babilónico de la creación”: *Anuario de la Universidad de Barcelona* (1916-1921) 5-46.
- Salvador, A. N. “Las letras, las cosas y los textos. El caso de la *waw* desde el protosinaítico al texto bíblico hebreo”: *Astarté* 6 (2023) 81-101.
- Salvador, A. N. “El ‘texto puente’ de la Historia de José en la literatura bíblica como ‘rito de paso’”: *RFL* 48/2 (2022) 1-23.
- Salvador, A. N. “El Cruce del Mar en la Biblia Hebrea y los cambios de paradigma científicos actuales. Filología y Arqueología bíblica en diálogo”: *Astarté* 5 (2022) 103-123.
- Salvador, A. N. “La posibilidad de habitar un texto. La materialidad de la escritura en Israel y el Antiguo Egipto”: *Helmántica* 73/207 (2022) 239-270.
- Sanders, S. “What Was the Alphabet for? The Rise of Written Vernaculars and the Making of Israelite National Literature”: *Maarav* 11 (2004) 25-56.
- Sauneron, S. “La différenciation des langues d’après la tradition égyptienne”: *BIFAO* 60 (1960) 31-41.
- Shreckise, R. “The Rhetoric of the Expressions in the Song by the Sea (Exodus 15.1-18)”: *SJOT* 21 (2007) 201-217.
- Siff, M. J. “Babel, Tower of”, en: F. Skolnik – M. Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, vol. 3. Jerusalem, ²2007, 19-20.
- Steiner, G. “Our Homeland, the Text”: *Salmagundi* 66 (1985) 4-25.
- Talon, Ph. *Enūma Eliš. The Standard Babylonian Creation Myth* (State archives of Assyria cuneiform texts 4). Helsinki University, Helsinki, 2005.

- Vita Barra, J. P. “Los primeros sistemas alfabéticos de escritura”, en: G. Carrasco Serrano – J. C. Oliva Mompeán (coords.), *Escrituras y lenguas del Mediterráneo en la antigüedad* (Humanidades 82). Universidad de Castilla, La Mancha, 2005, 33-79.
- Von Erman, A. *Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt*. Berlin, 1911.
- Von Rad, G. “El problema teológico de la fe en la creación en el Antiguo Testamento”, en: *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. Salamanca, 1976, 129-139.
- Vuk, T. *Scrittura cuneiforme. Introduzione allo sviluppo e significato storico* (Subsidio inédito para el curso de acadio del SBF). Jerusalem, 2016.
- Weinrich, H. *Tempus. Besprochene und erzählte Welt* (Sprache und Literatur 16). W. Kohlhammer, Stuttgart, 1964.
- West, G. *The Tekenu and Ancient Egyptian Funerary Ritual* (Archaeopress Egyptology 23). Archaeopress Publishing Ltd, Oxford, 2019.
- Williamson, J. “Amarna Period”: *UEE* (2015) <https://escholarship.org/uc/item/77s6r0zr>
- Wilson, J. A. “Buto and Hierakompolis in the geography of Egypt”: *JNES* 14/4 (1955) 231-236.
- Wyatt, N. “Sea and Desert: Symbolic Geography in West Semitic Religious thought”, en: K. Bergerhof – M. Dietrich – O. Loretz (eds.), *Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas* (Ugarit – Forschungen 19). Neukirchener Verlag – Neukirchen-Vluyn, Verlag Butzon – Bercker Kevelaer, 1987, 375-389.

El viaje del alma en la exégesis cristiana: Orígenes y Gregorio de Nisa¹

The journey of the soul in Christian exegesis: Origen and Gregory of Nyssa

MANUEL ANDRÉS SEOANE RODRÍGUEZ

Universidad de León

ORCID 0000-0002-4805-3086

Recibido: 31 / julio / 2024

Aceptado: 26 / septiembre / 2024

¹ Este trabajo se encuadra dentro del Proyecto de Investigación PID2020-114133GB-I00 EL HUMANISMO EN SUS TEXTOS Y CONTEXTOS: IDENTIDAD, TRADICIÓN Y RECEPCION.



INTRODUCCIÓN: PLANTEAMIENTO DE OBJETIVOS Y MÉTODO

El objetivo fundamental que persigo en este trabajo es presentar con claridad dos modelos de exégesis alegórica empleados por dos autores cristianos, Orígenes y Gregorio de Nisa, a la hora de interpretar dos pasajes diferentes, pero relacionados por estar centrados en torno a la figura de Moisés, pertenecientes a los libros bíblicos de Números y Éxodo. Ambos exégetas cristianos interpretan el itinerario de Moisés, guía del pueblo de Israel desde Egipto hasta la Tierra prometida, como el viaje que emprende el alma en su progreso ascendente hacia Dios. Ambos, pues, comparten el hecho de que el texto esconde un sentido simbólico, profundo y espiritual que es el que debe extraerse para que el receptor del texto bíblico, ya sea oyente o lector, se aproveche de los beneficios para el progreso de su propia alma que, sin duda, proporciona el texto en tanto que texto revelado.

Este objetivo fundamental lo voy a tratar de alcanzar mediante la confrontación y la lectura pormenorizada de dos obras, una de cada uno de estos dos autores, como he dicho, y atendiendo principalmente a los aspectos filológicos, léxicos y filosóficos más que a la riqueza de sus aportes en materia dogmática o de teología. El texto de Orígenes es la *Homilía XXVII* perteneciente a las *Homilías sobre el Libro de los Números*². Este rico tratado nos ha llegado solo en la traducción o, mejor dicho, en la versión latina de Rufino de Aquileya, por lo que la importancia que daré al componente léxico será menor. Por el contrario, la obra de Gregorio de Nisa, *La vida de Moisés*, sí que afortunadamente la podemos leer en griego, lengua en la que fue compuesta, y ello permite un acercamiento más auténtico a la riqueza léxica que contiene.

A partir del examen al que voy a someter estos textos intentaré extraer de manera clara las características básicas del marco interpretativo en que se insertan, la alegoría, y las coincidencias y diferencias con que es aplicado por ambos autores a la hora de enseñar que las etapas del viaje de los hebreos desde la esclavitud de Egipto hasta la Tierra prometida bajo el liderazgo de Moisés, su guía y legislador, simbolizan sin duda el itinerario ascendente del alma en dirección a Dios.

Me apoyaré constantemente en una selección de textos, claro está, pero antes de centrarme en ellos esbozaré brevemente unos ejemplos de los antecedentes que

² Se podrán encontrar en la bibliografía final las referencias a las ediciones y traducciones que hemos empleado en nuestro estudio de ambas obras.

ofrecen testimonios no cristianos sobre el viaje de las almas y su significado. Estos procederán de la épica homérica, de la filosofía platónica y también del judeohelenismo: Homero, Platón y Filón sirven de referentes culturales en lo concerniente a la interpretación del viaje que emprende el alma inmortal al morir el cuerpo, cuándo, cómo y a dónde se dirige. Sobre todo, porque en la tradición platónica de la que son herederos tanto Filón como los dos autores cristianos, Orígenes y Gregorio de Nisa, es la muerte la materialización de esta separación y símbolo del quehacer filosófico en su permanente busca de la verdad absoluta, una vez identificado el Logos con Cristo.

Definido y ejemplificado este marco interpretativo basado en la alegoría, instrumento fundamental de la llamada escuela de Alejandría (Nieto Ibáñez & Torres Prieto, 2024: 139-144), trataré de exponer como segundo punto de mi exposición cuáles son las diferencias y también los parecidos entre Orígenes y Gregorio de Nisa, como he dicho más arriba, apoyado en los textos de una y otra obra, la *Homilía XXVII* de las *Homilías sobre el Libro de los Números* de Orígenes y la *Vida de Moisés* de Gregorio de Nisa. Y terminaré, como es lógico, con unas conclusiones ajustadas al discurso argumentativo de esta investigación.

1. ANTECEDENTES DEL VIAJE DEL ALMA Y SU INTERPRETACIÓN ALEGÓRICA: HOMERO, PLATÓN Y FILÓN

Es un hecho evidente y bien conocido de todos que el asunto de la muerte, entendida como separación de cuerpo y alma, y el subsiguiente viaje de este, aparece ya de modo recurrente en los poemas homéricos, es decir, en los albores de la literatura griega. Numerosos son los pasajes de la *Ilíada* en los que el poeta canta el descenso de las almas de los héroes caídos en combate al Hades, lugar oscuro y tenebroso de incierta ubicación, donde llevan una existencia miserable. Recordemos también el famoso episodio narrado en *Odisea XI*, la famosa *Nekya*, el encuentro de Odiseo en el inframundo con los fantasmas de su madre, de Tiresias, de Aquiles o de Agamenón, de otros héroes y heroínas, un pasaje que combina elementos catabáticos y nigrománticos y que ha sido recientemente estudiado desde una perspectiva órfica (Herrero de Jáuregui, 2023: 135). A su lado, a nosotros nos parece especialmente relevante también el contenido de los primeros versos de *Odisea XXIV* 1-14, cuando Hermes en calidad de psicopompo guía con su distintiva vara de oro a las almas de los pretendientes al inframundo, descritos por el poeta como un enjambre de murciélagos (νυκτερίδες) que le siguen chillando

(ταὶ δὲ τρίζουσαι ἔποντο). Se trata, sin duda, de cuadros en los que el alma, desprendida del cuerpo físicamente, es presentada en su nueva, cruda y dolorosa realidad: el alma desciende dolorosamente al Hades. No hay ascenso, no hay esperanza. El canto final de la *Odisea* complementa magníficamente lo narrado por el propio Odiseo a los feacios en el canto undécimo: la imagen de la existencia de los muertos en el Hades era concebida por la mentalidad arcaica como un estado penoso para el alma (De Jong, 2004: 566-570).

Pero ya desde antiguo el mito es concebido también como una narración que esconde una verdad, en este caso la de la pervivencia del alma tras la muerte, es decir, que el mito es interpretado como transmisor de una enseñanza moral o metafísica que trasciende el contenido material de sus palabras. Así lo afirma directamente el gramático alejandrino Teón³: Μῦθος ἐστὶ λόγος ψευδῆς εἰκονίζων ἀλήθειαν.

Platón concibe los mitos como un instrumento de pedagogía filosófica (Buffière, 1956: 34) y de este modo, esa lóbrega descripción homérica que hemos señalado más arriba nada tiene que ver con la luminosidad que desprende la lectura de los pasajes en los que el autor ateniense por boca de Sócrates expone su concepción del alma y del juicio final. En ellos se da en profundidad una reflexión filosófica que ahonda en la visión escatológica de las almas, mucho más compleja que en Homero, y describe su preexistencia, su viaje y su existencia posterior una vez separada del cuerpo que la encarcela. Aunque estos pasajes sobre el viaje ascendente (ánodos) y descendente (káthodos) del alma pueden leerse en varios de sus diálogos, sean estos considerados auténticos (*República* VI – el mito de la caverna- y X –el relato de Er-; *Fedón* 114d-118c; *Gorgias* 524a-527c) o dudosos (*Axióco* 370a-372a), creemos que para nuestro propósito merece la pena que nos detengamos brevemente en el mito contenido en *Fedro* (246d-249d). La alegoría⁴ del carro alado -Platón suele emplear el término ὑπόνοια- es un símbolo que ilustra la naturaleza del alma y su relación con el conocimiento y la verdad. En este relato de fecundísima suerte y éxito posterior, como bien sabemos, Platón describe el alma como un carro tirado por dos caballos: uno blanco, que representa la parte racional y noble del alma, y otro negro, que simboliza los deseos y pasiones descontroladas. El conductor, que es la razón, debe guiar el carro hacia el mundo de las Ideas, donde reside la verdad y la belleza. Se trata de un mito que refleja la lucha interna que todos los hombres

³ *Progymnasmata* 3. Spengel, *Rhetores Graeci* II, Teubner, 1966, p.472.

⁴ Acerca de la discusión sobre la interpretación alegórica de los mitos platónicos, remitimos a la excelente aportación de Luc Brisson (2005: 165-173)

enfrentamos interiormente entre la razón y la emoción. El caballo blanco, al ser dócil y noble, representa la aspiración hacia lo divino y lo verdadero, mientras que el caballo negro, más rebelde, encarna las tentaciones del mundo sensible, es decir, las distracciones mundanas que apartan al alma de su noble aspiración. La habilidad del auriga para equilibrar estas fuerzas determina el destino del alma. Si logra controlar ambos caballos, lo que se conseguirá con los ejercicios que conducen al autodomínio, el alma puede ascender y contemplar las Ideas puras; de lo contrario, puede caer en la confusión y la ignorancia. Además, Platón utiliza también este mito para enfatizar la importancia de la educación y la filosofía en el desarrollo del alma. La formación del carácter y el cultivo de la razón son esenciales para alcanzar la verdad. En este sentido, el mito del carro alado no solo es una reflexión sobre la naturaleza del alma, sino al mismo tiempo una guía sobre cómo vivir una vida virtuosa y significativa. En resumen, el mito platónico del carro alado invita a reconocer y armonizar nuestras diferentes partes internas para alcanzar un estado de sabiduría y plenitud.

Pero no hay duda de que los verdaderos antecedentes de Orígenes y Gregorio de Nisa, o al menos los más próximos, de la interpretación alegórica del viaje físico de un personaje como un itinerario espiritual del alma los encontramos en la obra filoniana, especialmente en sus tratados *De migratione Abrahami* y *De vita Moysis*. Desde el punto de vista alegórico, este último, concebido por su autor en dos partes, ofrece una profunda reflexión sobre el viaje ascendente del alma hacia la divinidad (*Mos.* II 288). Filón presenta la figura de Moisés no solo como un líder del pueblo hebreo, sino como un símbolo del alma en su búsqueda de la verdad y la sabiduría. En este contexto, la vida de Moisés se convierte en un itinerario espiritual que refleja las etapas de un progreso permanente y gradual. Desde su nacimiento, Moisés es presentado como un ser destinado a grandes cosas, lo que puede interpretarse como el potencial innato de cada alma. Su educación en la corte de Egipto refleja la influencia del mundo material y las distracciones que pueden desviar al alma de su propósito. Sin embargo, el encuentro de Moisés con el sufrimiento de su pueblo simboliza para Filón el despertar de la conciencia y el reconocimiento de la necesidad de trascender lo mundano. Posteriormente, el éxodo del pueblo hebreo desde Egipto, liderado por Moisés, se puede ver como la liberación del alma de las ataduras del materialismo y la ignorancia. Este proceso de liberación es fundamental en la alegoría, ya que implica un viaje hacia la iluminación y la conexión con lo divino. A medida que Moisés guía a su pueblo a través del desierto, se representa la lucha interna del alma, enfrentando pruebas y desafíos que la purifican y la preparan para recibir la revelación divina. La

entrega de la Ley en el Monte Sinaí es un momento culminante en este itinerario, simbolizando la unión del alma con la sabiduría divina. Aquí, Filón destaca la importancia de la ley moral y espiritual como guía para el alma en su camino hacia la perfección. Veremos esto de nuevo sobre todo en la interpretación de Gregorio de Nisa. La figura de Moisés, como mediador entre Dios y el pueblo, refleja el papel del alma en su búsqueda de la verdad y la justicia. Por último, la muerte de Moisés en la Tierra prometida, sin entrar en ella, puede interpretarse como un recordatorio de que el viaje del alma es continuo y que la verdadera realización espiritual trasciende la existencia terrenal. Así, la interpretación de Filón no solo se dirige a la vida de un líder, sino que ofrece un mapa espiritual para aquellos que buscan comprender su propia existencia y su relación con lo divino. Otros aspectos destacados por Filón en su interpretación de la figura de Moisés serán también realizados por Orígenes y Gregorio de Nisa, como veremos:

1. Moisés como un filósofo: Filón presenta a Moisés como un pensador profundo que no solo recibió la ley divina, sino que también la interpretó y la aplicó a la vida cotidiana. Esto lo convierte en un precursor de la filosofía moral.
2. La relación con Dios: La conexión de Moisés con lo divino es central en el tratado. Filón enfatiza la importancia de la revelación y cómo Moisés actúa como intermediario entre Dios y el pueblo de Israel. Esto refleja la idea de que la verdadera sabiduría proviene de una relación cercana con lo divino.
3. La figura del líder: Moisés es retratado como un líder ideal, que guía a su pueblo con justicia y compasión. Filón resalta su paciencia y su capacidad para enfrentar desafíos, lo que lo convierte en un modelo.
4. Simbolismo y alegoría: Filón utiliza un enfoque alegórico para interpretar la vida de Moisés: esta ejemplifica que sus experiencias representan luchas internas y el camino hacia la iluminación espiritual.

El mismo método alegórico (Trisoglio, 1984: 590-595) es el que emplea Filón de Alejandría en su tratado sobre la migración de Abraham titulado precisamente así *De migratione Abrahami*. Se trata de una interpretación que trasciende también y va más allá del sentido literal del relato bíblico y propone una lectura simbólica que convierte el itinerario físico de Abraham en una alegoría del itinerario espiritual del alma hacia Dios (*Migr.* 128). Según Filón, los episodios de la vida de Abraham no deben de ser entendidos únicamente como acontecimientos históricos, sino como una representación del proceso interno de perfección del ser humano. En este tratado sostiene que la migración de Abraham

desde la ciudad de Ur de Caldea hasta Canaán simboliza el desprendimiento del alma de las cosas materiales y mundanas para dirigirse progresivamente hacia el conocimiento de lo divino. Ur representa así la región de lo sensible, el apego al mundo y a las pasiones humanas. Al abandonar esta ciudad, Abraham materializa el deseo del alma que busca alejarse de la esclavitud de lo terreno para emprender un viaje hacia una vida superior dominada por la razón y la virtud. El viaje físico se convierte así en una metáfora del crecimiento espiritual en el que el alma, al igual que Abraham, debe renunciar a las distracciones del mundo material para alcanzar la verdadera sabiduría. El autor alejandrino también identifica en el personaje de Abraham la figura del filósofo que busca conocer a Dios a través del uso de la razón. En otras palabras, el éxodo de Abraham representa el movimiento del alma hacia la contemplación de lo divino, que solo es posible a través de la superación de los deseos corporales y de una vida orientada por el intelecto. De este modo, la Tierra prometida no es solo un lugar físico, sino un estado espiritual en el que el alma alcanza la virtud y el conocimiento de lo eterno.

En ambos tratados, pues, comprobamos que el método alegórico de Filón de Alejandría es una forma de unir la fe de la religión judía con la filosofía griega, especialmente con el pensamiento platónico. Al interpretar la Escritura de esta manera, Filón subraya la dimensión espiritual y filosófica de los textos sagrados mostrando que los relatos bíblicos no solo narran hechos históricos, sino que también contienen profundas verdades sobre la naturaleza humana y su relación con lo divino. De este modo el éxodo de Moisés y la migración de Abraham se convierten en paradigma y símbolo de la travesía del alma hacia su destino último, que es la unión con Dios.

Este será el asunto sobre el que giran los escritos de Orígenes y Gregorio de Nisa que vamos a analizar a continuación, aportando una interpretación cristiana sobre un trasfondo platónico y judío.

2. PARALELISMOS Y DIFERENCIAS ENTRE ORÍGENES Y GREGORIO DE NISA. ESTUDIO DE SUS OBRAS

Entre Orígenes y Gregorio de Nisa pueden observarse fácilmente una serie de características vitales y doctrinales que los separan y los asemejan. En primer lugar, ambos pertenecen a esferas temporales y espaciales diferentes; separan a Orígenes y Gregorio al menos siglo y medio, ya que Orígenes, según la información que nos transmite Eusebio de Cesarea en el libro VI de su *Historia eclesiástica*,

muere como consecuencia de la persecución del emperador Decio a mediados del s. III, sin duda el siglo de la crisis más dura de la administración romana y de la anarquía militar; mientras que los estudiosos acuerdan para la muerte de Gregorio una fecha aproximada al año 400, es decir, en los albores de ese siglo V que verá las invasiones bárbaras en el occidente del imperio romano. Orígenes, por tanto, no conoce todavía el éxito que tras la reforma constantiniana llevará al cristianismo y a la Iglesia a un *status* preponderante, mientras que Gregorio tendrá que luchar no ya contra enemigos externos a la fe y a la doctrina cristiana encarnados por el aparato estatal o intelectual, sino principal y casi únicamente contra las desviaciones internas representadas por herejías como el arrianismo y encarnadas por figuras de la talla del obispo Eunomio. Es el momento en que se debaten en el seno de la Iglesia cuestiones claves para su futuro doctrinal como el trinitarismo y en el que cobran fuerza movimientos internos de apartamiento como el monaquismo. Una época, este siglo IV que le tocó vivir a Gregorio, como vemos, interesantísima (Barceló, 2022: 391-421).

Además, les separan no solo la coordenada cronológica y el contexto histórico, sino también el espacio geográfico, ya que Orígenes es el representante máximo del cristianismo africano de habla griega de los primeros siglos, mientras que Gregorio, pertenece al grupo del cristianismo asiático que culmina con los tres grandes padres capadocios, Basilio de Cesarea, su hermano Gregorio de Nisa y Gregorio de Nacianzo.

Por otro lado, a Orígenes y a Gregorio les une, una cierta línea doctrinal, pues la santa Macrina la Mayor, abuela de Gregorio y lógicamente también de Basilio, fue discípula directa de Gregorio Taumaturgo, discípulo a su vez de Orígenes. A este Gregorio Taumaturgo le debemos un precioso testimonio de agradecimiento a las enseñanzas de su maestro donde subraya que el método de este incidía en el respeto a la tradición filosófica pagana como propedéutica del texto bíblico.

2.1. ORÍGENES, *HOMILÍA XXVII* SOBRE EL LIBRO DE LOS NÚMEROS

La vida de Orígenes (Crouzel, 1998: 5-52) se desarrolla entre el año 185 aproximadamente y la mitad del s. III, según la información que nos transmite, como hemos apuntado arriba, el historiador de la Iglesia Eusebio de Cesarea y corroboran sus biógrafos modernos. Su labor se desarrolló especialmente en dos de los más importantes centros cristianos del momento, en primer lugar, en Alejandría, donde parece que llegó a dirigir la escuela catequética

(διδασκαλείον) que había fundado Panteno como sucesor de Clemente de Alejandría. Posteriormente, tras un altercado con Demetrio, el obispo de esta metrópoli, Orígenes se trasladó a Cesarea de Palestina donde continuó su labor como profesional de la Escritura y donde desarrolló una importantísima labor de orden filológico y filosófico, hasta el punto de que, tras su muerte, sus dos sucesores Pánfilo y Eusebio elaboraron a modo de tributo *post mortem* una especie de compilación de sus obras, numerosísimas, conocida como *Filocalia*. Aquí en Cesarea dispuso de un *scriptorium* en el que llevó a cabo y materializó su gran tarea filológica: los *Hexapla*. Orígenes es el primer filólogo del texto bíblico y de su estudio y atención al texto parte toda la interpretación simbólica y anagógica posterior de las Escrituras, de grandísima importancia, por ejemplo, en la tradición monástica.

La extensísima obra de Orígenes suele clasificarse en tres apartados. Por un lado, los exhaustivos comentarios exegéticos de muchos libros del Antiguo Testamento, como sucede con los riquísimos *Comentarios al Cantar de los Cantares*, para muchos la cima de su obra; y también a otros libros del Nuevo Testamento como los comentarios a los Evangelios y a algunas de las epístolas paulinas. Además, en segundo lugar, desarrolló una importantísima labor catequética en forma de homilías a muchos libros veterotestamentarios como Génesis, Éxodo, Levítico y Números, mostrándose no solo como extraordinario intérprete sino también como pastor y maestro que se preocupa por el progreso espiritual de los fieles. Por último, en tercer lugar, debemos considerar los tratados catalogados como no exegéticos, entre los cuales figuran dos de las obras más importantes compuestas durante la naciente literatura cristiana: el tratado filosófico *Sobre los principios* y el escrito apologético *Contra Celso*.

En realidad, podemos definir la vida y la obra de Orígenes como la de un intérprete de la Biblia que se ha formado en el estudio filológico de los principales textos y autores de la filosofía pagana, un intelectual cristiano que se alimenta de los métodos técnicos de su época, como, por ejemplo, el desarrollo del *codex*, y los proyecta de manera absolutamente prevalente al texto sagrado de las Escrituras (Grafton & Williams, 2008: 27). Orígenes representa, pues, el primer intento, como hemos dicho, de un estudio científico del texto bíblico. Así, los *Hexapla* no son otra cosa que un intento de verificar la validez de la traducción griega de *Septuaginta*, que ya por entonces constituía para los cristianos la versión oficial de la Escritura judía, confrontada con el texto hebreo.

Pero, sobre todo, hemos de destacar en lo que atañe a nuestro estudio su labor de predicador y de comentador o exégeta de estos textos. Sus homilías y sus comentarios, aun habiendo llegado a nosotros en una parte muy pequeña y en muchos casos en las traducciones de Rufino y Jerónimo, representan el primer gran intento de ofrecer una explicación racional orgánica de los escritos bíblicos desde los niveles más elementales, dirigidos a los fieles más simples, hasta alcanzar los niveles más elevados, dirigidos a los cristianos más perfeccionados en la doctrina.

En esta explicación de la Biblia, Orígenes ha sistematizado, como hemos dicho, criterios interpretativos que ya otros autores antes de él habían aplicado de manera menos sistemática y orgánica. Me refiero, claro está, a un método que se volverá clásico hasta el Medioevo y el Renacimiento: la alegoría (Simonetti, 1985: 73-98). Básicamente se trata de distinguir en la Escritura varias capas o estratos de significación. Al menos dos: un significado literal y un significado espiritual que puede desglosarse a su vez en moral, cristológico, tipológico y anagógico.

Con un uso perfeccionado de este método alegórico que ya empleó otro alejandrino, Filón, Orígenes liberó a la Escritura, tanto a la del Antiguo Testamento como a la del Nuevo Testamento, de la angustia del literalismo propio de la interpretación judía y la dotó de una lectura eminentemente espiritual de orientación salvífica. Pero característica fundamental de Orígenes es al mismo tiempo una extrema atención al texto, al léxico, a la etimología, a los números, una lectura que mira siempre a la figura de Cristo, de manera que Orígenes interpreta todo el conjunto de los textos bíblicos del Antiguo Testamento como una gran acción cristológica que habrá de alimentar la espiritualidad cristiana de todos los siglos sucesivos, incluyendo su enorme influencia sobre la mística y sobre los movimientos monásticos que ya se hacen visibles por esta época⁵.

La búsqueda en los textos bíblicos de un significado más allá del tenor literal, un significado profundo del texto que interprete toda la creación en sentido espiritual se apoya, en última instancia, en el armazón de la filosofía pagana. Aquí está la clave. Sin duda, el platonismo (tanto los propios textos del filósofo ateniense como los de los comentaristas de los siglos posteriores, del platonismo medio en adelante, como Albino u Olimpiodoro) ofreció a Orígenes los instrumentos más adecuados para su exégesis cristiana. Toda la realidad material y aparente del mundo sensible se le aparece como una inmensa figura simbólica

5 Recordemos la figura de san Antonio tal como nos ha sido relatada por Atanasio de Alejandría y su búsqueda del retiro, del apartamiento, del silencio y de la serenidad.

que reenvía constantemente a la realidad verdadera que reside en el plano superior. Esto provocó que algunas veces Orígenes cayera en afirmaciones que la teología ortodoxa posterior consideró inaceptables, como por ejemplo el asunto de la preexistencia de las almas o el concepto de la *apocastasis* universal. Y esto provocó a su vez que a mediados del siglo VI, concretamente en el año 553, fuera condenado en uno de los Concilios celebrados en Constantinopla y en consecuencia la desgracia de que gran parte de sus obras se perdiera.

Pero vayamos ya al texto que constituye el núcleo de nuestro análisis. El libro de los Números figura como el cuarto de la serie del medio centenar aproximadamente de libros del Antiguo Testamento, cuarto también del Pentateuco, y toma su nombre en griego, pues la Biblia judía no se refiere a él de igual manera, de dos largos censos que aparecen, uno en los capítulos iniciales y otro en el capítulo 26. El libro de los Números relata, junto a diversas disposiciones legales y culturales, el viaje de Israel, el pueblo elegido de Dios, por el desierto desde Egipto hasta la Tierra prometida. Integra así, un relato análogo del libro del Éxodo y lo completa donde este termina.

El capítulo 33 es uno de los últimos, puesto que el libro de los Números consta de 36 capítulos, y es el que desarrolla la homilía XXVII de Orígenes a este libro, la penúltima que le dedicó. Este capítulo 33 no es sino una relación seca de las etapas del viaje a modo de recapitulación. Veamos. En dicho capítulo del libro bíblico los israelitas alcanzan por fin las puertas de la Tierra prometida de la que únicamente les separa el curso del río Jordán. Es un capítulo árido, como he dicho, que pasa revista a las 42 etapas anteriores en las que se había articulado el viaje de 40 años por el desierto del pueblo de Israel desde su salida de Egipto. Tras un breve prólogo, el capítulo desgrana una áspera y monótona enumeración de las etapas, una tras otra, según un esquema muy repetitivo: se detallan solo los nombres de los lugares y a veces se añade una muy breve precisión geográfica: *Partieron de Dofqah y acamparon en Alús. Partieron de Alús y acamparon en Refidim, donde no había agua que beber para el pueblo. Partieron de Refidim y acamparon en el desierto del Sinaí* (Num 33, 13-15). Y así es el tenor de todo el capítulo. Un texto de este género solo habría podido interesar a un historiador o un geógrafo, y desde luego no parece apropiado para una homilía predicada en un templo ante unos fervorosos oyentes ávidos de entender lo que les quiere decir la Palabra de Dios. Orígenes, en cambio, acostumbrado a pasar de la letra al significado espiritual mediante la alegorización se muestra como un habilidosísimo intérprete que traduce la tediosa enumeración de las etapas del itinerario de los israelitas desde Egipto hasta la tierra prometida

en símbolo y figura del itinerario espiritual que el alma del hombre, del cristiano ascéticamente entrenado debe recorrer para progresar gradualmente en el ejercicio de la virtud y alcanzar así finalmente la verdadera Tierra prometida, que no es otra que la patria celeste, ya en comunión permanente con el Logos, que se personifica en Cristo.

El criterio hermenéutico que le sirve de fundamento para describir este itinerario espiritual es, como hemos dicho, la interpretación alegórica. Tal como lo explota Orígenes, se apoya principalmente en la etimología de los nombres de las etapas singulares tomados de la traducción de la Biblia *Septuaginta*; un estudio etimológico que es claramente de origen estoico y que está fundado sobre la convicción de que los nombres indican la naturaleza del objeto designado. Y se apoya también en la simbología de los números. Semejante criterio interpretativo sobre el texto hebreo y griego de la Escritura es adoptado primero por la exégesis alejandrina judeo helenística de Filón de Alejandría, como bien sabemos, y después también por los exégetas cristianos; y de él siempre parte Orígenes. No se trata, pues, de una interpretación libre e imaginaria, sino que surge y emana, podemos decir que está oculta, del propio texto.

La estructura de esta *Homilía XXVII* en la que Orígenes desentraña el significado del capítulo 33 del libro de los Números es tripartita (Orígenes, 2011: 34) y se desarrolla a lo largo de los trece capítulos en que se divide. Primeramente, tenemos una breve introducción que ocupa el capítulo primero en la que se da una justificación del método. Después, nos encontramos un amplísimo cuerpo central que abarca del capítulo segundo al duodécimo y que podemos dividir a su vez en dos partes, la primera hasta el capítulo séptimo y la segunda del octavo en adelante. Por último, cierra esta *Homilía XXVII* un capítulo final a modo de conclusión, que es el decimotercero.

Como hemos dicho, la homilía se abre con una amplia introducción en la que Orígenes con el propósito de justificar la interpretación espiritual de este capítulo 33 del libro de los Números reconoce que a lo largo de la Escritura pueden encontrarse muchos textos de los que resulta sencillo extraer el significado y que son claros, accesibles y fáciles de interpretar en clave moral, incluso para un auditorio no especializado; pero que también hay otros textos difíciles y oscuros, en los cuales solo un guía apropiado y una aguda interpretación muy lejos de la aparente y literal pueden extraer significados útiles al cristiano en su progreso espiritual hacia el perfeccionamiento de una vida verdadera.

En el cuerpo de la homilía, es decir, desde los capítulos segundo al duodécimo, se da propiamente el discurso que desarrolla el contenido del capítulo 33 del libro de los Números. Este contenido, como hemos dicho, se articula en dos partes. Primeramente, Orígenes propone recabar de la árida enumeración de los nombres de cada etapa un significado espiritualmente útil a los oyentes; y, una vez fijada la relación entre las 42 etapas del viaje y las 42 generaciones desde Abraham a Cristo, presenta el tema del itinerario espiritual que conduce en una ascensión graduada y continua al reino de los cielos, contraponiendo ingeniosamente el descenso de Dios que significa la Encarnación de Cristo y la paulatina ascensión del alma del hombre a Dios. No oculta en ningún momento la dificultad del proyecto, y anima a que este itinerario no deba ser nunca interrumpido, sino recorrido hasta el final. Aclara también el criterio hermenéutico que está a punto de aplicar, fundamentado sobre el significado de los nombres de cada una de las etapas que interpreta de manera sistemática según la sucesión del propio texto bíblico. En segundo lugar, sigue la descripción del itinerario interpretado según el criterio enunciado. Inicialmente Orígenes parece no manifestar ninguna prisa y para las primeras 9 etapas su interpretación es extensa y muy pormenorizada; pero después afirma que el tiempo apremia y a partir de la décima etapa, al inicio del larguísimo capítulo duodécimo, la interpretación se vuelve mucho más sumaria hasta alcanzar la etapa 39. Llegado casi al final se detiene un poco sobre la última etapa y concluye polémicamente, ya en el capítulo decimotercero, proponiendo a quien hubiese encontrado forzadas sus interpretaciones basadas sobre el significado de los nombres hebreos otro esquema de itinerario espiritual fundado esta vez sobre la correspondencia con las disciplinas escolásticas que se enseñaban y aprendían en las escuelas con regular gradación: también en la escuela hay etapas desde el aprendizaje de las primeras letras hasta la educación superior y un maestro que dirige este progreso.

En esta preciosa *Homilía XXVII* encontramos, por tanto, perfectamente delineadas las tres grandes etapas del itinerario espiritual del cristiano que se han vuelto tradicionales desde entonces. Estas etapas serían la conversión, la purificación y la unión con Dios. La literatura espiritual posterior las ha difundido con los nombres de vías purificativa o vía purgativa, vía iluminativa y vía unitiva. Está de más insistir sobre la trascendencia de estos conceptos en la mística posterior. Orígenes, como novedad, las hará coincidir con las tres teofanías que Moisés experimenta a lo largo de su camino desde Egipto hasta la Tierra prometida: la zarza ardiente, la nube que los guía y la entrega de las tablas de la Ley en el monte Sinaí.

Las homilías sobre el libro de los Números, como hemos dicho, son veintiocho en total y fueron pronunciadas por Orígenes en Cesarea de Palestina. Ellas muestran sobre todo a un autor que no es únicamente un exégeta, sino que sobre todo se nos aparece como un maestro preocupado por la salud espiritual de su auditorio. De hecho, su mayor interés es el progreso espiritual del alma del creyente y, por ello, lo conmina a prestar atención a las repercusiones morales y espirituales del texto bíblico que comenta, las señala con pedagogía, y las explica para los oídos más simples y recurre, cuando es necesario, a imágenes claras para ilustrar conceptos más oscuros.

Estas veintiocho homilías nos han llegado gracias a la versión que realizó Rufino al latín en el año 410. El prólogo de esta traducción es en sí mismo un maravilloso testimonio de lo que en la Antigüedad se entendía por el concepto de traducción y también de cómo afectaban al traductor las terribles circunstancias sociopolíticas del momento. No olvidemos que el año 410 fue el año en el que Italia, y Roma, sobre todo, sufrió el saqueo del godo Alarico.

Analicemos el texto de la homilía y el avance discursivo de Orígenes.

Después de la introducción, en la que el autor reclama interpretar con los ojos de la inteligencia los pasajes oscuros de la Escritura y no simplemente renunciar a ellos,

Sed non possumus hoc dicere de sancti Spiritus litteris ut aliquid in iis otiosum sit aut superfluum, etiamsi aliquibus uidentur obscura. Sed hoc potius facere debemus, ut **oculos mentis nostrae conuertamus** ad eum qui haec scribi iussit, et ab ipso horum intellegentiam postulemus (*HNum XXVII 1, 7*)

pasamos al primer capítulo del cuerpo central:

Superior disputatio, cum nobis occasionem dicendi de profectione filiorum Israel ex Aegypto praebuisset, **dupliciter diximus uideri posse spiritualiter** exire unumquemque de Aegypto, uel cum relinquentes gentilem uitam ad agnitionem diuinae Legis accedimus, uel cum anima de corporis huius habitatione discedit. Ad utrumque ergo istae mansiones quas nunc per uerbum Domini Moyses describit, adspiciunt. (*HNum XXVII 2, 2*)

Aquí ya directamente el autor presenta que pueden darse al menos dos interpretaciones espirituales de un mismo texto; y es que para Orígenes no existe una única interpretación, es decir, el texto no solamente produce una significación espiritual, sino que es posible extraer más de una que, en ningún caso, se contradicen entre sí, sino que se acumulan e iluminan recíprocamente. Este nos

parece que es un rasgo definitorio de la exégesis origeniana, el aportar constantemente interpretaciones sucesivas que se van sumando y confirmando en una misma idea, siempre con el apoyo textual del texto. Por esto, resulta erróneo pensar que Orígenes se inventa sus interpretaciones con mayor o menor imaginación, sino que siempre, atento a la lectura de la letra, es capaz de extraer significados que no están en la superficie. En este caso nos dice que existen dos posibilidades en la interpretación de la salida de Egipto del pueblo de Israel hacia la Tierra prometida, o bien el abandono por parte del cristiano de la vida fácil y sensual y la elección definitiva de su camino hacia el conocimiento de la ley divina; o bien, de manera más concreta, y es por lo que se va a inclinar a lo largo de este tratado, es también posible interpretar la salida de Egipto del pueblo de Israel como la salida del alma de este cuerpo nuestro mortal en busca de la auténtica verdad que reside en el mundo inteligible. Orígenes traslada de este modo al dominio espiritual la marcha de cuarenta años de los israelitas a través del desierto y en consecuencia su desierto deviene un espacio místico donde el alma avanza grado a grado, etapa tras etapa, hacia la meta que persigue, que debe ser la de su propia perfección, y más concretamente la que le está reservada como lugar de reposo definitivo, simbólicamente designado con el nombre de Tierra prometida.

El platonismo de Orígenes es un asunto bien conocido (Simonetti, 1985: 78-88) y sobre él, sobre su acepción de la teoría platónica del alma, descansa su propia interpretación alegórica de la Escritura: hay dos planos, el inteligible, superior, y el sensible, inferior; éste es figura y sombra del plano superior. En el mundo inferior, sensible y experiencial existen realidades que son símbolos de las realidades superiores espirituales y verdaderas. Y así, la propia Escritura es símbolo del mundo sensible y debe escudriñarse con precisión y detalle como Palabra de dios revelada, pero no a todos por igual.

Ahora prestemos atención al siguiente fragmento:

Et nos ergo cum essemus in Aegypto, mundi dico huius erroribus et ignorantiae tenebris, operantes opera diaboli in concupiscentiis et uoluptatibus carnis, miseratus est Dominus afflictionem nostram *et misit Verbum suum unigenitum Filium*, qui nos de ignorantia erroris ereptos ad lucem diuinae Legis adduceret. (*HNum XXVII 2, 4*)

Aquí tenemos otro rasgo definitorio de la exégesis origeniana, como es su constante vocación cristológica, es decir la inclinación hacia la contemplación de la figura de Cristo como foco final de todo el mensaje veterotestamentario. Esto se revela de una capital importancia, ya que Orígenes constantemente mantiene, como hemos dicho, un diálogo entre los dos planos de la Escritura, que se

configuran en el Antiguo y el Nuevo Testamento, interpretando el Antiguo a la luz del Nuevo como una promesa que se cumple en las palabras de los Evangelios y de las epístolas de Pablo. Así lo vemos en este texto que hemos presentado más arriba, en el que Orígenes interpreta que nuestra salida del pecado solo es posible gracias a la piedad de Dios Padre que nos envía a su hijo Jesús para que nos saque de la ignorancia y nos lleve a la luz de la verdad de la sabiduría. Esto es la auténtica filosofía y esta es, pues, para Orígenes la primera gran etapa del itinerario espiritual del alma: el alma retorna a sí misma, se conoce, ve su miseria y el estado lamentable en que se halla y clama angustiosamente a Dios quien, compadecido, le envía a su Hijo, el Verbo, para redimirla. A esta iniciativa liberadora del Verbo corresponde la conversión del alma que se pone en camino detrás de él, siguiéndole, al igual que los hebreos desde Egipto que siguen los pasos de Moisés tras la Nube, símbolo inequívoco del Verbo de Dios y del Espíritu Santo.

Sed primo omnium **intuere** mysterii rationem, quam qui diligenter obseruauerit, in Scripturis inueniet in egressione filiorum Israel de Aegypto quadraginta et duas habitas esse mansiones et rursus aduentus Domini et Saluatoris nostri in hunc mundum per quadraginta et duas generationes adducitur... Ista ergo quadraginta et duas generationum mansiones quas Christus fecit descendens in Aegyptum mundi huius, ipso numero quadraginta et duas mansiones faciunt qui ascendunt de Aegypto. (*HNum XXVII 3, 1*)

Que este texto prueba que se trata de una homilía pronunciada seguramente en público, en una ocasión determinada, ante unos cristianos reunidos para escuchar la Palabra de Dios y el comentario subsecuente del sacerdote, lo tenemos en la llamada del verbo inicial en modo imperativo que reclama del espectador y del oyente atención plena para seguir la línea interpretativa del exégeta que, como hemos dicho, se presenta como un auténtico maestro y catequista. En este texto se pide al oyente que haga suya, que interiorice la razón del misterio y que así encontrará las soluciones en la propia Escritura al significado de la salida del pueblo de Israel de Egipto. De este modo, si considera que son 42 las jornadas, las estaciones, las paradas, se dará cuenta también de que fueron 42 las generaciones que transcurrieron, como detalla san Mateo, desde el principio hasta la llegada de Cristo al mundo, hasta su Encarnación, de manera que se puede establecer una correlación maravillosa entre el ascenso del pueblo de Israel, y por tanto del alma del hombre, con las 42 generaciones que en este caso suponen el descenso de la divinidad de Cristo, del Logos, a carne mortal, que es lo que significa su Encarnación cuando aparece en la historia del hombre.

Et bene obseruanter posuit Moyses dicens: *Adscenderunt filii Israel cum uirtute sua* (Nú 33, 1). Quae est uirtus eorum, nisi ipse Christus, qui est *uirtus Dei*? Qui ergo adscendit, cum ipso adscendit qui ad nos inde descendit, ut illuc perueniat unde ille non necessitate, sed dignatione descendit, ut uerum sit illud quod dictum est quia *Qui descendit, ipse est et qui adscendit* (Ef 4, 10). (*HNum XXVII 3, 1*)

Y atentísimo como siempre a la letra del texto bíblico, Orígenes prosigue su argumentación notando que ya en el primer versículo de este capítulo 33 del libro de los números se lee *ascenderunt filii Israel cum uirtute sua*. Y a la cuestión de cuál es esta *uirtus* que permite el ascenso del alma, el exégeta responde con rotundidad que se trata del propio Cristo. Quiere esto decir, entonces, con claridad que para Orígenes es la fe la que acompaña en el camino, no basta la mera práctica, no basta el simple ejercicio ascético como era precepto de perfección espiritual para otras corrientes filosóficas, estoicos y académicos, sobre todo. El platonismo cristiano de Orígenes vemos, pues, que es otra cosa, que a Cristo conduce, que de Cristo sale, *comite fide* únicamente.

Vamos examinando hasta aquí algunas de las características exegéticas del método alegórico de Orígenes: su atención a la letra del texto, a la etimología de los nombres, a su significado; atención también al juego simbólico de los números; la acentuada tendencia cristológica que se apoya en el Antiguo Testamento y, por supuesto, la tensión ascendente que dota a su interpretación de un sentido espiritual y no solamente tipológico y moralizante. Prosigamos:

Constat itaque numerus descensionis Christi per quadraginta et duos patres secundum carnem uelut per quadraginta duas mansiones descendentis usque ad nos, et per totidem mansiones adscensus filiorum Israel usque ad hereditatis promissae principium. (*HNum XXVII 3, 1*)

Es importante también resaltar, al mismo tiempo que las características anteriores, el impulso magisterial de la exégesis del maestro alejandrino. Aquí, por ejemplo, en el fragmento anterior, como buen pedagogo, resume al término de su argumentación lo que es esencial para el oyente mediante ese verbo *constat* con el que inicia propiamente el comentario a lo que supone cada una de las etapas y al significado de cada una de las *mansiones* en las que ha de detenerse el alma en su esfuerzo ascendente. Una vez asentado este punto de partida, es decir, el significado global del itinerario, con otra llamada al oyente comienza Orígenes propiamente el examen del capítulo 33 del libro de los Números con el propósito penetrar y desentrañar en el significado simbólico de cada una de estas etapas.

Quodsi intellexisti quantum sacramenti numerus iste descensionis adscensionisque contineat, **ueni iam et incipiamus** per ea quae descendit Christus adscendere et **primam mansionem istam** facere, quam ille nouissimam fecit, scilicet qua natus ex uirgine est; et haec sit prima nobis mansio de Aegypto exire uolentibus, in qua relicto idolorum cultu et daemoniorum non deorum ueneratione credimus Christum natum ex Virgine et Spiritu Sancto et Verbum carnem factum uenisse in hunc mundum. Post haec iam proficere et adscendere ad singulos quosque fidei et uirtutum gradus nitamur; quibusque si tam diu immoremur donec ad perfectum ueniamus, in singulis uirtutum gradibus mansionem fecisse dicemur, usque quo ad summum peruenientibus nobis institutionum profectuumque fastigium promissa compleatur hereditas. (*HNum XXVII 3, 2*)

Para Orígenes el significado de la primera parada es el abandono del error, el abandono de los ídolos y de los demonios que nos esclavizan en este mundo sensible, los vicios y el pecado, en definitiva. Es el punto en el que coincidimos con la última de las etapas de Cristo en su descenso al mundo sensible que es su Encarnación de la Virgen María. A partir de este punto inicial el alma debe iniciar un largo recorrido en cuyo progreso ascendente y constante no cabe el desfallecimiento, hasta llegar al punto más alto de la perfección y alcanzar la Tierra prometida, la herencia que Dios ha prometido al alma. De esta manera, Orígenes va a continuar con un minucioso comentario escatológico: interpreta este itinerario de 42 etapas en el sentido final que nos remite al mundo superior y definitivo, único y verdadero, del que el camino en esta tierra no es más que un pobre reflejo y como un símbolo o figura. Por este motivo, solamente allí, en el mundo superior se llevará a término el cumplimiento de la promesa y podremos comprender la realidad del camino recorrido en la vida y su sentido último.

Sed et anima cum de Aegypto uitae huius proficiscitur, ut tendat ad Terram Repromissionis, pergit necessario per quasdam uias et certas quasque, ut diximus, conficit mansiones. Intellege ergo, si potes, quae sint istae peregrinationes animae, in quibus cum quodam gemitu ac dolore peregrinari se diutius deflet. Sed hebescit harum intellectus et obscuratur, donec adhuc peregrinatur; tunc autem uerius edocebitur et uerius intellet quae fuerit ratio peregrinationis suae, cum regressa fuerit ad requiem suam, id est ad patriam suam paradisum; ... **Istae ergo mansiones sunt, quibus iter e terris agitur ad caelum.** (*HNum 4, 1*)

En este ejemplo que proponemos como octavo fragmento de la homilía podemos observar con nitidez la precisión con la que Orígenes refleja la relación entre el texto y la interpretación alegórica y el sentido espiritual que es posible extraer de la Escritura. Estos dos términos no son siempre equivalentes, puesto

que, aunque son dos áreas concomitantes, no se reflejan uno en otro de manera exacta, en el sentido de que es cierto que toda interpretación alegórica es siempre espiritual pero no toda interpretación espiritual es necesariamente alegórica. En el caso de este pasaje del libro de los Números es evidente lo que pretende Orígenes: aquí las etapas del pueblo de Israel en el desierto son vistas como los grados sucesivos de la ascensión del alma a Dios; una especie de peregrinación que nos lleva al descanso definitivo, a la patria que representa el Paraíso. Este itinerario espiritual va a ser un tema recurrente en la mística cristiana desde que a finales del s. IV se constituye como el tema principal de una de las más emblemáticas epístolas de San Jerónimo, la número 78, hasta llegar a la escolástica medieval por medio de san Agustín, como prueba el tratado de San Buenaventura *Itinerario de la mente hacia Dios*.

... qui per singulas mansiones audeat aperire et pro contemplatione nominum qualitates quoque conicere mansionum, nescio si aut sensus dicentis ad mysteriorum pondus sufficiat aut auditus capiat audientium. (*HNum* 4, 2)

Este noveno fragmento prueba que las etapas de esta peregrinación del alma tienen nombres y estos son misteriosos, ocultan un significado no aparente. El intérprete, el filósofo, el pedagogo, el filólogo que es Orígenes, con su finura interpretativa y con su esfuerzo, y siempre con la ayuda de Dios debe descubrir la singularidad de su significado, es decir conjeturar y desvelar sus significaciones si es capaz, abrirse a las cualidades de los nombres y sobre todo ser capaz de inducir en el oyente el significado de lo que es, encierra y significa cada una:

Ponuntur autem et nomina mansionibus ... illa uero adscensio ... habet nomina mansionum mysticis aptata uocabulis, habet et deducentem se non Moysen - et ipse enim quo iret ignorabat- sed columnam ignis et nubem, filium scilicet Dei et Spiritum Sanctum, sicut et in alio loco propheta dicit : *Ipsa Dominus ducebat eos* (Dt 1, 33). (*HNum* 5, 1)

... ut per singulas quasque digrediens *mansiones*, illas scilicet multas, quae dicuntur *esse apud Patrem* (Jn 14,1) illuminetur amplius et ex una ad aliam ueniens maiora semper illuminationis augmenta conquirat, usque quo assuescat ipsius *ueri luminis quod illuminat omnem hominem* (Jn 1, 9) intuitum pati et uerae maiestatis ferre fulgorem. (*HNum* 5, 2)

El alma habrá de atravesar todas y cada una de estas 42 etapas en un ascenso duro y constante hacia la perfección del mundo superior y espiritual, poco a poco, etapa tras etapa; así, el alma se verá cada vez más iluminada, más próxima a la

presencia de la luz verdadera y finalmente se acostumbrará a ese fulgor de la majestad eterna.

Comprobamos, pues, que la de Orígenes es una interpretación alegórica, individualizante y ascendente que en todo momento tiene su fundamento en el texto y en la etimología de los nombres propios de cada una de las etapas:

Vltima mansio est *ab accidente Moab iuxta Iordanen* (Nú 33, 47). Omnis namque hic cursus propterea agitur et propterea curritur, ut perueniatur ad flumen Dei, ut proximi efficiamur fluentis sapientiae et rigemur undis scientiae diuinae; ut sic per omnia purificati terram repromissionis mereamur intrare. (*HNum* 12, 13)

Basten estos ejemplos precedentes para ilustrar y dejar constancia del método, de los objetivos y del alcance que Orígenes dota a la interpretación del texto bíblico y cómo es capaz de extraer significados de un pasaje tan seco como es la numeración de las etapas del itinerario de los israelitas en el desierto.

Este viaje, repetimos, es el viaje del alma hacia Dios. Una a una, Orígenes desgrana el sentido espiritual de cada una de estas etapas o mansiones hasta llegar a la última, la etapa 42, en la que por fin el alma, igual que los hebreos según el relato del libro bíblico, se encuentra frente a su meta. Ya solo tienen que cruzar el río Jordán, el río de Dios, que es la plena sabiduría, río cuyas aguas inundan el alma de la divina ciencia. Esta es la ciencia purificadora que nos vuelve capaces y dignos de penetrar en la Tierra prometida.

2.2. GREGORIO DE NISA, *VIDA DE MOISÉS*

Como ya hemos dicho Gregorio de Nisa pertenece a una esfera espacial y cronológica diferente de la de Orígenes. Nació en la región de Cesarea de Capadocia hacia el año 335 en el seno de una familia profundamente cristiana. Sus hermanos mayores, que ejercieron sobre él una enorme influencia a todos los niveles, fueron Macrina y Basilio de Cesarea. La fecha de su muerte tiene que ser posterior al año 394, fecha en la que sabemos que participó activamente en el sínodo celebrado en Constantinopla. Por ello, suele considerarse que la muerte de Gregorio de Nisa ocurrió al filo del s. V. Junto a su hermano Basilio y a su gran amigo Gregorio de Nacianzo conforman la tríada de oro del cristianismo culto del s. IV. (Nieto Ibáñez & Torres Prieto, 2024: 458-466)

Su obra no es tan amplia como la de su hermano y suele clasificarse en dos grandes grupos. Por un lado, están las obras exegéticas y teológicas. Entre ellas

destaca un tratado titulado *Hexamerón* y otro sobre la creación del hombre, pero sobre todo es el autor hacia el año 380, justo el año en que el emperador Teodosio proclama el Edicto de Tesalónica que declara al cristianismo como religión única del imperio, es el autor, como digo, de un tratado contra Eunomio, obispo que representa la cabeza de la herejía conocida como arrianismo. La obra de Gregorio constituye quizá la refutación más importante a esta doctrina. Dentro de las obras teológicas, muy importantes en conjunto, destaca también el *Gran discurso catequético*, compuesto hacia el año 385 y que supone un resumen de todos los dogmas y principios más importantes de la doctrina cristiana. De hecho, suele calificarse como el primer tratado de teología sistemática después de la obra de Orígenes *Sobre los principios*, obra que sirve de inspiración al capadocio. Esta obra capital no se dirige solo a los que pretenden enseñar y transmitir la doctrina cristiana, sino que, sobre todo, persigue refutar las objeciones de los herejes que militaban en seno mismo de la Iglesia, y de los judíos y los paganos, a los principales dogmas cristianos. Tuvo un enorme éxito y aún hoy en día forma parte del canon escriturístico en las iglesias orientales de lengua griega.

Otro gran bloque lo conforman las obras místicas y ascéticas, a las que se dedicó especialmente en los últimos años de su vida. Aquí destacamos las *Homilías sobre el Cantar de los Cantares* y *La vida de Moisés*, obra que va a ser el centro de esta segunda parte de nuestro estudio. En ambas obras presenta Gregorio una influencia importante de Orígenes en su concepción exegética, por cuanto hace un uso exhaustivo y extensivo del método alegórico (Simonetti, 1985: 145-149). Por ejemplo, a la hora de interpretar el *Cantar de los Cantares* y fundamentándose en una interpretación espiritual, Gregorio de Nisa identifica la figura de Cristo en su amor al alma; y bajo la figura de las nupcias de los amantes ve el significado último y místico de las experiencias amoratorias, más allá de lo que nos transmite el sentido literal de la lectura. De la misma manera, la *Vida de Moisés*, normalmente considerada una de sus últimas obras por la rotundidad y precisión con la que presenta su magisterio, comporta un sentido místico en el sentido de que el autor no ofrece tanto una biografía de este patriarca hebreo como sobre todo una imagen, un τύπος, de Moisés que, según la interpretación alegórica, en tanto que guía y caudillo del pueblo de Israel, acaba por transformarse en un símbolo del ascenso místico del alma hacia Dios. De esta manera, Moisés es presentado como el hombre que gracias a su ascesis y su fe se convierte en amigo de Dios. Gregorio de Nisa subraya con este progreso ascendente del alma la gran influencia de las ideas de Platón: Moisés y, por tanto,

el alma, asciende de un mundo sensible a un mundo inteligible. Esto ya lo vimos en Orígenes.

Por último, el tercer gran bloque en el que suele clasificarse la obra de Gregorio de Nisa es un bloque un tanto heterogéneo que abarca biografías, panegíricos y discursos fúnebres. Quizá la obra más famosa y conocida sea la *Vida de Macrina* dedicada a ensalzar la biografía de su hermana mayor que falleció en el año 379. Seguramente poco después Gregorio escribió su panegírico, en el que la presenta como modelo de santidad. Sabemos que Macrina fundó una comunidad y que allí que reunió a mujeres de origen humilde junto con otras de la alta nobleza senatorial o administrativa. En cierto sentido puede ser considerada entonces como una de las pioneras del monacato femenino y representante de un nuevo modelo de santidad que ha superado ya la era de los mártires.

Su fama de brillante orador y experto en elocuencia provocó que durante la celebración del Concilio de Constantinopla del año 381 fuera invitado a pronunciar la *Oración fúnebre en honor de Melecio de Antioquía* que falleció durante su estancia en tal Concilio. El haberse dado a conocer como orador en la capital del imperio fue el motivo para que fuese invitado también por el emperador Teodosio a pronunciar dos famosas oraciones fúnebres por dos de las mujeres de la familia imperial: su hija Pulqueria que murió en el año 385, apenas con 6 años, y el de su esposa la emperatriz Flacila que murió poco después.

Por último, es digno de ser recordado que Gregorio de Nisa junto a su hermano Basilio y a Gregorio de Nacianzo destacó dentro de la dogmática de la Iglesia por cuanto fue uno de los principales defensores y definidores del dogma de la Santísima Trinidad.

El tratado sobre la vida de Moisés que compone Gregorio de Nisa hacia el final de su vida, influido por Filón y Orígenes, parece responder a una cuestión planteada por alguien anónimo acerca de cómo alcanzar, y si ello es posible, la perfección en la virtud. De hecho, este es el subtítulo que acompaña al título de la obra. Aunque el destinatario de este escrito nos es desconocido, tanto la elección del tema como la forma de tratarlo apuntan hacia alguien que pertenece a un ambiente espiritual cultivado, avanzado, quizá un monje.

En este tratado, la seguridad y la madurez con la que Gregorio afronta la interpretación de la vida de Moisés confirman una datación tardía en su composición; es como si los temas que ha venido esbozando en escritos anteriores encontrarán aquí una formulación radicalmente acabada, a decir de los

principales estudiosos de su obra. El pensamiento central de todo el tratado es la consideración global de que la virtud es un progreso al infinito, un progreso interminable hacia el bien que es también, por definición, infinito. Este tema ya había sido tratado por Gregorio en otros escritos anteriores y lo desarrolla con cierta extensión por primera vez en sus *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, pero en la *Vida de Moisés* este asunto de la perfección como un progreso sin fin constituye la columna vertebral del libro.

Aquí la figura de Moisés no es algo anecdótico, sino que este patriarca es presentado como el modelo de una vida que progresa y finalmente alcanza la perfección. Moisés se revela como un modelo de virtud y las etapas de su vida son interpretadas como las etapas que debe seguir el alma en su perfección hacia lo infinito. Evidentemente la infinitud de Dios tiene una especial relevancia en la vida de Moisés, es un punto de partida insoslayable, puesto que es en la infinitud del ser divino, de su bondad, de su perfección, en la que se basa la argumentación de Gregorio de Nisa para hablar de la ascensión del alma, del progreso continuado y ascendente del alma hacia Dios como un itinerario infinito. En justa correspondencia, es posible comprobar cómo todo el ambiente del texto es de una serena contemplación e incluso el lenguaje y el léxico está pensado y equilibrado con gran perfección (Macleod, 1982).

La estructura del texto de este tratado es lineal y sencilla, pues ya se presenta dividida en dos partes. Una primera parte, más breve, titulada *historia* en la que predomina la exégesis literal y se ciñe a resaltar los acontecimientos más sobresalientes de la vida de Moisés, desde su nacimiento hasta su muerte, en orden cronológico, siguiendo los pasajes de los libros bíblicos Éxodo y Números. Y una segunda parte mucho más amplia, narrada en función de la primera, que lleva como título *teoría* en la tradición manuscrita, es decir, contemplación. Siguiendo el mismo orden de las etapas de la primera parte, Gregorio recurre aquí en esta segunda parte, en cambio, en forma de amplio comentario, a la interpretación alegórica para mostrar la íntima coherencia que existe entre las diversas etapas de la vida de Moisés y la naturaleza de la perfección de la vida virtuosa que el alma debe recorrer en su ascenso hacia el bien (Canivet, 1983).

Ambas partes, historia y teoría se ven precedidas por un prefacio de capital importancia en el que Gregorio anticipa el tema clave de todo el tratado, que en griego se dice *ἐπέκτασις*, es decir, extensión sin límites, crecimiento, como característica irrenunciable de la verdadera virtud. De hecho, toda la argumentación va a consistir en esto, en glosar los sucesos de la vida de Moisés

en función de un caminar infinito hacia Dios: a una etapa siempre le sigue otra y a una extensión siempre le sucede otra, sin final. La virtud plena, la ἀρετή, se concibe como una tensión dinámica y no como un punto estático.

En este esquema dual de historia y teoría es evidente que Gregorio se inspira principalmente en los dos autores que le sirven de modelo, como ya hemos apuntado al comienzo de nuestro trabajo. Por un lado, el gran autor judeo helenístico Filón de Alejandría, que ya compuso una vida de Moisés, y por otro, Orígenes. Con Filón de Alejandría sabemos que llega a su punto culminante el engrandecimiento de la figura de Moisés en el judaísmo como un modelo, un τύπος que se revela como rey, legislador, sacerdote y profeta y también como sabio y como líder que domina sus propias pasiones, y al mismo tiempo, como un gran pedagogo que encarna la ley de Dios. En calidad de sacerdote cuida del culto y como profeta recibe la inspiración divina. Y lo que es más importante a la hora de poner más de relieve las similitudes entre Filón y Gregorio es que para el autor judío la vida de Moisés se configura como un paradigma de la unión del alma con Dios. Gregorio tomará de Filón de Alejandría también la división del tratado en dos partes, una de historia y otra de teoría, utilizando la primera para una sobria presentación histórica de la figura de Moisés y la segunda como una profundización en la detección del significado espiritual de su figura.

Por su parte, el gran teólogo alejandrino Orígenes dedicó numerosas homilías a Moisés, sobre todo a los acontecimientos del Éxodo y de los Números, como hemos visto más arriba. También para Orígenes Moisés es el ejemplo de los perfectos que han alcanzado espiritualmente el conocimiento del Padre en el Hijo. Veremos cómo Gregorio a la hora de estructurar su obra sigue de cerca los comentarios de Orígenes que hemos visto en la *Homilía XXVII* al libro de los Números donde Orígenes aplica la división de etapas del largo caminar del éxodo a las diversas etapas del caminar del alma hacia Dios.

Libro del desierto y libro de migración, el libro de los Números que realiza una enumeración de las etapas del éxodo fue considerado por Orígenes como un libro de purificaciones graduales que conforman el caminar de la vida en series consecutivas, de modo que el alma, de manera ascendente, de etapa en etapa, progresa hasta el encuentro final con Dios. La espiritualidad aquí contenida es una espiritualidad del desierto, de la migración, del desprendimiento; una espiritualidad itinerante, individual y colectiva a un tiempo. La ascensión a Dios es continua y Moisés ejemplifica con su guía de cuarenta años al pueblo hebreo una espiritualidad ascendente al monte Sinaí, lugar de la tiniebla y también de la

luz. Así, esta teofanía va a tener una influencia de primer orden en toda la espiritualidad cristiana posterior tanto en Oriente como en Occidente. Su influencia será máxima en el monacato incipiente del siglo IV y Gregorio de Nisa es buena prueba de ello al escribir su vida, la *Vida de Moisés* inspirándose en la mencionada homilía de Orígenes.

El prefacio del tratado del es especialmente importante, pues conforma una síntesis esencial de la enseñanza espiritual de su autor. Comienza y concluye con un símil, el de la lucha por alcanzar la virtud comparada a una carrera en el hipódromo. En una especie de composición anular este símil será de nuevo usado por el autor al final del tratado para describir la ascensión de Moisés como una carrera que no tiene fin pero que es, al mismo tiempo, perfecta quietud; pues en su infinitud, es decir, en el hecho de que siempre crece sin cansancio ni hartura, el progreso del alma lleva en sí mismo la perfecta estabilidad del bien perfecto por oposición a la inestabilidad e imperfección del hombre.

Por otro lado, esta idea la del progreso infinito hacia lo infinito que es por definición Dios, se constituye en la piedra angular de todo el tratado, en griego ἐπέκτασις. Tal exposición doctrinal viene fundamentada sobre un pasaje de la epístola a los filipenses de san Pablo donde éste expone su propia vida interior como un progreso interminable. Y es a este versículo al que vuelve también Gregorio de Nisa al final del tratado. De este modo, el autor prueba que la perfección de la virtud consiste precisamente en un lanzarse hacia adelante de manera ininterrumpida olvidando, como dice san Pablo lo que está detrás.

Después de esta comparación entre la vida virtuosa y la carrera en el hipódromo el autor esboza ya directamente el tema y cuál es su posición al respecto: en qué consiste la vida perfecta (τὸν τέλειον βίον). Anticipa una respuesta que será constantemente repetida a lo largo de todo el tratado: la perfección en la virtud está por encima de las palabras y es inalcanzable para el hombre (ἄπορόν ἐστι παντάπασιν τοῦ τελείου τυχεῖν). Pues la vida perfecta está más allá de cualquier definición, esto es, no puede quedar encerrada en límites.

De este modo, y siguiendo las leyes de la retórica, después de la exposición del tema sigue una breve *argumentatio*. Que esto es así se sigue inmediatamente de la consideración de la propia naturaleza de la virtud como una de las características indefinibles del propio Dios como ser perfecto y por tanto inabarcable. La fundamentación en autoridades en este asunto es muy amplia y

notable, desde Platón a Plotino y Proclo, pasando por los estoicos y también por su propio hermano Basilio: es lo que se denomina la definición apofática de Dios o teología negativa (Laroche, 2010: 17-27).

De la infinitud de Dios, a Gregorio le basta simplemente subrayar que se trata de una infinitud en el bien para dejar claro que la verdadera virtud, la bondad moral, es infinita y al mismo tiempo que la virtud humana no puede consistir en otra cosa que en ese progresar y correr para avanzar en la participación en la bondad de Dios; la virtud es, pues, asemejarse a Dios e intentar acercarse en lo posible a lo inalcanzable. Pero, aunque no lo parezca, el de Gregorio no es un mensaje desilusionante ni desesperanzador para el alma del hombre, puesto que, como también recuerda el niseño, también el Evangelio nos conmina al progreso: *sed perfectos como vuestro Padre es perfecto* (Mt 5, 48).

Al término de esta argumentación, el prefacio se cierra con una conclusión en la que el teólogo capadocio subraya que la perfección de la naturaleza humana consiste simplemente en un estar siempre dispuestos a conseguir un mayor bien, es decir, no un punto equidistante entre dos extremos como pretendía Aristóteles, sino una tensión constante siempre hacia adelante.

De esta manera, el pensamiento de Gregorio de Nisa es un canto al progreso, una justificación del movimiento continuo y por ello, hacia un renacer perpetuo en extensión hacia el Bien absoluto. Vemos aquí una cierta diferenciación respecto al pensamiento griego tradicional de tinte aristotélico que considera la virtud como un punto inmóvil entre dos extremos, de modo que la virtud, lo perfecto y excelente es inmóvil. Para Gregorio de Nisa, por el contrario, la perfección humana, la ἀρετή, consiste en un progreso constante, en un movimiento hacia adelante en la virtud. Por tanto, no se trata simplemente de que Dios sea lo inalcanzable, sino de que siempre, por definición, sobrepasa y está más allá del que lo anhela o del que cree poseerlo. Esta tensión constante no solo no provoca hastío o cansancio sino lo contrario, cada vez un mayor deseo. Este es el punto clave de la experiencia mística. Pensemos en el *Cántico espiritual* de san Juan de la Cruz.

Para Gregorio de Nisa, pues, la razón de fondo de que el caminar del alma hacia la virtud sea infinito se encuentra precisamente en la propia infinitud de Dios. Es, por tanto, una filosofía del infinito, podríamos decir, y esto que tendrá enormes consecuencias en el desarrollo posterior tanto en el monaquismo como

en la mística europea tan ligada, por otro lado, a los movimientos monásticos (Kannengiesser, 1967: 64).

Dado que este camino de virtud es interminable y tiende hacia el mayor Bien que es Dios, ello implica necesariamente una busca y una tensión hacia el conocimiento pleno de Dios cuya conclusión es apofática: lo único que sabemos de Dios es que se sobrepasa a todo conocimiento (Moreschini, 2019: 758-763). Por ello, en la primera parte del tratado el autor se detiene ampliamente en la descripción de las tres teofanías de Moisés: en primer lugar, la de la zarza ardiendo, basada en el tercer capítulo del libro del Éxodo; en segundo lugar, la del monte Sinaí al recibir la ley, basada también en el libro del Éxodo, pero en este caso en el capítulo decimonoveno; y, por último, la teofanía de Moisés en la hendidura de la roca, también basada en el libro del Éxodo, pero en el capítulo 34. Como rasgo característico de la bondad de Dios, estas tres teofanías van a ser en la segunda parte comentadas ampliamente por Gregorio de Nisa. En este sentido, el autor incide constantemente en la forma en que el hombre, en este caso Moisés, arquetipo del alma que todo hombre posee, puede ascender hasta el conocimiento y la Unión con Dios, pero siempre mediante la ascesis y llevado de la πίστις, de la fe. En esto coincide con Orígenes.

La primera teofanía, la zarza ardiendo, ocurre en la luz y en ella Dios se revela como Ser, Verdad y Bien ante un Moisés que debe cumplir ciertas normas de purificación. La segunda teofanía, por el contrario, tiene lugar en la tiniebla. Aquí Moisés aprende que, tras la purificación, el conocimiento de la de la naturaleza divina es inalcanzable al ser humano, pues se trata de un ver en el no ver. Es una tiniebla iluminadora y luminosa. Por último, en la tercera teofanía de la hendidura de la roca se concreta una exhortación al seguimiento a Cristo, ya que esta es la clase de la vida virtuosa y se constituye en el clímax del tratado. Y es que el cristocentrismo es un rasgo característico de la exégesis de Gregorio de Nisa, como lo es también la unión entre teología y praxis, entre ascética y mística, tal como se da en las dos caras de una misma moneda (Canivet, 1983: 87). También en esto se asemeja a Orígenes.

En la elección de la figura de Moisés por parte de Gregorio de Nisa, se ha querido subrayar el valor arquetípico del correr del alma en su progresión constante en el camino de la virtud hacia Dios; y en este itinerario el jesuita francés Jean Daniélou (1933: 96-114) subrayó tres momentos fundamentales equiparables a las tres vías conocidas: la purificación, la iluminación y la unión o contemplación. Por la primera vía, mediante el ejercicio y la ascesis se muestra

la elección del bien por parte del alma y se simboliza en la teofanía de la Zarza ardiente. En la segunda vía, la iluminativa, el alma asciende desde el apartamiento de lo sensible y se acostumbra a la presencia de lo invisible; en este caso, el símbolo es el de la nube que guía el camino de los israelitas en el desierto. Por último, en la etapa unitiva y de contemplación de lo no visible, el símbolo utilizado es la tiniebla y así es detectado perfectamente por Gregorio de Nisa.

Gregorio considera la figura de Moisés como un τύπος y figura del avance del alma hacia Dios (Peroli, 1997) y al hacer esto se inserta conscientemente en esa tradición exegética que tanto debe a Orígenes, y obviamente al pensamiento platónico también, y cuyas preciosas páginas sobre el caminar por el desierto encontraron siempre y especialmente en el monacato de los primeros siglos una enorme acogida (Moreschini, 2019: 821).

Vayamos al análisis del texto con referencias concretas y hagamos una pequeña, pero importante, puntualización respecto a la edición manejada y al estudio de las homilías de Orígenes, algo que ya hemos avanzado anteriormente. A diferencia de lo que ocurría con el texto del alejandrino, que nos ha llegado en la versión latina que Rufino efectuó a principios del s. V, la *Vida de Moisés* de Gregorio de Nisa se nos ha transmitido en la versión original griega del autor. Fue publicada por primera vez en Leiden en 1586 y es la que aparece ligeramente modificada en el tomo XLIV de la *Patrología Graeca* de Migne. Esta edición se acompaña de una traducción bastante libre del humanista Jorge de Trebisonda revisada por el jesuita Fronton du Duc, un humanista francés de principios del siglo XVII. Debido al amplio número de códices de la *Vida de Moisés* de Gregorio de Nisa, una edición crítica fiable solo fue posible a mediados de los años sesenta del pasado siglo gracias al filólogo italiano Herberto Musurillo⁶ y que apareció como el tomo VII.I de la magna edición completa de las obras del capadocio impulsada por el erudito británico Werner Jaeger. Ya en los años ochenta, Manlio Simonetti realizó una versión que podemos considerar definitiva para la colección de la Fundación Lorenzo Valla que acogía la editorial Arnoldo Mondadori. Es la edición⁷ que nos ha servido de texto base para nuestro análisis, pues su fiabilidad nos permite bosquejar un estudio del léxico empleado por Gregorio de Nisa a la manera de un valioso instrumento de apoyo para la comprensión de su método exegético y de su finalidad última.

6 Gregorii Nysseni De Vita Moysis. Leiden, Brill, 1964.

7 Gregorio di Nissa La Vita di Mosé. A cura di Manlio Simonetti. Roma, A. Mondadori Editore, 1984.

Nosotros vamos a realizar nuestro estudio de este tratado de la vida de Moisés en dos partes. Primeramente, nos apoyaremos en fragmentos especialmente significativos aportando el griego del original y en ocasiones acompañándolo de nuestra propia traducción, y a finalmente expondremos un elenco de términos griegos especialmente importantes para la comprensión del método exegético de Gregorio de Nisa.

Ταῦτα μὲν οὖν, ὅσα ἐκ τῆς προχείρου τοῦ ἀνδρὸς ἱστορίας ἐμάθομεν, ἐν ἐπιδρομῇ σοι διηγησάμεθα, εἰ καὶ πως ἢ ὑπόθεσις ἐστὶν ἐν ᾧ τὸν λόγον ἀναγκαιῶς ἐπλάτυνε. Καιρὸς δ' ἂν εἴη πρὸς τὸν προκείμενον ἡμῖν τοῦ λόγου σκοπὸν ἐφαρμόσαι τὸν μνημονευθέντα βίον, ὡς ἂν τις γένοιτο ἡμῖν ἐκ τῶν προειρημένων **πρὸς τὸν κατ' ἀρετὴν βίον** συνεισφορὰ. Αναλάβομεν τοῖσιν τὴν ἀρχὴν τοῦ περὶ αὐτοῦ διηγήματος.

En este primer texto que presentamos, correspondiente al último punto de la primera parte en la que se divide el tratado (*VM I 77*), el autor viene a decir que lo expuesto hasta entonces de manera sucinta sobre la vida de Moisés y cuya comprensión resulta obvia, es momento de ajustarlo mediante una interpretación alegórica a la finalidad avanzada en el prólogo del tratado, cuál es la vida perfecta acorde a la virtud, de manera que resulte útil y beneficiosa. Resaltamos el hecho de que el propio autor expone que ha llegado al final de la narración cronológica de la vida de Moisés y que procede ahora a realizar una interpretación no literal, no evidente, de los sucesos de la vida de Moisés y que resulte de utilidad para el receptor. De esta manera se introduce aquí el valor moral de la interpretación alegórica que nos va a proponer de los principales pasajes de la vida de Moisés, desde su nacimiento hasta su final, propósito de toda la segunda parte del tratado.

οὐδὲ τοῦτο ἀσυντελὲς ἡμῖν ἔσται πρὸς τὸ ζητούμενον. Εἰ γὰρ Θεὸς μὲν ἢ ἀλήθεια, ἢ δὲ ἀλήθεια φῶς ἐστὶ, ταῦτα δὲ τὰ ὑψηλά τε καὶ θεῖα τῶν ὀνομάτων ἢ τοῦ Εὐαγγελίου φωνὴν προσμαρτυρεῖ τῷ διὰ σαρκὸς ἡμῖν ὀφθέντι Θεῷ, **ἀκολούθως** ἢ τοιαύτη τῆς ἀρετῆς ἀγωγὴ προσάγει ἡμᾶς τῇ γνώσει τοῦ φωτὸς ἐκείνου ὃ μέχρι τῆς ἀνθρωπίνης κάτεισι φύσεως.

El hecho de que la llama que ilumina el alma del profeta proceda de una Zarza **no carece de interés para nuestro propósito**. Pues si Dios es la verdad y la verdad es luz, nombres estos sublimes del Evangelio para hablar del Dios que se ha encarnado por nosotros, se deduce que el camino de la virtud nos lleva al conocimiento de esta luz que se ha puesto al nivel de la naturaleza humana...

Mediante el análisis de este segundo fragmento, donde se refiere el episodio del encuentro de Moisés con la zarza ardiendo, comprobamos que el método

exegético empleado por el autor, aun siendo parecido al de Orígenes, es ligeramente diferente, puesto que su interpretación no se basa ni en la etimología de los nombres ni en la simbología de los números, sino en una apreciación más tipológica, podríamos decir, más moralizante, y que se concentra más en el sentido de la letra del texto. Por otro lado, otra característica que sí que asemeja a los dos intérpretes Orígenes y Gregorio de Nisa es que ambos tienen en mente tanto el valor del texto del Antiguo Testamento como su proyección en el texto del Evangelio de manera que vuelven su exégesis en un afianzamiento de algunas de las verdades básicas del cristianismo, como resulta reconocer el papel salvífico de Cristo en la tierra y su Encarnación en María Virgen.

ἡ γὰρ τοῦ ὄντος ἐπίγνωσις τῆς περὶ τὸ μὴ ὄν ὑπολήψεως καθάρσιον γίνεται. Τοῦτο δὲ ἐστὶ κατὰ γε τὸν ἐμὸν λόγον ὀρισμὸς ἀληθείας τὸ μὴ διαψευσθῆναι τῆς τοῦ ὄντος κατανοήσεως... ἀλήθεια δὲ ἡ τοῦ ὄντως ὄντος ἀσφαλῆς κατανόησις. Καὶ οὕτω πολλῶν τις τῶ μεταξὺ χρόνῳ ταῖς ὑψηλαῖς δι' ἡσυχίας ἐμφιλοσοφήσας μελέταις μόλις κατανοήσῃ τί μὲν ἐστὶν ὡς ἀληθῶς τὸ ὄν, ὃ τῆ ἑαυτοῦ φύσει τὸ εἶναι ἔχει, τί δὲ τὸ μὴ ὄν, ὃ ἐν τῷ δοκεῖν μόνον ἐστὶν εἶναι, ἀνυπόστατον ἔχον ἐφ' ἑαυτοῦ τὴν φύσιν.

... conocemos plenamente lo que es cuando purificamos nuestra opinión sobre lo que no es. A mi entender, esta es la definición de la verdad: no tener un concepto erróneo del ser... la verdad es el conocimiento cierto de lo que es. Así, hay que pasar mucho tiempo en recogimiento y reflexionar sobre cuestiones tan importantes para alcanzar no sin esfuerzo a comprender lo que verdaderamente es, lo que tiene existencia por sí mismo, y a comprender lo que no es, es decir, lo que solo existe de forma aparente sin una naturaleza subsistente.

Este fragmento (*VM* II 22) nos parece especialmente importante ya que presenta de una manera fehaciente la capacidad de este padre capadocio del siglo IV para hacer patente su influjo de la filosofía pagana. Tanto el uso de silogismos como de terminología de amplia herencia filosófica nos muestran a un autor cristiano que perfectamente podría pasar por cualquier otro de los comentaristas que durante esta época de la tardoantigüedad se dedicaban a esclarecer los textos tanto de Platón como de Aristóteles. En efecto aquí lo que se nos plantea es una distinción entre lo que es el ser y lo que es el no ser, aspecto que ocupó sobremanera a Platón en diálogos tardíos que se revelaron como los más importantes para el platonismo medio y para el neoplatonismo y que acabaron alimentado la obra de autores como Plotino y Porfirio (Daniélou, 1954: 67-86). También aquí en este fragmento ocurre un ejemplo paradigmático para el cristianismo posterior del uso del término filosofía, con un valor diferente del que

tuvo en sus orígenes, cuando nos habla del ejercicio de la reflexión serena en busca de un estado que permita la revelación de la Verdad. Esto contribuyó a la consideración de Gregorio de Nisa como un místico (Völker, 1993: 116-124).

Τὸ δὲ ὡσαύτως ἔχον αἰεὶ, τὸ ἀναυξές, τὸ ἀμείωτον, τὸ πρὸς πᾶσαν μεταβολὴν τήν τε πρὸς τὸ κρεῖττον καὶ τὴν πρὸς τὸ χεῖρον ἐπίσης ἀκίνητον (τοῦ μὲν γὰρ χείρονος ἠλλοτριῶται, τὸ δὲ κρεῖττον οὐκ ἔχει), τὸ δὲ παντὸς ἀνευδεῆς ἐτέρου, τὸ μόνον ὀρεκτόν, καὶ παρὰ παντὸς μετεχόμενον καὶ ἐν τῇ μετουσίᾳ τῶν μετεχόντων οὐκ ἐλαττούμενον, τοῦτό ἐστιν ἀληθῶς τὸ ὄντως ὄν καὶ ἡ τούτου κατανόησις ἢ τῆς ἀληθείας γνῶσις ἐστίν.

Por lo demás, lo que es inmutable, lo que ni aumenta ni disminuye, lo que no puede experimentar ningún cambio, sea a mejor o a peor, lo que no necesita nada, lo único que es deseable, lo que es participado por todos sin que ello disminuya: eso es el ser de verdad; conocerlo es, pues, conocer la verdad.

Este fragmento (*VM* II 25) es una prueba magnífica de la definición apofática de Dios elaborada también sobre la base del pensamiento platónico, sobre todo a partir de *Timeo* 28c, y que ya había sido una vía explotada por la exégesis alejandrina. Al mismo tiempo, cabe entrever en estas afirmaciones tan categóricas una toma de posición frente al gran problema teológico del tiempo de nuestro capadocio, que no es otro que el arrianismo. Eunomio, contra el que ya había arremetido Basilio, el hermano de Gregorio, aseguraba que el intelecto humano puede conocer la sustancia del Padre Dios mediante la comprensión del término, del vocablo con el que se enuncia: es decir, de ingénito deducimos que la sustancia de Dios es la no generación. Recupera así Eunomio un viejo aserto estoico, por el que algunos nombres manifiestan la esencia de una cosa porque son según la naturaleza (φύσει) y no convencionales (νόμῳ). Que la sustancia de Dios pudiera ser conocida por el intelecto humano resultaba imposible para Gregorio de Nisa. Solo es posible acercarse a esta incognoscibilidad mediante adjetivos negativos.

Δοκεῖ δέ μοι **συμβουλὴν** τινα ψυχωφελῆ κατατίθεσθαι τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἱστορία...

Me parece que la historia (sc. el sentido literal) se constituye para los hombres como un símbolo de utilidad para el alma.

Ἄλλ' οὐδέν, οἶμαι, χρὴ μηκύνειν τὸν λόγον, πάντα τοῦ Μωϋσέως τὸν βίον εἰς ἀρετῆς ὑπόδειγμα προτιθέντα τοῖς ἐντυγχάνουσι. Τῷ γὰρ πρὸς τὴν ὑψηλοτέραν ζωὴν ἑαυτὸν ἀνατείναντι, οὐ μικρὰ γένοιντ' ἂν πρὸς **τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν** ἐφόδια τὰ εἰρημένα. Τῷ δὲ μαλακιζομένῳ πρὸς τοὺς ὑπὲρ τῆς

ἀρετῆς ἰδρῶτας, κἂν πολλαπλάσια γραφῆ τῶν εἰρημένων, οὐδὲν ἂν ἐκ τοῦ πλήθους γένοιτο κέρδος.

Pero creo que no hay que extender el razonamiento presentando a los lectores como un ejemplo para la virtud toda la vida de Moisés. Pues a quien se pone en tensión a sí mismo hacia una vida más elevada, lo dicho no le valdría de poco viático de cara a la verdadera filosofía. Y para quien es blando en relación a los sudores por la virtud, aun un escrito mucho más extenso que lo dicho, no habría provecho ninguno de la cantidad.

Así termina el tratado (*VM II* 301-305), con una declaración manifiesta sobre el valor simbólico, esto es modélico y también anagógico de la vida de Moisés, y la tensión hacia una vida ascendente hacia Dios, en lo que consiste la verdadera filosofía.

Para finalizar, quisiera exponer brevemente un índice de los términos técnicos de especial relevancia relacionados con la exégesis alegórica a la narración de la vida de Moisés que utiliza Gregorio de Nisa en este tratado y de su frecuencia en *VM II*. Ello nos dará una pista de la densidad terminológica en el la parte que dedica al comentario:

• ἄδυτος, 4	• α- (def. negativa de Dios)
• αἴνιγμα, 13	• ἀρετή, 71
• αἴσθησις, 9	• βίος / ζωή / πολιτεία, 42
• ἀκολουθία, 10	• διάνοια, 29
• ἀλήθεια, 11	• θεωρία, 20
• ἁμαρτία, 12	• ἱστορία, 19
• ἀνάβασις, 6	• λόγος, 51
• ἀναγωγή, 12	• μυστήριον, 11
• ἄνοδος, 8	• τύπος, 10

3. CONCLUSIONES

A modo de conclusión y después de haber estudiado los textos de Orígenes y Gregorio de Nisa sobre la vida de Moisés podemos establecer los siguientes principios.

Partimos de la asunción de que la interpretación tipológica ya estaba presente en la exégesis que el propio san Pablo realizó de algunos pasajes del Antiguo Testamento y que integró en sus cartas. De igual manera, Justino e Ireneo a finales del siglo II leían pasajes del Antiguo Testamento como una prefiguración que revalorizaba el mensaje neotestamentario; de este modo, la buena nueva se presentaba como cumplimiento de las primeras promesas que aparecían en el Antiguo Testamento. Pero estas interpretaciones no se constituían como un algo sistemático, regulado ni comprensivo: por ejemplo, el paso del Mar Rojo se interpretaba frecuentemente como el bautismo, y al mismo tiempo la creación del mundo y del hombre que podemos leer en los primeros capítulos del Génesis siempre es entendida desde un punto de vista literal. Así lo podemos leer en el libro segundo de la obra de Teófilo de Antioquía *Ad Autolicum*.

Por otro lado, muchos pasajes del Antiguo Testamento que eran interpretados de modo simple por los cristianos, como por ejemplo las antropomorfizaciones de Dios, eran blanco frecuente de las críticas de los paganos cultos. Por este motivo, ya en el siglo III cristianos filosóficamente cultivados como Clemente de Alejandría y sobre todo Orígenes intentaron llevar a cabo una lectura e interpretación de la Escritura también en el contexto de la polémica antiherética que se estaba fraguando dentro de la propia Iglesia, especialmente contra los gnósticos, cuya exégesis excesivamente alegorizante infravaloraba la aportación del Antiguo Testamento.

La contribución de Orígenes se fundamenta en su agudeza filológica como quedó demostrado en la configuración de los *Hexapla* y en un método exegético muy homogéneo que se nutre tanto de su cultura pagana, especialmente filosófica y filológica, como de los logros de otros intérpretes anteriores como san Pablo, Ireneo o Justino, en el campo cristiano, y también de Filón de Alejandría en el campo de la exégesis judeohelenística. De manera bien evidente se ve esto en su concepción platónica sobre los dos planos de la realidad, el plano sensible y el plano inteligible, concepción que proyectó también a su distinción entre los cristianos simples, proclives a la aceptación sin más de una lectura básica de la Escritura y los cristianos perfectos; llevado este principio al plano de la exégesis,

Orígenes lo materializó en una interpretación literal, adherida a la realidad material de la Escritura, fuente de una interpretación espiritual que buscaba descubrir el verdadero significado de los textos bíblicos por medio del método alegórico, es decir un significado espiritual del que el literal es simplemente figura y símbolo. Orígenes constata que, solo partiendo de la letra, de una letra científica y filológicamente fijada y bien interpretada, puede alcanzarse el espíritu profundo de la escritura. Así, el teólogo alejandrino, representante por excelencia del alegorismo cristiano, se muestra en realidad también como el primero que se ocupa en proyectar los avances filológicos de su tiempo sobre el texto de los libros bíblicos. De aquí vemos su preocupación por el estudio de las etimologías de los nombres comunes, de los nombres propios, la simbología que se esconde en los números, rasgo este característico de la exégesis origeniana heredado de Filón; pero él va más allá: partiendo de un buen estudio de la letra se puede alcanzar, desde la realidad terrena, las más altas cumbres del mundo inteligible habitado por Dios.

Por su parte, hemos comprobado que Gregorio de Nisa reflexiona sobre conceptos como la vida del hombre entendida como un éxodo infinito cuya finalidad es la unión mística con Dios. En esta idea, el padre capadocio presenta a Moisés como figura y arquetipo de la ascensión del alma a Dios. Se trata simplemente de demostrar de modo simbólico la convicción de que el alma del hombre, que es el hombre verdadero, está llamada a crecer ilimitadamente en la Unión con Dios. Para ello, a diferencia de Orígenes, no va a servirse de herramientas como son la etimología de los nombres, el estudio de los nombres propios o la simbología de los números, sino que va a atender simplemente a un análisis en clave espiritual de la historia narrada literalmente en el Antiguo Testamento.

Ambos, pues, tanto Orígenes como Gregorio de Nisa, coinciden en tomar a la figura de Moisés como prototipo de la ascensión del alma a su Unión con Dios. De aquí que posteriormente ambos textos, las *Homilías a los Números* de Orígenes y la *Vida de Moisés* de Gregorio de Nisa hayan sido leídos siempre en clave mística y hayan tenido una gran aceptación dentro de la vida monástica. En el itinerario ascendente del alma a Dios que ambos explican pormenorizadamente siempre se han visto, ya lo hemos dicho, las tres vías que llevan a esta unión definitiva: la vía purgativa, la vía iluminativa y, por último, la vía unitiva de desprendimiento y desposesión.

Ambos intérpretes también, Orígenes y Gregorio de Nisa, son ejemplos claros de un modelo interpretativo que parte de la propia Escritura, de manera que permanentemente se vinculan entre sí versículos del Antiguo y del Nuevo Testamento en una especie de *continuum* que adopta un carácter acumulativo, con el propósito de refrendar el significado alegórico que se quiere imponer. Pero no se trata en ningún caso de interpretaciones disyuntivas o alternativas sino de una especie de suma de testimonios que van en la misma dirección.

Creemos, pues, en definitiva, que hemos alcanzado el propósito que nos propusimos al comienzo de nuestro estudio de las dos obras de Orígenes y Gregorio de Nisa sobre la figura de Moisés, que era examinar las peculiaridades de su exégesis y concluir sus semejanzas y diferencias.

5. BIBLIOGRAFÍA

- Barceló, P. (2022). *El siglo más largo de Roma*. Madrid: Alianza Editorial.
- Brisson, L. (2005). *Platón, las palabras y los mitos*. Madrid: Abada Editores.
- Buffière, F. (1956). *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres.
- Canivet, M. (1983). *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*. Paris: Études Augustiniennes.
- Crouzel, H. (1998). *Orígenes*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Daniélou, J. (1933). *Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse. Dictionnaire de Spiritualité II, 1872-1885*.
- Daniélou, J. (1954). *Platonisme et théologie mystique*. Paris: Aubier.
- De Jong, I. (2004). *A Narratological Commentary on the Odyssey*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferguson, E. (1976). Progress in perfection: Gregorius of Nyssa's De Vita Moysis. *Studia Patristica, 14*, 308-346.
- Festugière, A.-J. (1960). *Personal Religion among the Greeks*. Berkeley: University of California Press.
- Filón de Alejandría. (2009). *Vida de Moises, libros 1 y 2*. Trad. J. P. Martín. *Obras Completas. Vol. V*. Madrid: Editorial Trotta.
- Filón de Alejandría. (2012). *La migración de Abraham*. Trad. F. G. Bazán. *Obras Completas. Vol. III*. Madrid: Editorial Trotta.
- Grafton, A., & Williams, M. (2008). *Christianity and the transformation of the book*. Chicago: Harvard University Press.
- Gregorii Nysseni. (1964). *De Vita Moysis. Opera 7/1*. Ed. H. Musurillo. Leiden: Brill.
- Gregorio de Nisa. (1993). *Sobre la vida de Moisés*. Madrid: Ciudad Nueva.

- Gregorio de Nisa. (2018). *Vida de Moisés. O tratado sobre la vida espiritual*. Salamanca: Sígueme.
- Gregorio di Nissa. (1984). *La vita di Mosè. A cura di M. Simonetti*. Roma: Fondazione Lorenzo Valla. Arnoldo Mondadori Editore.
- Heine, R. E. (1984). Gregory of Nyssa's Apology for Allegory. *Vigiliae Christianae, vol 38, 4*, 360-370.
- Herrero de Jáuregui, M. (2023). *Catábasis. El viaje infernal en la Antigüedad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kannengiesser, C. (1967). L'infinité divine chez Grégoire de Nysse. *Recherches de Science Religieuse*, 55-65.
- Krauss Reggiani, C. (1986). L'esegesi allegorica della Bibbia come fondamento di speculazione filosofica nel giudaismo ellenistico. *Enrahonar 13*, 31-42.
- Laroche, M. (2010). *La voie du silence dans la tradition des Peres du desert*. Paris: Éditions Albin Michel.
- Macleod, C. W. (1982). The Preface to Gregory of Nyssa's Life of Moses. *Journal of Theological Studies 33*, 183-198.
- Moreschini, C. (2019). *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*. Firenze: Bompiani.
- Nieto Ibáñez, J. M., & Torres Prieto, J. (2024). *Historia de la literatura cristiana en la Antigüedad*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Origène. (1996). *Homélie sur les Nombres*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Orígenes. (2011). *Homilías sobre el Libro de los Números*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva.
- Pepin, J. (1976). *Mythe et Allégorie, Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Paris: Études Augustiniennes.
- Peroli, E. (1997). Gregory of Nyssa and the Neoplatonic doctrine of the soul. *Vigiliae Christianae 51*, 117-139.
- Simonetti, M. (1985). *Lettera e/o Allegoria. Un contributo alla storia dell' esegesi patristica*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.
- Simonetti, M., Bonfrate, G., & Boitani, P. (2007). *Il viaggio dell' Anima*. Roma: Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori Editore.
- Trisoglio, F. (1984). Filone Alessandrino e l'esegesi cristiana. *ANRW. BAND II.21.1*, 588-730.
- Völker, W. (1993). *Gregorio di Nissa filosofo e mistico*. Milano: Vita e Pensiero Editrice.

Los Judíos en el Imperio Carolingio

The Jews in the Carolingian Empire

JUAN CARLOS LARA OLMO

I.E.S Vista Alegre (Madrid)

ORCID 0000-0003-3382-8894

Recibido: 13 / diciembre / 2023

Aceptado: 27 / junio / 2024

<https://doi.org/10.36576/2660-9533.209.89>



RESUMEN

La dinastía carolingia proporcionó a los judíos de su imperio un periodo de prosperidad y bienestar. Aunque no queda ningún documento judío de esa época, las crónicas cristianas y las obras de polémica religiosa, especialmente las de Agobardo y Amulón, permiten reconstruir el marco de su vida dentro del imperio. En ellas es posible encontrar tradiciones literarias judías de la Antigüedad tardía y de la temprana Edad Media, como materiales de las *Tolēdot Yešu* y del *Ši'ur Qomah*. Tal es el propósito de este artículo.

Palabras clave: Carolingios; judíos; ley; polémica; *Tolēdot Yešu*.

ABSTRACT

The Carolingian dynasty granted the Jews of its empire a period of prosperity and welfare. Although there is no Jewish document left of that time, laws, Christian chronicles and works of religious polemical content, especially the ones written by Agobard and Amulo of Lyons, allow reconstruct the framework of their life within the Empire. In them it is possible to find ancient Jewish literary traditions from Late Antiquity and the Early Middle Ages, like *Tolēdot Yešu* and *Ši'ur Qomah* materials. Such is the aim of this paper.

Keywords: Carolingians; Jews; law; polemics; *Tolēdot Yešu*.

INTRODUCCIÓN

En el año 751 Pipino el Breve, coronado como rey de los francos tras la tonsura y deposición del último monarca merovingio, Childerico III, inaugura la dinastía carolingia, bajo cuyo gobierno sus súbditos judíos disfrutaron de paz y de prosperidad. Aunque no se conocen documentos ni monumentos judíos que daten de la época carolingia, gracias a algunos documentos cristianos es posible trazar las líneas maestras del género de vida que los judíos llevaron en el Imperio en aquel tiempo. Arlès, Marsella, Narbona, Lyon y Toulouse albergaban a las comunidades judías más importantes del Imperio Carolingio. Probablemente también hubo judíos residiendo de modo permanente en Aquisgrán, la capital del Imperio. En dichas ciudades los judíos se dedicaban al comercio, si bien era el sector agroalimentario, sobre todo en su parcela vitivinícola, el campo preferente de su actividad en buena parte del Imperio. Seguro que entre ellos también había sastres, zapateros, panaderos, herreros, albañiles y médicos. Como comerciantes lograron una sólida posición entre los proveedores de la Corte y de la Casa Real, lo que les garantizaba alto volumen de negocios, grandes beneficios y contactos con personajes influyentes, por lo que suscitaban recelos en medios eclesiásticos.

ANTECEDENTES

La llegada de los judíos a las Galias se documenta en el año 6, cuando Arquelao, etnarca de Judea y Samaria, fue exilado por orden de Octavio Augusto a Vienne¹. Poco después, en el año 39, Calígula hizo lo propio con Herodes Antipas y Herodías, a los que confinó en Lyon². Se supone que había entonces comunidades judías importantes en Marsella, Niza y las ciudades ribereñas de los ríos Ródano, Saona, Garona y Loira, pero hay una carencia completa de documentación y de restos materiales judíos en las Galias hasta la época merovingia.

En tiempo de los romanos parece que los judíos de las Galias se ocupaban en los oficios intracomunitarios (sastrería, zapatería, herrería, panadería), al comercio, a la recaudación de impuestos y a la Medicina. Sus relaciones con los paganos y los cristianos eran cordiales, como se deduce de los matrimonios mixtos, su actividad proselitista y la presencia de clérigos cristianos en fiestas judías.

1 Vid. FLAVIO JOSEFO, *Guerras de los Judíos* II, 7, 3.

2 Vid. FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades de los judíos* XVIII, 7, 2.

Los primeros documentos que mencionan a los judíos en las Galias datan del siglo V, como un decreto de Teodosio II y Valentiniano III dirigido al prefecto Amato en el año 425 y conservado en las *Constitutiones Sirmondianae*, por el que se prohibía a los judíos y a los paganos ejercer de abogados, ingresar en el ejército y ocupar cargos públicos³. En el año 449 los judíos se asociaron al intenso duelo de los cristianos y cantaron salmos en hebreo durante el entierro del obispo Hilario de Arlès⁴. Desde el siglo VI se nombran sinagogas en Marsella, Uzès, Narbona, Orléans, Clermont-Ferrand, Burdeos y París, ciudades situadas en rutas comerciales y vinculadas a la antigua administración romana. Bajo la monarquía de los francos, establecida en las Galias en el siglo V, cobraron gran ascendiente los obispos y las asambleas episcopales, en las que se aprobaron diversos cánones antijudíos. Gregorio de Tours (538-594) se refiere en su *Historia Francorum* VI, 17 a la política de conversiones forzosas llevada a cabo por el rey Chilperico⁵. En el último cuarto del siglo VI los obispos Virgilio de Arlès y Teodoro de Marsella fueron disuadidos de su intento de convertir a la fuerza a los judíos por una carta del papa San Gregorio Magno (540-604)⁶. Por contra, la *Crónica de Fredegario* cuenta en lo relativo al año 629 que el emperador Heraclio urgió al rey Dagoberto a convertir por la fuerza a los judíos⁷.

De los siglos VII y VIII son las inscripciones sepulcrales en latín y hebreo de Narbona⁸ y Auch⁹, primeras judías halladas en Francia y únicos monumentos o documentos judíos de la época merovingia. Sí hay documentos cristianos relativos a los judíos, sobre todo cánones conciliares: el canon 40 del Concilio de Agde del año 507 y el 15 del Concilio de Epaón del año 517, que prohíben la asistencia de los cristianos a los banquetes de los judíos; los cánones 13-16 del I Concilio de

3 *Iudaeis quoque vel paganis causas agendi vel militandi licentiam denegamus: quibus Christianae legis nolimus servire personas, ne occasione dominii sectam venerandae religionis inmutent. Omnes igitur personas erroris infausti iubemus excludi, nisi his emendatio matura subvenit.* Data VII idus Iulias Aquileiae D. N. Theodosio A. XI et Valentiniano Conss. Constitutiones Sirmondianae (333-425), basadas en la edición del texto latino de Mommsen y Meyer (Berlín, 1905). De libre acceso en <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Constitutiones/sirmond.html#6>.

4 Vid. *Sancti Hilarii Arelatensis Vita* 22, 29; *Patrologia Latina* 40, 1242-1243.

5 Rex vero Chilpericus multos Iudaeorum eo anno baptizari praecepit, ex quibus plures excepit e sancto lavacro. Nonnulli tamen eorum corpore tantum, non corde abluti ad ipsam quam prius perfidiam habuerant Deo mentiti regressi sunt, *Patrologia Latina* 71, 388.

6 Quispiam ad baptismatis fontem non praedicationis suavitate, sed necessitate pervenerit, ad pristinam superstitionem remeans, inde deterius moritus, Vid. *Epistulae* I, 47; *Patrologia Latina* 77, 509-510.

7 Heraclius [...] ad Dagobertum regem Francorum dirigens petit ut omnes Iudaeos regni sui ad fidem catholicam baptizandos praeciperet, quod protinus Dagobertus implevit, *Patrologia Latina* 71, 646.

8 Vid. REINACH, T. "Inscription Juive de Narbonne", *Revue des Études Juives* 19 (1889), pp. 75-83.

9 Vid. REINACH, T. "Inscription Juive d'Auch", *Revue des Études Juives* 19 (1889), pp. 219-223; KAUFMANN, D. – REINACH, T., "Nouvelles remarques sur l'inscription juive d'Auch", *Revue des Études Juives* 20 (1890), pp. 29-33; NAHON, G. (1986): *Inscriptions hébraïques et juives de France médiévale*, Paris: Les Belles Lettres; pp. 334-335.

Maçon del año 581 decretaban que los judíos no fueran jueces ni recaudadores de impuestos de cristianos, que no pasaran desde el Jueves Santo hasta el Domingo de Pascua, que liberasen a los esclavos cristianos previo pago de doce sueldos y que perdieran a los esclavos cristianos a los que hubieran atraído al judaísmo; y el canon 19 del II Concilio de Orleáns del año 533, el 6 del I Concilio de Clermont del año 535, el 14 del III Concilio de Orleáns del año 538, que prohíben los matrimonios mixtos¹⁰. Queda en último lugar el controvertido edicto promulgado por el rey Childeberto I (496-558), hijo de Clodoveo, que prohibía a determinados grupos de población salir a la calle desde el Jueves Santo hasta el Domingo de Pascua. En la edición de Pertz sí aparecen mencionados los judíos¹¹, pero no en la más antigua de Boret¹².

FUENTES

Los documentos que permiten bosquejar la situación de los judíos en el Imperio Carolingio son de tres tipos:

- Las disposiciones legales dictadas por Carlomagno y Luis el Piadoso (*capitularia* y *formulae*);
- Algunas obras históricas (Anales varios y Cronicón de Odoranno de Sens);
- Textos de polémica religiosa cristiano-judía, como los de tres prelados francos de la primera mitad del siglo IX (Agobardo y Amulón de Lyon y otro anónimo) y las cartas intercambiadas por Álvaro de Córdoba y Bodón/Eleazar.

Su valor histórico es incuestionable, pues de trata de documentos contemporáneos, salvo el de Odoranno de Sens (935-1046), que escribe ya en la época de los Capetos.

10 Vid. MANSI, G. D. (1759-1798): *Sacrorum concilium nova et amplissima collectio*. Florentiae - Venetiis. Vols. 8, 331-332; 8, 561; 8, 861; 8, 934-935; y 9, 1.

11 Vid. *Monumenta Germaniae Historica. Legum Sectio I*, 1, [https://www.dmgh.de/mgh_ll_1/index.htm#page/\(1\)/mode/1up](https://www.dmgh.de/mgh_ll_1/index.htm#page/(1)/mode/1up).

12 Vid. *Monumenta Germaniae Historica. Capitularia Regum Francorum I*, Hannover 1883 (MGH Capit. I (dmgh.de). Las *capitularia* son colecciones de leyes dadas por los reyes francos y divididas en muchos capítulos (*capitula*) o normas individuales. Un *capitulare* consistía en la suma de tales leyes individuales o en una sola ley o *capitulum*.

Disposiciones legales

Carlomagno (¿742?-814) sancionó varias normas que afectaban a los judíos, algunas de ellas de carácter restrictivo. En la *Capitulare missorum Niumagae datum* 4 no sólo prohibió la enajenación de objetos y bienes de iglesias y conventos, sino especialmente su venta a los judíos. En la *Capitulare 13 missorum Aquisgranense alterum*, que se ajusta al canon 29 del Concilio de Laodicea, prohibió a los judíos emplear a trabajadores cristianos en los domingos y fijó multas para los cristianos y los judíos que la incumplieran. Y en los *Capitula de Judaeis* del año 814 prohibió a los judíos adquirir o tomar en prenda bienes y objetos eclesiásticos so pena de la amputación de la mano derecha; tomar en prenda los bienes de un cristiano para satisfacer una deuda; acuñar moneda; y comerciar en sus casas. En esas disposiciones finales también estableció la fórmula de juramento que los judíos habían de prestar en los tribunales tomando en sus manos los libros del Pentateuco en hebreo o en latín, y la validez de las leyes y costumbres de los judíos para los pleitos que surgieran entre ellos¹³.

Las *capitularia* (capitulares) de los reyes francos eran normas legislativas o administrativas promulgadas por los monarcas desde el comienzo del siglo VI hasta finales del IX. Solían estar divididas en apartados llamados *capitula* (capítulos) y tenían aplicación más amplia que las *leges* (leyes), costumbres codificadas de las diversas naciones germánicas (*Lex Salica*, *Lex Alamannorum*, etc). Se redactaban sin ningún orden específico, se aplicaban a laicos y/o eclesiásticos y tenían un contenido tan diverso que hace prácticamente imposible establecer su división o clasificación sistemática. Se escribían y guardaban en los archivos del palacio imperial. Unas veces se remitía copia a los oficiales reales, otras veces se les pedía a que se proveyesen de copias y las hicieran públicas¹⁴.

Luis el Piadoso (778-840), hijo y sucesor de Carlomagno, dictó cuatro disposiciones relativas a los judíos: las *Formulae Imperiales* 30, 31, 36 y 52. En ellas garantizó a Donato, Samuel, David, José y Abraham de Zaragoza el derecho a comprar y vender esclavos dentro de los límites del Imperio, la seguridad de que se anularan todas las conversiones al cristianismo llevadas a cabo entre sus esclavos sin haber recabado previamente su permiso, y la facultad de presentarse

13 Las citas de las normas aludidas están en los *Monumenta Germaniae Historica, Capitularia regum Francorum I*. Hannover, 1886; pp. 130, 151, 258. Son de libre acceso en <https://www.dmgh.de/capit.htm>.

14 En el año 827 Ansegiso de Fontanelle hizo su primera compilación de carácter oficial. Los textos se imprimirían a partir de 1545 (edición de Vito Amenpach en Ingolstadt) hasta llegar a las ediciones de Hannover de los *Monumenta Germaniae Historica, Leges I-II*, de G. Pertz (1835-37) y A. Boretius - V. Krause (1883-97).

en palacio¹⁵. Entre los francos las *formulae* eran una especie de decretos-leyes para que se cumplieran ante magistrados o dignitarios civiles o eclesiásticos.

Obras históricas

Las obras de historia se refieren al comerciante y diplomático de Carlomagno Isaac; a la conversión al judaísmo del diácono imperial Bodón; a la colaboración de los judíos con los normandos para la conquista de Burdeos; a la expulsión de los judíos de Sens; y a las donaciones de propiedades judías hechas a eclesiásticos de Narbona.

Los *Annales regni Francorum* del año 801 narran que de la embajada enviada por Carlomagno a Harún Ar-Rashid en el año 797 sólo retornó el judío Isaac, y con numerosos presentes. Los condes Lanfredo y Segismundo, que la encabezaban, habían fallecido de camino a la capital califal: “Anunciaron que el judío Isaac, al que cuatro años el emperador enviara al rey de los persas con Lanfredo y Segismundo, había regresado con grandes presentes, pues los dos, Lanfredo y Segismundo, habían fallecido”¹⁶. A buen seguro era uno de los radhanitas o comerciantes judíos políglotas que acaparaban el comercio entre el mundo cristiano y el musulmán tanto por las rutas terrestres como por las marítimas que conectaban Europa, el norte de África, el Próximo Oriente, Asia Central, India y China¹⁷.

Por su parte, los *Annales Bertiniani* de la abadía de San Bertín de Saint-Omer, que recogen los principales hechos acaecidos entre los años 830 y 882, narran la conversión del diácono imperial Bodón al judaísmo y su marcha a Zaragoza en el año 839: “Un rumor generalizado dio a conocer un hecho muy doloroso y lamentable para todos los hijos de la Iglesia Católica. El diácono Bodón, nacido de estirpe alemana, instruido casi desde la misma cuna en la religión cristiana y en las letras divinas y humanas en la Escuela Palatina; que el año precedente había solicitado y obtenido de sus Augustas Majestades licencia para ir en peregrinación a Roma y muchos presentes para la misma, se convirtió al judaísmo y abandonó la fe cristiana seducido por el enemigo del género humano. Primero tomó con los

¹⁵ Vid. *Op. Cit.*; pp. 309, 310, 311, 314, 325.

¹⁶ Isaac Iudeum, quem imperator ante quadriennium ad regem Persarum cum Lanfrido et Sigimundo miserat, reversum cum magnis muneribus nuntiaverunt; nam Lanfridus ac Sigimundus ambo defuncti erant”, *Monumenta Germaniae Historica, Chronica* I, 190. De libre acceso en https://www.dmggh.de/mgh_ss_1/index.htm#page/190/mode/1up.

¹⁷ Vid. ROTH, N. [ed.] (2002): *Medieval Jewish Civilization: An Encyclopedia*. London: Routledge. *Sub voce* “Rādhānites”.

judíos la decisión de su traición y perdición, y no temió vender taimadamente a los paganos a los que había llevado consigo. Tras venderlos, se quedó sólo con uno, del que decían que era sobrino suyo. En fin, tras abjurar la fe cristiana -con cuántas lágrimas en los ojos lo decimos-, se hizo judío. Y así, circuncidado, con la barba y los cabellos crecidos, cambiando su nombre o más bien usurpando el de Eleazar, ciñendo incluso el cinturón militar, se unió en matrimonio con la hija de un judío y obligó a su sobrino a convertirse también al judaísmo. Finalmente, vencido por una ambición muy mezquina, llegó a Zaragoza, ciudad de España, a mediados del mes de agosto. Cuán luctuoso fuera este hecho para las Augustas Majestades y para todos los redimidos por la fe cristiana, lo hizo patente a todos la dificultad con que se pudo persuadir al Emperador para que lo creyera¹⁸ [...] Año 847: Llegaron a Carlos unos embajadores de Abderramán, rey de los sarracenos, desde Córdoba de España para pedir la paz y firmar un tratado. Los recibió y despidió dignamente en Reims. Bodón, que algunos años antes se había pasado a la perfidia de los judíos tras abandonar la fe cristiana, progresaba tanto en el mal, que se esforzó por soliviantar los ánimos de los sarracenos, tanto los del rey como los del pueblo, contra todos los cristianos que vivían en España; hasta tal punto que, dejando la religión cristiana se convertían a la locura de los judíos o a la demencia de los sarracenos, o serían muertos todos. Por eso se envió con lágrimas al rey Carlos y a sus obispos y de más autoridades de nuestra fe una petición de los cristianos para que solicitase la extradición del mencionado apóstata, de modo que para los cristianos ya no hubiera allí impedimento ni peligro de muerte por practicar la fe¹⁹.

18 Lacrimabile nimiumque cunctis catholicae Ecclesiae filii ingemiscendum, fama perferente, innotuit. Bodo diaconus, Alamannica gente progenitus, et ab ipsis pene cunabulis in christiana religione palatinis eruditionibus divinis humanisque litteris aliquatenus imbutus, qui anno praecedente Romam orationis gratia properandi licentiam ab Augustis poposcerat, multisque donariis muneratus impetraverat, humani generis hoste plectectus, relicta christianitate ad judaismum sese convertit. Et primum quidem consilio prodicionis atque perditionis suae cum Judaeis inito, quos secum adduxerat paganis vendendos callide machinari non timuit; quibus distraetis, uno tantummodo secum, qui nepos eius ferebatur, retento abnegata -quod lacrimabiliter dicimus- Christi fide, sese Judaeum professus est. Sicque circumcissus capillisque ac barba crescentibus, et mutato potiusque usurpato Eleazari nomine, accinetus etiam cingulo militari, cuiusdam Judaei filiam sibi matrimonio copulavit, coacto memorato nepote suo similiter ad judaismum translato, tandemque cum Judaeis, miserrima cupiditate devinctus, Caesaraugustam, urbem Hispaniae, mediante Augusti mense ingressus est. Quod quantum Augustis cunctisque christianae fidei gratia redemptis luctuosum extiterit, difficultas, qua imperatori id facile credendum persuaderi non potuit, patenter omnibus indicavit, *Patrologia Latina* 115, col. 1384.

19 Legati Abdirhaman, regis Sarracenorum, a Corduba Hispaniae ad Carolum pacis petendae foederisque firmandi gratia veniunt, quos apud Remorum Durocortorum decenter et suscepit et absolvit. Bodo, qui ante annos aliquot christiana veritate derelicta ad Judaeorum perfidiam concesserat, in tantum mali profecit, ut in omnes christianos Hispaniae degentes tam regis quam gentis Sarracenorum animos concitare studeret, quatenus aut relicta christiana fidei religione ad Judaeorum insaniam Sarracenorumve demenciam se converterent, aut certe omnes interficerentur. Super quo omnium illius regni christianorum petitio ad Carolum regem regni sui episcopos ceterosque nostrae fidei ordines lacrimabiliter missa est, tu memoratus apostata reposeretur, ne diutius christianis illic versantibus aut impedimento aut neci foret, *Patrologia Latina* 115, 1399-1400.

Más escuetos al narrar este hecho del año 839 es la continuación de los *Annales Alamannici* hecha en el monasterio de Reichenau: “*El diácono de palacio Puoto -sic- cayó en el judaísmo*”²⁰. Los *Annales Augienses* del mismo monasterio insisten con idéntico laconismo: “*El diácono de palacio Puoto -sic- cayó en el judaísmo*”²¹.

A los documentos posteriores, que citaré a continuación, hay que darles valor orientativo y no absoluto, según el cauto juicio de I. Lévi: “*Après Agobard et Amolon, et jusqu'à la fin du xe siècle, les renseignements sur les Juifs de France tarissent presque entièrement, et de ceux qui ont subsisté il serait imprudent de tirer des conclusions générales*”²².

Los ya citados *Annales Bertiniani* refieren del año 848 un hecho sorprendente teniendo en cuenta la favorable situación de los judíos bajo los monarcas carolingios: “*A Burdeos de Aquitania, tomada y despoblada, los daneses la incendian con la traición de los judíos*”²³.

Hacia el año 876 el obispo Ansegiso expulsó de Sens a los judíos y a las monjas (sic) por causa desconocida: “*A los judíos y a las monjas expulsó de la ciudad de Sens por cierta razón y bajo la consideración de anatema prohibió que tuvieran [allí] morada donde residir*”²⁴.

Basándose en un apógrafo de la biblioteca real, Bouquet cuenta que en el año 899 Carlos III el Simple (879-929) donó casas y viñedos judíos de Narbona al obispo Arnusto²⁵. En el año 919 este monarca donó al obispo Erifonso y a algunos eclesiásticos de la iglesia de San Quintín de Narbona dos molinos judíos y las tierras comprendidas entre ellos²⁶. En el año 920 otro obispo, Manasés de Arlès, obtuvo del rey Luis el Ciego (880-928) el censo de los judíos de su jurisdicción, que ya

20 Puoto diaconus de palatio lapsus est in iudaismum, *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*. Hannover: Hahn, 1826; vol. I, p. 49.

21 Puoto diaconus palatii lapsus est in iudaismo, *Op. Cit.*, vol. I; p. 68.

22 “Les Juifs de France du milieu du IXe siècle aux Croissades”, *Revue des Études Juives* 52 (1906), p. 161.

23 Dani Burdegalam Aquitaniae, Judaeis prodentibus, captam depopulatamque incendunt, *Patrologia Latina* 115, col. 1401. Una versión similar figura en el *Chronicon Normannorum*, de los *Monumenta Germaniae Historica*, [*Annales et chronica aevi Carolini*] p. 533 editado por G. Pertz en 1826.

24 Judaeos certa de causa et moniales ab urbe Senonica expulit et ne ulterius in ea habitaculum manendi haberent, anathematis iugulo interdixit, *Chronicon Odoranni ad annum 883, Patrologia Latina* 142, col. 771.

25 Terras quoque omnes ac domos ac vineas quas Judei in Comitatu Narbonensi possidere videntur, unde decime in Ecclesiis Dei exire consueverant, quocumque modo ipsas adquisierint possessiones, pro elemosina nostra eidem concedimus Ecclesie, BOUQUET, M. (1874): *Recueil des Historiens des Gaules*. Paris: Victor Palmé; volumen IX, p. 480.

26 LOT, F. - LAUER, P. (1949): *Chartes et diplômes relatifs à l'histoire de France. Recueil des actes de Charles le Simple, roi de France (893-923)*. Paris: Imprimerie Nationale; p. 241.

había otorgado a su predecesor, Rostaño, el padre de dicho rey, Bosón de Provenza²⁷. Estos textos documentan la dedicación de una parte de los judíos al sector agroalimentario. Con ellos concluye la documentación sobre los judíos en el Imperio Carolingio. La dinastía se extinguió en la parte oriental en el año 911 al morir Luis IV el Niño y en la parte occidental en el año 987 a la muerte de Luis V.

Textos de polémica religiosa

La mayor fuente para el conocimiento de la situación de los judíos en la época carolingia la constituyen los textos de controversia escritos por tres obispos Agobardo y Amulón de Lyon, y un obispo anónimo. Todos ellos siguen la forma epistolar.

Agobardo es el autor de estas cinco cartas de polémica antijudía:

- *Ad proceres palatii de baptismo mancipiorum Judaeorum*: sobre el impedimento legal de convertir a los esclavos de los judíos si éstos no dan su consentimiento. Esta carta fue escrita a finales del año 822 o comienzos del año 823.
- *Contra praeceptum impium de baptismo mancipiorum Judaeorum*: sobre el mismo tema. Data de finales del año 826 o comienzos del año 827.
- *De cavendo convictu et societate Judaica*: sobre la necesidad de evitar la convivencia estrecha con los judíos. Se duda su fue escrita en el año 826 o en el 828.
- *De insolentia Judaeorum*: carta sobre la jactancia con la que viven los judíos la política y la legislación imperial favorables a ellos. Está fechada en el año 826.
- *De Judaicis superstitionibus et erroribus*: sobre creencias y doctrinas judías no contempladas en los textos bíblicos. Esta carta fue escrita hacia el año 826.

Amulón compuso su *Liber contra Judaeos* en el año 846, a los cinco años de asumir el obispado de Lyon. Es una especie de guión basado en el Concilio de Meaux-París para presentar en la Dieta de Epernay. Consta de sesenta capitulitos de dispar longitud en las que expone su prevención por el peligro que cree que los judíos suponen para los fieles cristianos. Alcanzó una notable difusión en su época y es la obra más extensa de la controversia antijudía escrita en el siglo IX.

²⁷ Et omnes res quas antecessor suus ab antecessore meo obtinuit, scilicet Judaeos pro fata Ecclesia, perpetuo obtineat jure, BOUQUET, M. (1874): *Recueil des Historiens des Gaules*. Paris: Victor Palmé; volumen IX, p. 686.

Un prelado desconocido escribió la *Carta del obispo al emperador sobre los judíos bautizados*, centrada en las actividades misioneras de los cristianos entre los judíos de la provincia eclesiástica de Lyon. Transmitida con las obras del diácono Floro, secretario de Agobardo y de Amulón, no queda claro si salió de la pluma de uno de ellos, de la de Remigio o de la de otro eclesiástico de Lyon o de una de sus diócesis sufragáneas. Dependiendo de su autor, su fecha puede variar del 820 al 870, al igual que su destinatario (Luis el Piadoso, Lotario I o Carlos el Calvo). Además, ha llegado en dos redacciones. Por estos motivos, L. Van Acker invita a considerarla obra anónima y de fecha incierta²⁸.

LA SITUACIÓN SOCIAL, ECONÓMICA Y CULTURAL

Los textos de controversia religiosa aportan numerosos detalles de la vida social, económica y cultural de los judíos en el Imperio Carolingio, con la salvedad de que sólo son plenamente válidos para la primera mitad del siglo IX. Me parece más apropiado exponer los datos generales que seguir autor por autor y obra por obra. Así,

- Había un alto funcionario real llamado *Magister Judaeorum* (prefecto o maestre de los judíos), encargado de atender los asuntos de los súbditos judíos del Imperio. De su existencia sólo queda constancia por tres cartas de Agobardo (*De insolentia Judaeorum* II-V, *Epistola ad proceres palatii contra praeceptum impium de baptismo mancipiorum Judaeorum* y *De cavendo convictu et societate Judaica*), lo que sugiere la idea de que se trató de una magistratura temporal que tal vez sólo estuvo en vigor durante el reinado de Luis el Piadoso. Eso sí, tuvo que ser ejercida con gran celo por quienes la desempeñaron, como el tal Evrardo con el que chocó el prelado: “*No habría habido ningún litigio o disputa sobre los negocios de los judíos si él hubiera querido actuar razonablemente*”²⁹.

- Algunos cristianos no sólo creían que los judíos aventajaban a los sacerdotes, sino que también los consideraban de superior catadura moral: “*Los fautores de los judíos piensan en vano que deben ser honrados a causa de los Patriarcas, contristándonos a nosotros y alegrándolos a ellos, y en vano se atreven a decir que son mejores que los cristianos*” (Agobardo, *De Judaicis Superstitionibus* XXI). Al comienzo de su carta *De Insolentia Judaeorum* afirma el mismo obispo algo

28 Vid. *Agobardi Lugdunensis opera omnia*; Turnhout, 1981; pp. XX-XXI.

29 *Consulta y súplica a los próceres de palacio acerca del bautismo de los esclavos de los judíos*,

semejante: “*Los legados reales susurraban a oídos de algunos que los judíos no eran abominables, como piensa la mayoría, sino queridos a vuestros ojos y a sus hombres, que dicen que por su parte son considerados mejores que los cristianos*”.

- Muchos cristianos y judíos confraternizaban habitualmente, de lo que podía derivarse cierto sincretismo religioso. Por esta y otras razones Agobardo veía prioritaria la evitación de la convivencia estrecha entre los creyentes de ambas religiones, tema de su carta al obispo Nibridio, en la que dice: “*Algunos de la cristiana grey, por exceso de familiaridad y frecuente permanencia bajo el mismo techo, ciertamente santifican el sábado con los judíos, profanan, por el contrario, el domingo con el trabajo ilícito y también quebrantan los ayunos prescritos. Muchas jovencitas son ocupadas por ellos, unas en calidad de esclavas, otras como criadas; algunas resultan corrompidas [...] Creíamos justo que [...] nuestro pueblo fuera refrenado y no presuma de tener parte en la comida, confraternización en la bebida y vivienda bajo un mismo techo con los infieles judíos para que so pretexto de esta compañía no se desligue ciertamente del candor de la fe cristiana y, atendiendo a las fábulas de los judíos, se vea envuelto en los inextricables lazos del error*”. Amulón contemplaba con idéntica inquietud las fluidas relaciones entonces existentes entre los fieles cristianos y judíos: “*Muchos cristianos [...] se les adhieren con tanta despreocupación que se contaminan sin cesar en sus comidas y les sirven tanto en las casas como en los campos. Y, como no les está permitido tener consigo esclavos cristianos, tienen cristianos libres a su servicio, [...] que dicen que ellos predicán mejor que nuestros presbíteros, y la mayor parte de sus sirvientes y criadas guardan el sábado con ellos, trabajan con ellos el domingo, quebrantan la abstinencia cuaresmal y, lo que es horrible de decir, en muchos lugares de nuestra diócesis se celebra el divino sacrificio con su vino, que impenitentemente compran y beben, de muchas maneras contaminado adrede por los judíos*”. Si Agobardo lamentaba la compra de vino judío en general por los cristianos, Amulón deplora que parte de ese vino se usara en la celebración de las misas. Siendo los judíos importantes expendedores de vino en el Imperio, es comprensible que las parroquias les comprasen algunas partidas para el uso litúrgico. Ignoro si entonces había alguna prohibición canónica al respecto³⁰. La excesiva familiaridad de los cristianos con los judíos podía derivar en apostasía, como le sucedió al diácono palatino Bodón. En el capítulo XLII del *Liber contra Judaeos* lo narra así Amulón: “*Más cuánto aprovechan para la impiedad su nefanda compañía y su envenenada conversación,*

30 El canon 924 del Código de Derecho Canónico vigente dice: “*El vino debe ser natural, del fruto de la vid, y no corrompido. No se puede agregar ningún aditivo ni conservante*”. De libre acceso en https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic_index_sp.html.

mientras su lenguaje -lo dice el Apóstol- se extiende como la gangrena [II Timoteo 2, 17], es legítimo considerarlo para todos en uno de ellos miserable y horriblemente engañado por ellos. En efecto, un hecho que nunca antes recordamos [que se produjera], un diácono palatino de noble linaje, de noble crianza y ejercitado en los oficios eclesiásticos, y bien reputado ante el Príncipe fue seducido por ellos, de tal modo que, arrastrado y seducido por sus diabólicas persuasiones, abandonó el palacio, abandonó a los padres y la patria, abandonó definitivamente el reino de los cristianos. Y ahora, unido a los judíos de España entre los sarracenos, ha sido persuadido por los impíos para negar a Cristo, Hijo de Dios; para profanar la gracia del Bautismo, para recibir la circuncisión de la carne y para cambiarse el nombre, de suerte que quien antes era Bodón, ahora se llama Eleazar. De modo que, hecho del todo judío por la superstición y por la indumentaria, cada día, con barba y casado, blasfema contra Cristo y su Iglesia con los demás en las sinagogas de Satanás³¹.

- Los judíos tenían libre acceso a la Corte; eran bien vistos por aristócratas y altos funcionarios; obtenían pingües beneficios por la venta de alimentos y bebidas y recibían regalos para sus esposas, según señala Agobardo en la parte final de la carta *De Judaicis Superstitionibus*, dirigida a Luis el Piadoso: “*Mientras se glorían [...] de que os son queridos a causa de los Patriarcas; de que con todo honor entran y salen de vuestra presencia; de que las personas más eminentes desean sus oraciones y bendiciones y declaran que querrían tener un autor de la Ley como el suyo; [...] mientras enseñan vestidos de mujer como si vuestras parientes y las damas de palacio se los hubieran dado para sus esposas*”. En sus dos misivas sobre el bautismo de los esclavos judíos, Agobardo se refiere de nuevo a la buena consideración de la que los judíos gozaban en la Corte. Señala en la primera: “*Ellos no aceptan, pensando que los altos funcionarios de palacio les son más favorables a ellos que a los demás*”. Afirma en la segunda: “*Este edicto en el que se contempla que nadie bautice al esclavo de un judío sin el consentimiento de su dueño, lo difunden los judíos porque se glorían de que les ha sido otorgado por el Emperador*”.

31 Quantum autem eorum nefanda societas, et venenatum colloquium proficiat ad impietatem, dum sermo eorum, dicit Apostolus, sicut cancer serpit, in uno ab eis miserabiliter et horribiliter decepto omnibus considerare licet. Quod enim numquam antea gestum meminimus, seductus est ab eis diaconus palatinus, nobiliter natus, nobiliter nutritus et in Ecclesiae officiis exercitatus, et apud principem bene habitus, ita ut eorum diabolicis persuasionibus abstractus et illectus, desereret palatium, desereret patriam et parentes, desereret penitus christianorum regnum: et nunc apud Hispaniam inter Saracenos Iudaeis sociatus, persuasus sit ab impiis Christum Dei Filium negare, baptismi gratiam profanare, circumcisionem carnalem accipere, nomen sibi mutare, ut qui antea Bodo, nunc Eliezer appelletur. Ita ut et superstitione et habitu totus Iudaeus effectus, quotidie in synagogis Satanae barbatus et coniugatus, cum ceteris blasphemet Christum et Ecclesiam eius, P. L. 116, col. 171. Vid. LARA OLMO, J. C. (2023): *La polémica del mozárabe Álvaro de Córdoba con el franco Bodón/Eleazar, converso al judaísmo*. Madrid: Ediciones Laere.

- Algunos ejercían puestos oficiales desde los que maltratan a los cristianos, según señala Amulón en su *Liber contra Judaeos* (capítulo XLII): “*Algunos de ellos, que son ilegalmente nombrados recaudadores de impuestos en no pocas ciudades, en el cobro suelen oprimir cruelmente a los cristianos pobres e ignorantes de los lugares apartados para persuadirles de que nieguen a Cristo y tratarlos entonces con más benevolencia*”.

- Consiguieron que se trasladara el día de mercado del sábado para poder vender libremente, según cuenta Agobardo en *De insolentia Judaeorum* (V): “*Los antedichos legados reales, para que no se les impida la observancia del sábado, han ordenado trasladar los mercados, que solían hacerse los sábados, y han fijado los días en que, en opinión de aquéllos, deban celebrarse en lo sucesivo*”

- Algunos mercaderes de esclavos raptaban a niños cristianos para venderlos fuera del territorio imperial, tal como señala Agobardo en *De insolentia Judaeorum* (VI): “*Llegó un hombre de Córdoba, fugitivo de Hispania, el cual decía que veinticuatro años antes, siendo aún niño, había sido raptado y vendido por un judío lionés, pero que había huido en el año presente junto con otro que seis años antes había sido raptado igualmente por un judío en Arlés. Y como buscáramos y encontráramos a los familiares de éste, que era lionés, se dijo por parte de algunos que unos habían sido raptados por el mismo judío, otros comprados y vendidos; que también en el presente año otro niño había sido raptado y vendido por otro judío. En esta hora se ha descubierto que muchos cristianos son vendidos por cristianos y comprados por judíos*”.

Agobardo es judeófobo, pero no antisemita, pues afirma: “*Ya que viven entre nosotros y no debemos ser malos con ellos ni hostiles a su vida o salud o riquezas, observemos el patrón ordenado por la Iglesia, no oscuro en verdad, sino claramente expuesto, según el cual debemos ser para con ellos prudentes, pero humanos*”. Su postura remite a San Agustín, para quien había que tolerar a los judíos sin ejercer violencia contra ellos, porque son testimonio de Cristo y de la Iglesia³². Lo mismo cabe decir de Amulón, que en el *Liber contra Judaeos* (XLVIII) escribe: “*Esto no lo traemos a la memoria como si deseáramos que fuese derramada la sangre de algún hombre (¡lejos de nosotros!), sino simplemente anotamos cuánta fue la preocupación por la religión en los príncipes cristianos, cuánta la severidad con los judíos y los demás impíos*”.

32 Vid. *De civitate Dei* XVIII, 46, 4-5, *Patrologia Latina* 41, 608-609.

MARCO CULTURAL Y RELIGIOSO

A juicio de quien escribe estas líneas, lo más interesante de la documentación sobre los judíos producida en el Imperio Carolingio es todo lo referente a la religión y la cultura. Para empezar, de las quejas de Agobardo (*De insolentia Judaeorum* V) y de Amulón (*Liber contra Judaeos* XLII) se deduce que los judíos del Imperio seguían construyendo sinagogas, en flagrante incumplimiento de lo dispuesto en la *Novella* II del *Codex Theodosianus*³³. No podía ser de otro modo para atender la demanda de sus pujantes comunidades, acrecentadas con la incorporación de contingentes de germanos, ávaros y eslavos convertidos a su fe. Eso sí, resulta muy llamativo que en una época de gran efervescencia cultural los judíos pasaran a los ojos de los cristianos incultos como mejores predicadores que los sacerdotes. En *De insolentia Judaeorum* V dice Agobardo: “*Se llega a tal extremo que los cristianos incultos dicen que los judíos predicán mejor que nuestros presbíteros*”. Y en su *Liber contra Judaeos* XLII señala Amulón: “*Dicen que ellos predicán mejor que nuestros presbíteros*”. Pudo haber sido así en fases de la época merovingia a causa de la decadencia cultural vivida entonces, pero resulta menos verosímil de creer en la época de Carlomagno y sus sucesores, denominada en el plano cultural el Renacimiento Carolingio porque se produjo un gran avance en las letras y las artes. El siglo IX, por ejemplo, estuvo lleno de grandes exégetas, liturgistas y teólogos cristianos, como Benito de Aniano, Walafrido Estrabón, Rabano Mauro, Aimón de Halberstadt o Lupo de Ferrières por dar algunos nombres.

Sorprende el hecho de que los sacerdotes cristianos predicaran los sábados en las sinagogas, como indica el anónimo autor de la carta sobre los judíos bautizados: “*Cada sábado se predica en la sinagoga la Palabra del Señor por parte de nuestros hermanos y sacerdotes*”. Es un dato extraño para el siglo IX. Sí era habitual en la Alta Edad Media que creyentes de una religión asistieran a los cultos de otra. Que se permitiera a los sacerdotes cristianos predicarles a los judíos en sus sinagogas durante la liturgia del sábado es algo típico de finales de la Baja Edad Media, como ejemplifica San Vicente Ferrer.

Parece razonable sostener que los judíos del Imperio Carolingio recibieran una intensa influencia oriental dadas las excelentes relaciones diplomáticas y comerciales que ligaban al Imperio con el Califato de Bagdad, en el que hasta el

³³ Nullam denuo audeant constituere Synagoga. Nam si fecerint, noverint hanc fabricam Ecclesiae catholice profuturam et quinquaginta pondo auri auctores fabricae esse multandos, *Codicis Theodosiani libri XVI*. Basileae, 1528; p. 56. De libre acceso en <https://archive.org/details/codicistheodosia00theo/page/n187/mode/2up>

siglo XI estuvieron asentadas las academias rabínicas de Babilonia, a cuyo frente figuraba el *Roš Golah* (Exilarca). No consta la presencia de ningún erudito judío de Babilonia al Imperio para promover los estudios de *halakāh* y distribuir materiales literarios de índole religiosa, a diferencia de lo que ocurriría en Al-Ándalus en el siglo X con la llegada de Mošeh ibn Ḥanok, pero no se debería descartar de antemano. Lo cierto es que Agobardo y Amulón despliegan un notable conocimiento sobre narraciones, creencias y tradiciones judías, según voy a exponer.

Agobardo se hace eco de textos judíos de polémica anticristiana; de elementos legales relativos a la *šēḥiṭah* o matanza ritual de los animales destinados al consumo humano; y de tradiciones sobre las moradas celestiales, las medidas divinas, el trono de Dios y la Creación. A su vez, Amulón también se refiere a textos judíos de polémica anticristiana y a la creencia en dos mesías, el bíblico Mesías ben David y el sufrido posbíblico Mesías ben Efraím. De lo anterior se deduce que por las comunidades judías del Imperio Carolingio circulaban materiales talmúdicos, midrásicos, místicos y polémicos relacionados con el *Sefer Yeširah*, las *Otiyyot de Rabbí Aquiba*, el *Ši'ur Qomah*, el Génesis Rabbah, la *Pesiqta' Rabbati* y las *Tolēdot Yešu*. Muy verosíblemente, ambos obispos debieron de obtener la información de judíos conversos familiarizados con esta literatura.

En *De insolentia Judaeorum* IV dice Agobardo: “*Es usanza de los judíos al hacer la matanza de una res para el consumo no sacrificar el animal hasta después de tres cortes por sí, abiertas las entrañas, el hígado aparece dañado, el pulmón está pegado al costado o le entra aire, o no se encuentra la hiel; y otras cosas similares. Estas carnes, rechazadas como inmundas por los judíos, son vendidas a los cristianos y llamadas con expresión insultante reses cristianas. En cuanto al vino que ellos consideran impuro y del que no se sirven sino para venderlo a los cristianos, si sucede que se derrama por tierra en algún lugar, aun sucio se apresuran a recogerlo del suelo y a envasarlo en recipientes para su conservación*”. Se trata sendas alusiones a la *šēḥiṭah* o matanza ritual los judíos pretenden evitar los sufrimientos a los animales y a la *ṭērefah* (despedazada), carne no apta para el consumo humano, que incluye a los animales heridos o muertos por otros animales, así como a los animales que sufrían lesiones o defectos congénitos. La *šēḥiṭah* o matanza ritual es de regulación rabínica, pero está basada en Levítico 17, 10-12, donde se prohíbe la ingestión de sangre y se obliga a desangrar a los animales destinados al consumo humano. Si alguna res sacrificada no era ritualmente apta para los judíos por presentar daños en el hígado, en el pulmón o en otra víscera, era vendida a los cristianos en aplicación de su condición de

těrefah partiendo de la interpretación rabínica de Éxodo 22, 30 en la Misnah (Hullin III, 1) y en el Talmud de Babilonia (Hullin 43a)³⁴. En cuanto al vino, el Talmud de Babilonia (‘Abodah Zarah 31a) permite beneficiarse del no apto para el consumo judío.

En el capítulo X de *De Judaicis superstitionibus* expone Agobardo una serie de creencias o tradiciones judías con las que justifica el título de *superstitiones* dado a su carta. Debió de conocer los materiales literarios judíos a los que se refiere a través de los judíos o de los conversos de Lyon, como ya he dicho. La identificación exacta de algunos de ellos está aún por esclarecer, pero puede afirmarse que la descripción de Dios y de sus moradas deriva de materiales del *Ši’ur Qomah* y de la literatura de *hekalot*, cuya forma literaria más acabada es el Libro III de Henoc (Henoc Hebreo): “*Dicen que su Dios es corpóreo y está configurado en sus rasgos corporales por distintos miembros, de modo que con una parte oye, como nosotros, con otra ve, con otra habla o hace otra cosa. Por esta razón el cuerpo humano fue hecho a imagen de Dios, con la sola diferencia de que Él tiene los dedos de las manos inflexibles y rígidos, como es natural en quien nada hace con las manos [...] A usanza de cualquier rey de la tierra, se sienta en un trono, rodeado por cuatro vivientes, aun cuando se halla dentro de un gran palacio*”. Luego refiere una sorprendente idea del Génesis Rabbah VII, 5: “*Él también piensa muchas cosas superfluas y vanas, que, como no pueden llegar a efecto, se convierten en demonios*”. Entonces pasa a la virtualidad de las letras del alfabeto hebreo, motivo propio del *Sefer Yěširah* II-V y de las *’Ottiyot de Rabbí Aquiba* versión b, del que ya estaba al corriente San Jerónimo a juzgar por su Epístola 30, 4-12: “*Creen, además, que las letras de su alfabeto son eternas y que antes del principio del mundo alcanzaron los distintos oficios con los que poder gobernar en este siglo*”. Sigue el turno de la preexistencia de la Torah o su formación antes de la creación del mundo, que figura en el Talmud (Pesahim 54a, Nedarim 39b, Zebahim 116a) y en varios *midrašim* (Génesis Rabbah I, 1.4.; Levítico Rabbah XIX, 1; Pesiqta’ Rabbati 54a): “*Y que la Ley de Moisés fue escrita muchos años antes de la creación del mundo*”. Prosigue con la referencia a la multitud de cielos y de tierras: “*Afirman, igualmente, que hay muchas tierras, muchos infiernos y muchos cielos. Uno de éstos, al que llaman Raq’ia, es decir, firmamento, aseguran que sustenta las piedras de moler de Dios, con las que se*

34 En el siglo XI el granadino Abu Ishaq de la Elvira hace parecida acusación en el verso 34 de su casida contra los judíos: *Ellos degüellan [reses] en vuestros mercados y vosotros coméis sobras impuras*. Traducción de F. MAÍLLO SÁLCADO en la p. 240 de su artículo “Los judíos en las fuentes andaluses y magrebíes: los visires”, *Studia Historica* 23 (2005), pp. 221-249. https://gedos.usal.es/bitstream/handle/10366/75678/DLE_Maillo_Los_judios_en_las_fuentes.pdf?sequence=1&isAllowed=y

muele para alimento el maná que han de tomar los ángeles. A su vez llaman 'Arabot a otro en el que aseguran que vive el Señor, y esto según ellos está en el Salmo: «Dejad paso al que cabalga sobre 'Arabot»". Esta pluralidad de cielos y tierras creados por Dios figura en el *Seder Rabbah di-Běre'sit*, como ha expuesto P. Schäfer³⁵. Al igual que el Henoc Hebreo y otros textos místicos o apocalípticos, el Talmud de Babilonia (Hagigah 12b) nombra siete cielos: *Wilson*, *Raqi'a*, *Šēḥaqim*, *Zebul*, *Ma'on*, *Maḵon* y 'Arabot. En el tercero de ellos, *Šēḥaqim*, dice que hay unas piedras que muelen el maná para los justos, pues está escrito en Salmos 78, 23-24: «Y ordena a *Šēḥaqim* de lo alto y abre las puertas del cielo y hace llover sobre ellos maná para comer». Agobardo, pues, confunde el cielo en que se realiza esa operación. Por otra parte, la literatura apocalíptica judía muestra que hombres justos como Henoc fueron transformados en ángeles, cuyo alimento es el maná. La cita de Salmos 67, 5 está hecha con arreglo al texto hebreo, no al de la Vulgata, donde se lee *Dejad paso al que asciende sobre el ocaso* (Iter facite ei qui ascendit super occasum) frente a *Dejad paso al que cabalga sobre 'Arabot*. Entonces vienen las trompetas divinas, de las que dice Agobardo: “Además, dicen que el Señor tiene siete trompetas, una de las cuales le mide mil codos”. Esta frase puede reflejar materiales del *Ši'ur Qomah*, pero también parece aludir a la teofanía del Sinaí, en la que la manifestación divina va acompañada del sonido de la trompeta (vid. Éxodo 19, 16), y a Salmos 47, 6, donde se afirma que el Señor sube al son de trompetas, sin expresar la medida de tales instrumentos.

Tras la mística judía, Agobardo se interna en la polémica judía anticristiana citando elementos de las *Tolēdot Yešu*³⁶: “También leen en las enseñanzas de sus mayores que Jesús fue un hombre estimado entre ellos y que tuvo por maestro a Juan Bautista, y que contó con muchísimos discípulos, a uno de los cuales le impuso el nombre de Cefas, esto es, Pedro por su dureza y torpeza de entendimiento. Cuando le esperaba el pueblo para el día de la fiesta, le salieron al encuentro algunos niños de su grupo, que cantaron al maestro como honor y reverencia: «¡Hosanna al Hijo de David!»». Finalmente, sin embargo, acusado por muchos falsos testimonios, fue recluido en la cárcel por decisión de Tiberio, ya que su hija, a la que había prometido el parto de un varón sin [concurso de] marido, llevaba en su seno una piedra. De ahí que incluso fuera colgado en la horca como mago detestable. Cuando hubo sido apedreado y muerto de este modo, se le sepultó junto a un canal y se

35 “In Heaven as It Is in Hell: The Cosmology of Seder Rabba di-Bereshit”, en BOUSTAN, R. S. - REED, A. Y. [edd.] (2004): *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*. Cambridge: Cambridge University Press; pp. 233-274.

36 SCHÄFER, P. - MEERSON, M. - DEUTSCH, Y. [edd.]. *Tolēdot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited: A Princeton Conference*. 2011. Tübingen: Mohr Siebeck; p. 31.

confió su cadáver a la custodia de un judío. Pero el canal se desbordó una noche por una súbita inundación y, buscado durante doce lunas por orden de Pilato, no se le ha encontrado hasta hoy. Entonces Pilato promulgó una ley de este tenor: «Es manifiesto -dijo- que, como lo había prometido, ha resucitado aquél que por envidia fue muerto por vosotros, y no ha sido hallado en la tumba ni en ningún otro lugar. Por este motivo dispongo que le adoréis. Quien no quiera hacerlo, sepa que va a tener su parte en el infierno». Así pues, sus mayores idearon todas estas cosas y ellos las releen con obstinación para vaciar con tales fábulas toda la verdad de la virtud y de la pasión de Cristo, y para que no se le tribute verdadera adoración como Dios, sino que solamente se le ofrezca por la orden de Pilato»³⁷. Más adelante el obispo censura otros ataques de los judíos a los cristianos, como la negación de la liberación milagrosa de Pedro y el rechazo a los milagros obrados por intercesión de los santos: “Y dicen que tampoco en modo alguno Pedro fue sacado de la cárcel por un ángel, sino por la misericordia de Herodes, ante quien había sido muy ponderada su sabiduría. Finalmente, también aseguran que los prodigios que entre nosotros se obtienen por intercesión de los santos, son obrados por el diablo”.

Amulón recoge dos maliciosos juegos de palabras en hebreo utilizados por los judíos para descalificar a los cristianos y al Evangelio: תַּשְׁמִיד (tašmid = discípulo que apostata) por תַּלְמִיד (talmid = discípulo) y און גיליון או עון גיליון (‘awon gilyon / ‘even galyon = maldad de revelación / iniquidad de revelación) por אוןגליון (evangelio). Aquél debía de figurar en los materiales de las *Tolēdot Yešu*, éste se halla en el Talmud de Babilonia (Shabbat 116a): “Con un juego de palabras a los santos apóstoles los llaman impiamente apóstatas, como si no fueran enviados por Dios, sino tránsfugas de su Ley. Al Evangelio, que nosotros entendemos como buena noticia en expresión griega, ellos, sin inmutarse, lo llaman maliciosísimamente en su propia lengua havongalion, que en latín quiere decir “iniquidad de revelación”, afirmando que en él fue revelado no el misterio de la salvación del hombre, sino la iniquidad con que todo el mundo fue llevado al error. Ignoran (¡insensatos!) que también ese término acuñado por ellos es testimonio patentísimo de su iniquidad”.

Después, Amulón pasa a exponer la creencia judía en dos mesías: “Con el correr de los tiempos, tanto y en tal medida fueron obcecados por los maestros de la impiedad y crecieron sus errores, que concibieron por su propia cuenta dos mesías, esto es, dos cristos. Uno de los cuales dicen que es del linaje de David, conforme a la promesa de Dios, y afirman que nació en Judea la noche en que la casa de Dios

37 Para R. di Segni (“La tradizione testuale delle Toledoth Jeshu: Manoscritti, edizioni a stampa, classificazione”, *La Rassegna mensile di Israel* 50 (1984), pp. 83-100) es un fragmento relacionado con la versión aramea de las *Tolēdot Yešu* conocida por fragmentos de la Genizah de El Cairo.

*en Jerusalén fue destruida bajo Vespasiano y Tito; y fue conducido a Roma -ignoro de qué modo-, donde hasta hoy está recluso en cuevas y grutas ocultas, y ceñido de hierro en tal prisión, cargado de cadenas y herido por todo el cuerpo. Y confían en tener por estas heridas el perdón de los pecados [...] Pero dicen que hay otro mesías, al que creen de la tribu de Efraím, de ahí que lo llamen Mesías ben Efraím, esto es, hijo de Efraím, lo cual elucubraron sus doctores tan sólo a partir de aquella ocasión escrita en Jeremías en la que dice el Señor: «Porque me he convertido en un padre para Israel, y Efraím es mi hijo primogénito». Después de la revocación de la cautividad, cuando vengan contra ellos Gog y Magog, naciones muy fieras, esperan que éste va a marchar a la guerra contra ellas, y en esa guerra ha de ser muerto y copiosamente llorado por todo el pueblo de los judíos». La lucha del Mesías contra el rey Gog y su reino de Magog es un elemento de la escatología judía extrabíblica, presente en el *Sefer Zerubbabel* y en el Talmud de Babilonia (‘Abodah Zarah 3b). En tiempos seguramente posteriores a la destrucción de Jerusalén del año 70 surgió entre los judíos la creencia en el Mesías ben Efraím o ben Yosef. Resuenan en Amulón una serie de materiales mesiánicos y escatológicos que se hallan en el Talmud de Babilonia (Sukkah 52a, ‘Abodah Zarah 3b y Sanhedrin 97b), en la *Pesiqta’ Rabbati* 34-37 y en el Targum Pseudojonatán a Éxodo 40, 11. Remata entonces su censura con la referencia a versión aramea de las *Tolēdot Yešu*, con la que se vinculaba el texto de Agobardo: “*Blasfeman porque creemos en Él, a quien por estar colgado de un madero, la ley de Dios llama maldito de Dios, y por esto mandó que se le sepultase el mismo día en que se le colgara para que su tierra no se contaminase por él si permanecía de noche en el patíbulo. No reconocen al que fue clavado en el madero de la cruz y colgado por la acción de los clavos, sino que, según la costumbre seguida con los malhechores que ahora son colgados, cubren de infamias al condenado y, para que no se contamine su tierra, como lo reclama y ordena su maestro Josué, dicen que fue bajado rápidamente de la cruz e introducido en un sepulcro en un huerto lleno de coles*”. Además de las *Tolēdot Yešu*, hay una alusión a la Misnah (Sanhedrin VI, 4): “*Rabbi Yose dice: «El madero se deja sobre el muro y se le cuelga al modo como hacen los carniceros, y lo desatan inmediatamente; si no, se transgrede respecto de él un mandato negativo, pues está dicho: “No dormiré muerto sobre el madero, ya que en el mismo día lo enterrarás en un sepulcro, ya que el colgado es maldición de Dios», etc. Es decir: ¿por qué fue colgado? Porque maldijo a Dios, y se halla profanado el Nombre de Dios*”³⁸.*

רבי יוסי אומר, הקורה משה על הפתל ותולה אותו כדרך שהטבחין עושין. ומתירין אותו מיד. ואם לו. עובר עליו בלא תעשה, 38 שפאמר לא תליו נבלתו על העץ כי קבור תקברנו כי קללת אלהים תלוי וגו'. כלומר, מפני מה זה תלוי, מפני שברך את השם, ונמצא שם

En los capítulos XXXIX-XL vuelve a arremeter contra las críticas de los judíos a los cristianos. Inicia la sección aludiendo al apelativo de *Dissipator Aegyptius* (destructor Egipcio) dado a Jesús por los judíos. Parece que detrás de él se halla la expresión *Yešu Ha-Nošri* (ישו הנוצרי) = Jesús el Nazareno), como gentilmente me indicaron en su día Carlos Alonso Fontela y Ron Barkay. Pasajes talmúdicos como Sotah 47a, Shabbat 104b o Sanhedrin 107b relacionan a Jesús con Egipto, que es la patria de la magia según Qiddushin 49b. Allí, por cierto, pasó su primera infancia, según se narra en Mateo 2, 13-23: “*También a Nuestro Señor Jesucristo lo llaman en su lengua Ussum Hamizri, que en latín quiere decir Dissipator Aegyptius (destructor Egipcio), para hacerlo irremediablemente odioso a sus discípulos*”.

Así pues, los escritos de Agobardo y de Amulón de Lyon muestran que los judíos del Imperio tenían conocimiento de la *halakāh*, de la mística, del midrás y de la polémica anticristiana. Es difícil de explicar la floración de la literatura hebrea y de la Cábala en Askenaz y Provenza a partir del siglo XII sin este estadio anterior de recepción de obras y de formación de maestros, que iba a culminar en los siglos X-XI con las escuelas de Worms y de Maguncia, donde se formó el exégeta y talmudista Šelomoh ben Iṣḥaq de Troyes (Rashi, 1040-1106), quintaesencia del genio del judaísmo asquenazí, caracterizado por su fe inquebrantable, su apego a la tradición y su piedad ardiente. En el sur de Francia (Occitania), la aportación de sabios judíos procedentes de distintos lugares, sobre todo de Sefarad, propiciaría el surgimiento nuevos centros de estudio como Posquières o Lunel. Por otra parte, el entramado místico existente, parcialmente reflejado en los escritos de los obispos de Lyon, serviría de sustrato a la eclosión de la Cábala en Provenza con la figura de Isaac el Ciego (1160-1235),

BIBLIOGRAFÍA

- Abécassis, A. - Nataf, G. [edd.] (1977): *Encyclopédie de la mystique juive*. Paris: Berg International.
- Adler, E. N. (1987): *Jewish Travellers*. New York: Dover Publications.
- Agobardo de Lyon. *De Insolentia Judeorum. De Judaicis Superstitionibus. De Baptismo Judaicorum Mancipiorum. De Cavendo Convictu et Societate Judaica. Contra praeceptum impium de Baptismo Judaicorum Mancipiorum*. En MIGNE, J.-P. [ed.]. P.

שמעון מתתקלה. Amulón se equivoca de maestro judío (no es ni Yehoshua ben Leví ni Yehoshua ben Perahiah, sino Rabbí Yose), pero no de prescripción.

- L. 104, 69-76; 78-99; 99-106; 107-14; 115-117; 173-178; 199-200, y en VAN ACKER, L. *Agobardi Lugdunensis Opera Omnia*. Turnhout: Brépols, 1981. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 52, pp. 115-117; 185-188; 191-195, 199-221.
- Amulón de Lyon. *Liber contra Judaeos*. En MIGNE, J.-P. (ed.). *Patrologia Latina* 116. Paris, 1879, cols. 141-184.
- Anchel, R. (1946): *Les Juifs de France*. Paris: J. B. Janin.
- Bail, C.-J. (1823): *État des juifs en France, en Espagne et en Italie: depuis le commencement du cinquième siècle de l'ère vulgaire jusqu'à la fin du seizième, sous les divers rapports du droit civil, du commerce et de la littérature*. Paris: A. Eymery.
- Benbassa, E. (1997): *Histoire des Juifs de France*. Paris: Éditions du Seuil.
- Berger, D. "Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages", *The American Historical Review* 91,3 (1986), pp. 576-591.
- Blumenkranz, B. (1960): *Juifs et chrétiens dans le monde occidental (430-1096)*. Paris-La Haye: Mouton & Co.
- Blumenkranz, B. (1963): *Les auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les juifs et le judaïsme*. Paris: Mouton & Co, 1963.
- Blumenkranz, B. (1972): *Histoire des juifs en France*. Toulouse: Privat.
- Bougard, F. - Charasonnet, A. - Isaïa, M. C. [edd.] (2019): *Lyon dans l'Europe carolingienne. Autour d'Agobard (816-840)*. Turnhout: Brépols.
- Bouquet, M. (1874): *Recueil des Historiens des Gaules*. Paris: Victor Palmé. Volumen IX.
- Bresolles, A. "La question juive au temps de Louis le Pieux". *Revue d'histoire de l'Église de France* 28,113 (1942), pp. 51-64.
- Bührer-Thierry, G. (2001): *L'Europe carolingienne (714-888)*. Armand Colin, Paris.
- Cabaniss, A. J. (1953): *Agobard of Lyons: Churchman and Critic*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Dan, J. [ed.] (1994): *Jewish Intellectual History in the Middle Ages*. Westport: Praeger.
- Destemberg, A. (2017): *Atlas de la France médiévale. Hommes, pouvoirs et espaces, du Ve au XVe siècle*. Paris: Editions Autrement.
- Di Segni, R. "La tradizione testuale delle Toledoth Jeshu: Manoscritti, edizioni a stampa, classificazione", *La Rassegna mensile di Israel* 50 (1984), pp. 83-100.
- Ebersolt, J. (1928): *Orient et Occident, recherches sur les influences byzantines et orientales en France avant les croisades*. Paris – Brussels: G. van Oest. 2 Vols.
- Encyclopedia judaica (1976). Jerusalem: Keter.
- Epistola episcopi ad imperatorem de baptizatis Hebraeis*. M.G.H., *Epistolae*, V, 239. Berlin: Weidmann, 1899.
- Fontaine, J. "Mozarabie hispanique et monde carolingien: les échanges culturels entre la France et l'Espagne du VIIIe au Xe siècle", *Anuario de Estudios Medievales* 13 (1983), pp. 17-46.
- Gaillard, H.: (1942): *La condition de Juifs dans l'ancienne France*. Paris: Presses Universitaires de France.

- Gasnos, X. (1897): *Etude historique sur la condition des Juifs dans l'ancien droit*. Angers: Imprimerie de A. Burdin.
- Gibson, M. T. – Nelson, J. L. [edd.] (1990): *Charles the Blad: Court and Kingdom*. Hampshire: Variorum.
- Gil, M. “The Radhanite Merchants and the Land of Radhan”. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 17, 3 (1976), pp. 299-328.
- Golb, N. (1987): *Jewish Proselytism. A phenomenon in the Religious History of Early Medieval Europe*. 10th annual Rabbi Louis Feinberg memorial lecture in Judaic Studies. University of Cincinnati.
- Gros, H. (1969): *Gallia Judaica: Dictionnaire géographique de la France d'après les sources rabbiniques*. Amsterdam: Philo Press.
- Halphen, L. (1992): *Carlemagno y el Imperio Carolingio*. Madrid: Akal.
- Herbers –Rauhut, C. (2017): *Amulo von Lyon. Liber de perfidia Iudaeorum*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Horton, D. H. (195): *Anti-Jewish Polemics in Carolingian Gaul: The Campaigns of Agobard and Amulo Against the Jews of Lyons*. Master Thesis. Western Michigan University. De libre acceso en https://scholarworks.wmich.edu/masters_theses/3830/
- Jewish Encyclopedia (1901-1905). New York-London: Funk & Wagnalis.
- Jiménez Sánchez, J. A. “La juventud de Agobardo de Lyon: ensayo crítico de reconstrucción histórica”, *Helmántica* 68/200 (2017), pp. 35-54.
- Julien, M. H. – Perelman, F. [edd.] (1994): *Clavis des auteurs latins du Moyen Âge, territoire français*. Tournout: Brepols.
- Katz, S. (1937): *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul*. Cambridge, [Mass.]: The Mediaeval Academy of America. Reed. Nendeln, Liechtenstein: Krauss, 1970.
- Krauss, S. - Horbury, W. (1995): *The Jewish-Christian Controversy: From the Earliest Time to 1789. Vol. 1: History*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lagenwaller, A. B. (2011): *An Exploration of Carolingian Jewish-Christian Relations*. Toronto: University of Toronto.
- Lara Olmo, J. C. (2023): *Los escritos de controversia antijudía de Agobardo y Amulón de Lyon*. Sevilla: Punto Rojo Libros.
- Levi, I. “Les Juifs de France du milieu du IXe siècle aux Croissades”, *Revue des Études Juives* 52 (1906), pp. 161-168.
- Limor, O. - Stroumsa, G. [edd.]. (1996): *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Linder, A. (1997): *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*. Detroit: Wayne State University Press.
- Lot, F. – Lauer, P. (1949): *Chartes et diplômes relatifs à l'histoire de France. Recueil des actes de Charles le Simple, roi de France (893-923)*. Paris: Imprimerie Nationale.

- Mansi, G. D. (1759- 1798): *Sacrorum concilium nova et amplissima collectio*. Florentiae – Venetiis. Vols. I-XXXI.
- Mckitterick, R. [ed.] (1994): *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Migne, J. P. [ed.] (1844-1865): *Patrologia Latina*. Paris.
- Minsky, A. (1971): *Agobard and his relations with the Jews*. Master Thesis. University of Massachusetts Amherst. De libre acceso en internet (<https://scholarworks.umass.edu/theses/1799/>).
- Monumenta Germaniae Historica. *Scriptores*. G. H. Pertz (ed.). Hannover: Hahn, 1826, vol. I. *Poetae Latini Aevi Carolini*. Vol. III. L. Traube [ed.]. Berlin: Weidmann, 1866.
- Legum Sectio II. Capitularia Regum rancorum*. A. Boretius [ed.]. Hannover: Hahn, 1893.
- Legum Sectio III. Concilia Aevi Merovingiae*. F. Maasen [ed.]. Hannover: Hahn, 1883.
- Capitularia*. G. H. Pertz [ed.]. Hannover: Hahn, 1883.
- Legum sectio V. Formulae. Pars Prior*. K. Zeumer [ed.]. Hannover: Hahn, 1896.
- Scriptores Rerum Germanicarum. Annales Xantenses et Annales Vedastini*. B. De Simson (ed.). Hannover – Leipzig: Hahn, 1909.
- Munier, C. [ed.] (1963): *Concillia Galliae: 314-506 y Concillia Galliae: 511-695*. Corpus Christianorum Series Latina 148 y 148A. Turnhout: Brépols.
- Parkes, J. (1938): *The Jew in the Medieval Community: A Study of his Political and Economical Situation*. London: Soncino Press, 1938. Reed. New York: Hermon Press, 1976.
- Pezé, W. “Amalaire et la communauté juive de Lyon. À propos de l’antijudaïsme à l’époque carolingienne”, *Francia - Forschungen zur westeuropäischen Geschichte* 40 (2013), pp. 1-25.
- Pontal, O. (1989): *Histoire des conciles merovingiens*. Paris: Éditions du Cerf.
- Rabinowitz, L. I. (1948): *Jewish Merchant Adventurers. A Study of the Radanites*. London: E. Goldston.
- Reinach, T., “Agobard et les Juifs”, *Revue des Études Juives* 50 (1905), pp. 81-101.
- Riess, F. “From Aachen to Al-Andalus: the journey of Deacon Bodo (823-876)”, *Early Medieval Europe* XIII 2 (2005), pp. 131-157.
- Roth, N. [ed.] (2002): *Medieval Jewish Civilization: An Encyclopedia*. London: Routledge.
- Savigni, R. “L’immagine dell’ebreo e dell’ebraismo in Agobardo di Lione e nella cultura carolingia”, *Annali di storia dell’esegesi* 17/2 (2000), pp. 417-461.
- Schäfer, P. - Meerson, M. - Deutsch, Y. [edd.]. *Tolēdot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited: A Princeton Conference*. 2011. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Stow, K. “Agobard of Lyons and the Medieval Concept of the Jew”, *Conservative Judaism* 29 (1974), pp. 56-65.
- Van Acker, L. (1981): *Agobardi Lugdunensis Opera Omnia*. Turnhout: Brépols. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 52.
- Zuckerman, A. J. “The Political Uses of Theology: The Conflict of Bishop Agobard and the Jews of Lyons”, *Studies in Medieval Culture* 3 (1970), pp. 23-51.

**La vida de Juan el Limosnero en la
obra de Juan Gil de Zamora (O.F.M.)
Editio princeps y traducción**

**The Life of John the Almsgiver in the
Work of Juan Gil de Zamora (O.F.M.):
Editio Princeps and Translation**

OLGA SOLEDAD BOHDZIEWICZ*

CONICET, Argentina

ORCID 0000-0002-7234-4377

Recibido: 15 / abril / 2024

Aceptado: 24 / junio / 2024

* La autora expresa su agradecimiento al Prof. Dr. José Carlos Martín Iglesias por sus correcciones, sugerencias y las valiosas observaciones durante la elaboración de esta contribución.

RESUMEN

En este artículo ofrecemos la primera edición de la vida de Juan el Limosnero compilada por el fraile franciscano Juan Gil de Zamora en su *Historia canonica ac civilis* también conocido como *Liber illustrium personarum*. El texto latino se halla precedido de una introducción sucinta en la que se da noticia de la circulación de la vida de este santo chipriota en el mundo latino y en las compilaciones hispano-latinas, que tienen por objeto fundamental contextualizar la fuente empleada por Juan Gil de Zamora. A su vez se acompaña de una traducción a la lengua castellana.

Palabras clave: Juan Gil de Zamora, Leoncio de Neápolis, Juan el Limosnero, literatura latina medieval, compiladores hispánicos, hagiografía.

ABSTRACT

In this article we present the first edition of the life of John the Almsgiver compiled by the franciscan friar Juan Gil of Zamora in his work titled *Historia canonica ac civilis*, also known as *Liber illustrium personarum*. The Latin text is preceded by a short introduction where the itinerary of the Chripriot saint's life in the latin world and in the Hispano-Latin compilations is given in order to set the context for the text source employed by Juan Gil. Following the Latin text, a Spanish translation is presented.

Keywords: Juan Gil of Zamora, Leontius of Neapolis, John the Almsgiver, Medieval Latin literature, Hispanic compilers, hagiography.

La rica tradición textual vinculada al santo chipriota Juan, patriarca de Alejandría († 620), dimana fundamentalmente de la vida compuesta hacia fines del 641 o comienzos del 642 por su compatriota Leoncio, autor también de otras dos hagiografías, una sobre Simeón de Emesa y otra sobre Espiridón¹. En su texto, al que presenta como una continuación de la obra que Mosco y Sofronio² habían dedicado al santo, Leoncio narra diversos episodios que aquellos hagiógrafos no habían incluido en la redacción de la vida, y aunque esta última se ha perdido en su forma original, parte de ella se conoce gracias a que ciertas versiones, entre las que se cuenta la del Metafraste³, combinan ambas composiciones acerca del patriarca alejandrino. El texto griego debido a Leoncio se ha conservado a través de diversas recensiones, de las cuales la conocida como “versión larga” es la más próxima al original del autor.

Dan cuenta de su gran circulación, que superó el ámbito grecoparlante, las traducciones realizadas a lo largo de la Edad Media, entre las que se cuentan tres

1 Sobre la *Vida de Juan el limosnero* de Leoncio de Neápolis *vide* V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala (Uppsala Universitet) 1995; A.-J. Festugière, L. Ryden (eds.), *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, París (Librairie orientaliste Paul Geuthner) 1974. El corpus de Leoncio cuenta con las siguientes ediciones bilingües con traducción al castellano: P. Cavallero *et al.* (eds.), *Leoncio de Neápolis, Vida de Simeón el loco*, Buenos Aires (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires) 2009; P. Cavallero *et al.* (eds.), *Leoncio de Neápolis, Vida de Juan el limosnero*, Buenos Aires (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires) 2011; P. Cavallero *et al.* (eds.), *Leoncio de Neápolis, Vida de Espiridón*, Buenos Aires (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires), 2014; P. Cavallero *et al.* (eds.), *Leoncio de Neápolis, Homilías*, Buenos Aires (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires) 2017; P. Cavallero *et al.* (eds.), *Leoncio de Neápolis, Apología*, Buenos Aires (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires) 2017.

2 Tanto Juan Mosco como Sofronio fueron monjes y escritores. Juan Mosco (*CPG* 7376-7377) fue el autor del célebre *Pratum spirituale* (*BHG* 1440z-1442t), una colección de anécdotas variadas en la línea de los *apothegmata patrum*, obra cuya conclusión encomendó antes de su muerte, hacia el año 619 o 634, a su discípulo Sofronio, futuro patriarca de Jerusalén († 638). Ambos, como hemos dicho, fueron autores de una vida de Juan el limosnero, hoy perdida. De Sofronio, además, se conocen varias composiciones tanto en prosa –epístolas, homilías, y textos hagiográficos– como en verso (*CPG* 7635-7681). *Vide* J. Chadwick, “John Moschos and his Friend Sophronius the Sophist”, *Journal of heological Studies* 25 (1974), 41-74; E. Lappa-Zizicas, “Un épitomé inédit de la vie de s. Jean l’Aumonier par Jean et Sophronios”, *Analecta Bollandiana* 88 (1970), 265-278; C. Rapp, “Cypriot Hagiography in the Seventh Century: Patrons and Purpose”, en Giagkou, Th. X. *et al.* (eds.), *Agiología. Praktika a’ diethnou synedriou, Paralimni, 9-12 Febrouariou 2012*, Agia Napa-Paralimni (s. l.), 2015, 397-411.

3 La versión de la vida de Juan el limosnero de Simeón Metafraste (*BHG* 888) forma parte de su monumental menologio compilado a fines del siglo X. En esta obra, el Metafraste y sus colaboradores combinaban para cada santo, en caso de disponer de varias fuentes, diversos textos, como vidas, narraciones de milagros y traslaciones, reelaborándolos estilísticamente. *Vide* C. Høgel, “Symeon Metaphrastes and the Metaphrastic Movement”, en S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography, Volume II: Genres and Contexts*, Farnham (Ashgate) 2014, 181-196; S. Papaioannou, “Authors (with an Excursus on Symeon Metaphrastes)”, en S. Papaioannou (ed.), *The Oxford handbook of Byzantine literature*, Oxford (Oxford University Press) 2021, 483-524. Acerca de otras obras que fueron atribuidas a Simeón Metafraste, *cf.* A. Kazhdan, “Great Reader and Collector: Symeon Metaphrastes”, en *A History of Byzantine Literature (850-1000)*, Athens (Christine Angelidi) 2006, 236.

en lengua latina⁴. Es a la primera de ellas, realizada por Anastasio (*BHL* 4388), a la que se debe la introducción y difusión de esta hagiografía en Europa occidental. La epístola que precede a la traducción está dirigida al papa Nicolás I y permite situar la fecha de composición entre 858 y 862, cuando ya condecorado con la curia romana y con el levantamiento de la excomunión por parte de Benedicto III, las influencias familiares y su conocimiento de la lengua griega le abrieron a Anastasio la posibilidad de ocupar el cargo de secretario papal y, poco después, el de bibliotecario⁵.

La *Vida de Juan el limosnero* es cronológicamente la primera de sus traducciones, en las que hallamos tanto textos hagiográficos como historiográficos, teológicos y actas conciliares⁶. Además de la obra sobre el patriarca alejandrino, Anastasio tradujo otros textos de naturaleza hagiográfica: la vida de Basilio (*BHL* 1022), Anfiloquio (*BHL* -), Donato (*BHL* 2304), Juan Calibita (*BHL* 4358), Demetrio (*BHL* 2122), las actas del papa Martín I (*BHL* 5592), los milagros de Ciro y Juan (*BHL* 2077), el sermón sobre Bartolomeo (*BHL* 1004), la traslación de las reliquias de Esteban (*BHL* 7858) y de Clemente (*BHL* 2184), las pasiones de Pedro de Alejandría (*BHL* 6698f-g), los diez mil mártires del monte Ararat (*BHL* 0020a), Dionisio (*BHL* 2184)⁷, y parte del *Pratum spirituale* de Juan Mosco⁸.

La mayor parte del corpus de Anastasio está en línea con el interés hagiográfico preponderante en su época, que estaba fuertemente volcado al modelo martirial, aunque en los textos que escoge se advierte una impronta

4 Acerca de la tradición manuscrita de la *Vida de Juan el limosnero* vide: V. Déroche, *op. cit.*, 37-95; P. Cavallero et al. (eds.), *op. cit.*, 2011, 14-27; P. Cavallero, T. Fernández, "La Vida de Juan el limosnero de Leoncio de Neápolis (s. VII). Sus recensiones breve, media y larga", *Estudios bizantinos* 4 (2016), 15-37. El texto cuenta con traducciones antiguas al sirio, árabe, georgiano y eslavo además del latín. Luego de la traducción latina de Anastasio, realizada en el siglo IX, se realizaron otras dos traducciones, una del siglo XII (*BHL* -), cuyo texto crítico y traducción al italiano se halla en P. Chiesa, *Vita e morte di Giovanni Calibita e Giovanni l'Elemosiniere. Due testi 'amalfitani' inediti*, Salerno (Avagliano) 1995. La tercera traducción conocida en lengua latina data del siglo XIV (*BHL* 4392).

5 Con respecto a la transmisión de la *Vida de Juan el limosnero* de Anastasio vide P. Chiesa, et al., "Anastasius Bibliothecarius", en P. Chiesa y L. Castaldi (eds.), *La trasmissione dei testi latini del Medioevo. Te. Tra 2*, Firenze (SISMEL) 2005, 87-103.

6 Para un panorama de la producción de Anastasio vide B. Valtorta (dir.), *Clavis scriptorum latinorum Medii Aevii. Auctores Italiae (700-1000)*, Firenze (SISMEL, Edizioni del Galluzzo) 2006, 17-38; *Compendium Auctorum Latinorum Medii Aevi (500-1500)*, v. I, Firenze (SISMEL, Edizioni del Galluzzo) 2003, 208-210; B. Neil, *Seventh-Century Popes and Martyrs: The Political Hagiography of Anastasius Bibliothecarius*, Turnhout (Brepols) 2006, 35-91 y R. Forrai, *The Interpreter of the Popes. The Translation Project of Anastasius Bibliothecarius*, Budapest (CEU) (tesis de doctorado) 2008, 47-61; R. Forrai, "Anastasius Bibliothecarius and His Textual Dossiers: Greek Collections and their Latin Transmission in 9th Century Rome", S. Gioanni y B. Grévin (coord.), *L'Antiquité tardive dans les collections médiévales: textes et représentations VIe-XIVe siècle*, Roma (École française de Rome) 2008, 319-337.

7 Cf. R. Forrai, *The Interpreter of the Popes. The Translation Project of Anastasius Bibliothecarius*, PhD dissertation in Medieval Studies, Budapest (Central European University) 2008, 60.

8 Cf. P. Pattenden, "The Text of the *Pratum Spirituale*", *The Journal of Theological Studies* 26 (1975), 38.

diferente no sólo por la época de los santos, sino también porque muchos de ellos, ya ajenos al martirio, introducen otros arquetipos de santidad, como el encarnado en la figura de los obispos, entre los que se cuenta la de Juan el limosnero. De esta manera la labor traductora de Anastasio rompe con la “estaticidad” que hasta entonces caracterizaba a la producción romana, aportando la riqueza literaria de la hagiografía oriental⁹.

Si bien no es posible determinar con exactitud en qué rama de la tradición textual se basó la traducción de Anastasio, fuera de dudas ésta se remonta a la versión corta, acaso a través de un testimonio excepcionalmente fiel, según lo evidencian ciertas lecturas, o porque tuvo a disposición otro manuscrito, que podría haber estado vinculado a la versión media, que le permitió introducir correcciones¹⁰. Siguiendo la rama breve de la vida, el texto que ofrece Anastasio, pese a la utilización de distintos recursos de traducción puede, con todo, calificarse de literal respecto de su modelo griego.

En su incorporación al canon de las colecciones conocidas como *Vitae patrum*, a través de las cuales se transmitieron textos hagiográficos relativos a los primeros siglos del monacato en Oriente y que luego, por su carácter abierto, dieron también lugar a vidas de santos posteriores, ha de verse la razón de la extraordinaria difusión de esta obra, tal como ha apuntado P. Chiesa¹¹.

La *Vida de Juan el Limosnero* en el ámbito hispánico

Episodios de la *Vida de Juan el Limosnero* tomados de la versión anastasiana aparecen en una gran cantidad de obras, en el siglo XIII, particularmente en las *abbreviationes* hagiográficas y en colecciones de *exempla* surgidas como una herramienta para la predicación en el seno de las órdenes mendicantes. Extractos de la vida del patriarca alejandrino se hallan, por ejemplo, en el *Liber epilogorum in gesta sanctorum* de Bartolomé de Trento¹², el *Speculum historiale* de Vicente de

9 C. Leonardi, “L’agiografia romana nel secolo IX”, en *Hagiographie, cultures et sociétés. IVe-XIIe siècles*, París (Études Augustiniennes) 1981, 471-490.

10 V. Déroche, *op. cit.*, 74-75.

11 P. Chiesa (ed.), *Vita e morte di Giovanni Calibita e Giovanni L’Elemosiniere: due testi “amalfitani” inediti*, Cava dei Tirreni (Avagliano) 1995, 9.

12 E. Paoli (ed.), Bartolomeo da Trento, *Liber epilogorum in gesta sanctorum*, Firenze (SISMEL, Edizioni del Galluzzo) 2001, 67-68.

Beauvais¹³, la *Legenda aurea* de Jacobo de Vorágine¹⁴, el *Tractatus de diversis materiis predicabilibus* de Esteban de Bourbon¹⁵ y compilaciones anónimas como el *Speculum laicorum*¹⁶ y el *Liber exemplorum*¹⁷.

En el ámbito hispánico Rodrigo de Cerrato, Bernardo de Brihuega y Juan Gil de Zamora recogieron esta vida en sus obras, unas veces acudiendo a la traducción de Anastasio a través de copias completas, y otras veces, como es usual, valiéndose de la versión hecha por algún otro compilador. Entre los testimonios conocidos de la circulación de la vida de Juan el limosnero de manera íntegra se encuentra un manuscrito misceláneo procedente del monasterio de San Millán de la Cogolla, datado en el siglo XI (sector B, ff. 1r-56v)¹⁸. Entre los siglos XII y XIII se cuentan dos testimonios en códices hagiográficos procedentes de monasterios cistercienses: uno de Santa María de la Huerta¹⁹ y otro de Santes Creus²⁰.

Son también, probablemente, de origen cisterciense las colecciones de milagros marianos incluidas en los códices Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón, Ripoll, 193²¹, copiado a finales del siglo XII o comienzos del XIII, y

13 Vincentius Bellovacensis, *Speculum historiale*, XXIII 108-110 (edición digital disponible en L'Atelier Vincent de Beauvais Centre de médiévistique «Jean Schneider», <http://atilf.atilf.fr/bichard/>, según el ms. Douai, B. M. 797).

14 Cf. *infra*.

15 J. Berlioz, J.L. Eichenlaub (eds.), Stephanus de Borbone, *Tractatus de diversis materiis predicabilibus (prologus et prima pars)*, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, vol. 124, Turnhout (Brepols) 2002, 9, 167, 319, 342.

16 J.T. Welter (ed.), *Le Speculum laicorum. Edition d'une collection d'exempla composée en Angleterre à la fin du XIIIe siècle*, Paris (Picard) 1914, 6, 49, 50, 86, 88.

17 A. G. Little (ed.), *Liber exemplorum ad usum praedicatorum saeculo XIII compositus a quodam fratre minore anglico de provincia Hiberniae*, *British Society of Franciscan Studies*, vol. 1, Aberdeen (Typis academicis) 1908, 74-78.

18 Ms. Madrid, Real Academia de la Historia, 53. Se trata de un manuscrito facticio compuesto de tres secciones que transmite el *Liber prognosticorum* de Julián de Toledo (CPL 1258), la vida de Juan el limosnero, que ocupa la sección B, ff. 1r-56v, y el *De institutione uirginum* de Leandro de Sevilla (CPL 1183). Cf. E. Ruiz García, Catálogo de la sección de códices de la Real Academia de la Historia, Madrid (Real Academia de la Historia) 1997, 299-303.

19 Ms. Soria, Biblioteca Pública, 31-H, ff. 95rb a 130ra. Los contenidos del manuscrito fueron descritos por J. C. Martín Iglesias “Códices hagiográficos latinos de origen hispánico de los siglos IX-XIV con un apéndice sobre el siglo XV. Ensayo de inventario”, *Analecta Bollandiana* 129 (2009), 331-332.

20 Ms. Tarragona, Biblioteca Pública del Estado, 141. Contiene textos hagiográficos sobre Barlaam y Josafat (BHL 979), san Bernardo (BHL 1436), san Marcial (BHL 5552), seguido de los *miracula* de san Alpiniano (BHL 308), san Juan el Limosnero (BHL 4388), santa Eulalia (BHL 2697), a la que le sigue una adición con una brevísima *translatio* de 1339 (BHL -), el tratado *De uita contemplatiua* de Julián Pomerio (CPL 998) y la vida de san Nicolás (BHL 6105-6108). La vida de Juan el Limosnero ocupa los ff. 107r-133r. Cf. J. Domínguez Bordona, “Manuscritos de la Biblioteca Pública de Tarragona. Inventario general”, *Boletín Arqueológico* LIII-LIV (1953-1954) 58; J. Domínguez Bordona, *El escritor y la primitiva Biblioteca de Santes Creus*, Tarragona (Instituto de Estudios Tarraconenses «Ramón Berenguer IV») 1952, 109.

21 Cf. C. Baraut i Obiols, “Un recull de miracles de Santa Maria, procedent de Ripoll, i les Cantigues d'Alfons el Savi”, en E. M. Llopart (ed.), *Maria Ecclesia, Regina et Mirabilis*, Scripta et Documenta, VI, Montserrat (Abadía de Montserrat), 1956, 127-160. Se trata de un códice misceláneo en el que se transmiten diversas obras, varias de ellas de contenido mariano, entre las que se cuentan dos secciones con milagros de la Virgen María, una

Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, Alc. 39, de fines del siglo XIV²². Tanto en el manuscrito de Santa María de Alcobça como en el precedente de Santa María de Ripoll se transmite una colección de milagros de la Virgen María que parece mostrar como origen común una compilación realizada, según conjetura Bautista, durante la segunda mitad del siglo XII, tal vez en Cataluña o en el sur de Francia²³. En ambos manuscritos los milagros aparecen dispuestos en el mismo orden, con dos núcleos diferenciados, uno de 15 milagros mayormente conocidos a través de las colecciones universales, y otro, de 7 milagros que se sitúan en Rocamadour. El manuscrito rivipulense carece del prólogo que encabeza la colección, así como el prólogo y epílogo propio del grupo de milagros del santuario francés. Aunque estos códices difieren respecto de dos milagros compilados en la primera parte²⁴, el orden de todos los demás, comunes a ambos, es idéntico. Dos milagros, ausentes en otras colecciones miraculísticas marianas estudiadas hasta ahora, sobresalen por tratarse en ambos casos de santos orientales de los cuales se han seleccionado uno o más episodios que forman parte de sus *vitae* y se reelaboran introduciendo a la Virgen María como personaje. El primer milagro tiene por protagonista a san Juan Crisóstomo²⁵; el segundo, a Juan el Limosnero²⁶.

de carácter universal, entre los ff. 27v-48v, y otra de tipo local con milagros ocurridos en Santa María de Ripoll, ff. 170v-173v. Para la descripción completa del contenido del códice, cf. Z. García Villada, *Bibliotheca Patrum Latinorum Hispaniensis*, Hildesheim (Georg Olms), 1973, 628-629 [es reimpresión de la edición de Viena (Carl Gerhold's Sohn), vol. II, parte I de 1915]. También puede verse la descripción del contenido en la página de PARES, donde es posible consultar el códice digitalizado. [<http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/2323672#>]

22 El manuscrito transmite la *Legenda aurea* de Jacobo de Vorágine, a la que le sigue la colección de milagros marianos y el *De Solistitionis insula magna* atribuido a Trezenzonio (CPL -). Los milagros de la Virgen se hallan entre los ff. 336ra-349va. Cf. T. L. Amos, *Descriptive Inventories of Manuscripts Microfilmed for the Hill Monastic Manuscript Library: Portuguese Libraries*, Minnesota (Hill Monastic Manuscript Library), 1988, vol. 1, 57-58. Cuenta con un estudio, edición y traducción de A. A. Nascimento, *Milagros medievais numa colectânea mariana alcobacense*, Lisboa (Colibri) 2004.

23 F. Bautista, "Desarrollo y difusión de las colecciones de milagros de la Virgen: de los orígenes anglonormandos a la recepción y producción hispánica (siglos XII-XIII)", en A. Arizaleta y F. Bautista (eds.), *Los modelos anglo-normandos en la cultura letrada en castilla (siglos XII-XIV)*, Toulouse (Presses universitaires du Midi) 2018, 216.

24 La colección del manuscrito alcobacense incluye los milagros de Teófilo (n. 9=Ponc. 44) y del abad Elsino (n. 10=Ponc. 1718), ausentes en Ripoll donde, en cambio, se integran los milagros de la imagen de Lucerna en Constantinopla (n. 11 = Ponc. 799) y la sanación del ergotismo (n. 12 = Ponc. 261). Entre paréntesis se indica el número de orden del milagro en cada manuscrito y su correspondencia en A. Poncelet, "Index Miraculorum B. V. Mariae quae saeculis VI-XV latine conscripta sunt", *Analecta Bollandiana*, XXI (1902), 241-360.

25 Este milagro (n. 3, sin correspondencia en Poncelet) parece reelaborar el episodio del primer exilio de san Juan Crisóstomo, puesto que se menciona su restitución al patriarcado de Constantinopla, sin embargo, es en el segundo exilio en el que se produce la aparición del mártir Basílico. Acaso una deturpación del topónimo *Cucusus*, donde el santo estuvo confinado, podría explicar que se presente al santo como ciego [cf. *BHL* 4376]. Esta versión del relato aparece en las colecciones vernáculas de las *Cantigas de Santa María* (n. 138) y *Li Miracoli de Senta Maria* (n. 6). Cf. E. Negri, "Una nuova fonte per *Li Miracoli de Senta Maria*: il ms. Rivipullensis 193", *Crítica del testo*, 20. 1 (2017), 65-103.

26 Milagro n. 6 (sin correspondencia en Poncelet) tanto en el manuscrito rivipulense como en el alcobacense. Ha sido incluido en las *Cantigas de Santa María* (n. 145).

Los dos relatos tienen en común el hecho de representar una reescritura marianizada en la que se acude a algún episodio de la vida del santo donde las visiones sagradas, con la presencia ya sea de otro santo o la personificación de la limosna, como ocurre en el milagro del patriarca alejandrino, son reemplazadas con la de la Virgen María.

La reelaboración del texto de Leoncio en el milagro relativo a Juan el limosnero permite reconocer la presencia de materiales narrativos tomados claramente de dos capítulos. En primer lugar, retoma el capítulo XX, en el que se relata la anécdota acerca de un manto que un rico había regalado al patriarca. Incapaz de aceptar sin remordimientos tan lujoso obsequio, Juan lo vende para dar su valor a los pobres, pero el rico, al enterarse, lo compra y se lo regala una vez más. Esto se repite varias veces hasta que, según esta reescritura: *patriarcha totam negociatoris facultatem pauperibus impertiuit*²⁷. En segundo lugar, se reelabora el capítulo VII, referido a la visión de Juan que lo inclina a mostrarse misericordioso ante los necesitados. Como señalábamos más arriba, la visión femenina, que en la vida de Leoncio, representa a la Limosna, aquí se reemplaza por la Virgen María. Hay también indicios de que el autor de esta versión ha podido consultar no sólo estos dos capítulos, que es posible identificar con facilidad, sino, tal vez, un texto más completo, puesto que ciertas referencias parecen estar entresacadas de otros capítulos de la hagiografía²⁸. Ejemplo de ello sería la referencia al hecho de que el patriarca solía atender a los fieles en las puertas de la basílica. La datación propuesta para el manuscrito rivipulense hace descartar la posibilidad de que este milagro se remonte a la versión de la vida del santo que encontramos en la *Legenda aurea*. Sin embargo, la reinterpretación del episodio de la visión de Juan el Limosnero podría estar propiciada por ciertas deturpaciones e interpolaciones al texto similares a las que se encuentran en testimonios tanto de la primera como de la segunda redacción de la compilación de Jacobo de Varazze. La forma abreviada de la palabra “*misericordia*” podía confundirse fácilmente con el nombre “*Maria*”. Y de hecho, en uno de los manuscritos, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. 485 (Re), frente a “*misericordia*” se antepone “*Maria uel*”²⁹.

27 Cito según la edición de A. A. Nascimento, *Milagres medievais numa colectânea mariana alcobacense*, Lisboa (Colibri) 2004, 84.

28 Cf. O. S. Bohdziewicz, “Una aproximación a la recepción de la vida de Juan el Limosnero de Leoncio de Neápolis en la Edad Media latina”, en A. V. Neyra y O. S. Bohdziewicz (coords.), *Autoridad, identidad y conflicto en la Tardoantigüedad y la Edad Media. Construcciones y Proyecciones*, Mar del Plata (GIEM), 2018, 171-175.

29 Cf. G. P. Maggioni (ed.), *Legenda aurea. Millennio medievale*, Firenze (SISMEL/Edizioni del Galluzzo), vol. 1, 1998, 188.

Rodrigo de Cerrato incluye un texto dedicado al patriarca alejandrino en sus *Vitae sanctorum*, en las que dispone las leyendas de los santos y textos relativos a otras celebraciones de acuerdo con la fecha de sus celebraciones, comenzando en el mes de septiembre con la Natividad de la Virgen María. Los testimonios de esta obra evidencian, al menos, dos estadios redaccionales. Del segundo se sabe con certeza que fue concluido en 1276, como se consigna en el colofón que sigue a la tabla de contenidos del manuscrito de Segovia³⁰. En esta redacción se produce la incorporación de la *Legenda aurea* como una de sus fuentes, a partir de la cual se amplía la composición agregando una cantidad de leyendas ausentes en la primera³¹. La vida de Juan el limosnero, presente en ambas redacciones, se encuentra al final del legendario, luego de Baarlam y Josaphat, entre los santos celebrados en el mes de noviembre.

La *abbreviatio* de Rodrigo de Cerrato muestra independencia respecto de las que se encuentran en Vicente de Beauvais, Juan de Mailly, Bartolomé de Trento y Jacobo de de Varazze, obras compilatorias de las cuales suele tomar materiales. Aunque el cerratense, al igual que aquellos, inicia el apartado de la vida de Juan con el capítulo VII, esto no implica necesariamente un nexo con alguna de esas obras, toda vez que puede tratarse de una coincidencia que se justifica por su función narrativa. En efecto, en ese capítulo se relata el episodio más temprano de la vida del santo, la visión en sueños de la Misericordia de donde surge su decisión de volcarse a la limosna, por lo que es factible suponer que es ese el motivo por el que aparece encabezando los pasajes tomados de la vida, a la vez que, comprensiblemente, por su falta de funcionalidad en el santoral, se desecha el prólogo en el que Leoncio da cuenta de las circunstancias bajo las cuales ha escrito la vida del santo. En cuanto a la sucesión de los demás capítulos que se seleccionan de la hagiografía, en las *Vitae sanctorum* vemos que se respeta la disposición original, diferenciándose a su vez de los demás compiladores, al presentar una versión menos abreviada, que incluye los capítulos VI, XVI, XL, XLVII, ausentes en todas las demás compilaciones. Esto sugiere que Rodrigo de Cerrato posiblemente tuvo acceso directo a la hagiografía de Juan el Limosnero traducida por Anastasio.

Directa también es la consulta de la fuente efectuada por Bernardo de Brihuega, quien incluye el texto de Leoncio en el cuarto libro de su compilación

30 Ms. Segovia, Biblioteca Capitular, B-275, f. 225v.

31 M. Bassetti, "Per un'edizione delle *Vitae sanctorum* di Rodrigo del Cerrato", *Hagiographica*, 9 (2002), 73-160.

hagiográfica³². Este libro, dedicado a los santos confesores, es el único de los cinco de los que constaba la obra en su totalidad que se ha transmitido íntegramente en su versión latina, mientras que el primero se ha perdido por completo, el segundo, el tercero y el quinto, dedicados a los apóstoles, mártires y santas respectivamente, sólo se conservan de manera parcial. La obra hagiográfica de Bernardo de Brihuega, a diferencia de lo de Rodrigo de Cerrato, que presenta el material según el orden del calendario litúrgico, y la de Juan Gil de Zamora, que optó en varias de sus compilaciones, como veremos a continuación, por un criterio alfabético, se organiza por tipologías. Así, el primer libro estaba consagrado a Jesucristo y la Virgen María, el segundo a los apóstoles, el tercero a los mártires, el cuarto, donde se encuentra la vida de Juan el Limosnero, a confesores, y el quinto a modelos femeninos de santidad, en todos los casos presentados de manera cronológica. El libro cuarto se conserva en tres manuscritos del siglo XV pertenecientes a la Biblioteca General Histórica de la Universidad de Salamanca, 2541, 2540 y 2539³³ y, entre los folios 456r y 470r del 2540 se extiende la vida del patriarca alejandrino. A diferencia de otros compiladores, cuyas obras han sido concebidas con el propósito de satisfacer las necesidades prácticas de la predicación y, orientadas a tal fin, constituyen *abbreviationes*, el briocano trabajó al servicio del proyecto historiográfico alfonsí y su obra se caracteriza por presentar muchos de los textos que incluye de manera completa en aquellos casos en que ha podido consultarlos de manera directa³⁴. Ejemplo de ello es, precisamente, el texto de Juan el limosnero. En la compilación de Bernardo de Brihuega la traducción de Anastasio se incluye íntegra, aunque con una alteración en el orden, ya que la carta dedicatoria al papa Nicolás I que debía precederla se encuentra, en cambio, al final de la hagiografía³⁵.

32 Para una bibliografía actualizada sobre este autor y un exhaustivo análisis de los contenidos de los manuscritos latinos que se conservan en la Biblioteca General Histórica de la Universidad de Salamanca, remitimos a J. C. Martín Iglesias, “Los manuscritos de las *Vitae sanctorum* de Bernardo de Brihuega conservados en la Biblioteca General Histórica de la Universidad de Salamanca”, *Euphrosyne* 48 (2020), 111-192.

33 El orden de las signaturas se da en función del contenido del texto, ya que el ms. 2541 contiene el comienzo del texto, que continúa en el 2540 y finaliza en el 2539. Vide J. C. Martín Iglesias, *op. cit.*, 154.

34 P. Henriët, “Hagiographie et historiographie en Péninsule Ibérique (XI-XIIIe siècles). Quelques remarques”, *Cahiers de linguistique hispanique médiévale* 23 (2000), 80.

35 En otro trabajo, actualmente en desarrollo, estudiamos la versión de esta hagiografía que transmite la compilación de Bernardo de Brihuega.

La *Vida de Juan el Limosnero* en el *Liber illustrium personarum* de Juan Gil de Zamora

El franciscano Juan Gil de Zamora³⁶ incluye la vida de Juan el limosnero en su *Historia canonica ac civilis*, conocida también bajo el título *Liber illustrium personarum* (Díaz 1424), obra en la que, bajo el espíritu enciclopédico que marca a mayor parte de su producción, reunió de manera alfabética noticias biográficas de diversos personajes célebres. La *Historia canonica ac civilis*, al igual que la *Historia naturalis* (Díaz 1423), constituye una elaboración de su *Historia naturalis, canonica et civilis* o *Armarium scripturarum* (Díaz -), que responde a su interés por abordar temas más específicos. Así, en estas obras, compuestas con los mismos criterios compilatorios y organizadas de manera alfabética, muchos de sus contenidos suelen coincidir, hasta donde nos lo deja conocer la fragmentaria transmisión de todas ellas.

Dado que del *Armarium scripturarum* sólo se conservan los títulos de las letras C a D y X a Z y algunas entradas completas, pero ningún contenido correspondiente a la letra I, no podemos saber a ciencia cierta que contase con una entrada destinada a Juan el limosnero, aunque ello no parece improbable. En efecto, la reutilización de textos, que podían recibir un grado de reelaboración variable, es un fenómeno frecuente en el corpus de Juan Gil y ejemplo de ello lo constituye el caso de San Lorenzo, que como ha señalado Martín Iglesias, cuenta con tres versiones, la primera en el *Armarium scripturarum*, luego en la *Historia canonica ac civilis* y, finalmente en las *Legende sanctorum* (Díaz -)³⁷. En esta última, siguiendo el criterio de creciente especialización que se advierte en las obras del zamorano, contamos con un contenido estrictamente hagiográfico, que en gran parte estaba ya presente en las anteriores compilaciones, donde aparecía entremezclado con otras temáticas. Sin embargo, la materia que recogió en su *Historia canonica ac civilis* es objeto de una selección, tal como lo manifiesta explícitamente en el prólogo de las *Legende sanctorum*, en función de su objetivo de presentar de manera menos onerosa, en todos los sentidos de la palabra, esta

36 En lo que respecta a las obras de Juan Gil de Zamora a las que nos referimos aquí remitimos especialmente al estudio preliminar al legionario de Juan Gil de J. C. Martín Iglesias. Cf. J. C. Martín Iglesias y E. Otero Pereira, Juan Gil de Zamora, *Legende sanctorum et festiuitatum aliarum de quibus ecclesia sollempnizat*, Zamora (Instituto de Estudios Zamoranos "Florián de Ocampo").

37 J. C. Martín Iglesias, "Obras de Juan Gil de Zamora (OFM) en el manuscrito Salamanca, Biblioteca General Histórica de la Universidad, 2691", *Archivo Ibero-Americano* 82, n° 294 (2022), 130-131.

compilación destinada a satisfacer las necesidades de la predicación para sus compañeros de la Orden Franciscana³⁸.

Así, en concordancia con este público específico al cual dirige su obra, las *Legende sanctorum* no retoman todo el material hagiográfico incluido en la *Historia canonica ac civilis*, que cuenta con unas 72 entradas de santos apóstoles, mártires y confesores sólo para la letra I. En la compilación hagiográfica Juan Gil incorporó solamente 8 entradas, correspondientes a los dos Santiagos, los mártires inocentes, Juan Bautista y Juan Evangelista, Julián el hospitalario, Julián de Le Mans y Juliano y Basilisa, dejando de lado una cantidad de santos, entre ellos, Juan el limosnero.

En gran parte inédita, la *Historia canonica ac civilis* o *Liber illustrium personarum*, se conserva parcialmente a través de cuatro manuscritos: El Burgo de Osma, Archivo Capitular, ms. 18 (s. XV); Salamanca, Biblioteca General Histórica de la Universidad, ms. 2319 (s. XVII); Salamanca, Biblioteca General Histórica de la Universidad, ms. 2691 (s. XVII) y Madrid, Biblioteca Nacional, ms. 2763 (s. XVIII). De estos manuscritos, sólo el de El Burgo de Osma contiene de manera casi íntegra la letra I de esa compilación de Juan Gil, ya que los demás transmiten solamente algunos extractos³⁹.

El texto dedicado a san Juan el limosnero se encuentra únicamente en el manuscrito de El Burgo de Osma. Se trata de un códice, copiado en papel y datado en el siglo XV, que presenta el texto impaginado a dos columnas de 50 líneas. Ha sido copiado en letra gótica híbrida, empleando una textual de mayores dimensiones con iniciales filigranadas para las entradas. La presencia del escudo de Montoya en el recto del primer folio es señalada por Rojo Orcajo, pero no resulta visible en el microfilme, en el que tampoco llegan a verse los reclamos de los cuadernos⁴⁰. Más de una veintena de códices del Archivo Capitular de El Burgo de Osma pertenecieron a Pedro García de Montoya, que fue su obispo entre

38 “[...] *legendas eorum, iuxta uotum et desiderium plurimorum, in libris nostris de Ystoria canonica et ciuili prolixè tradidi, eo quod eisdem utilius esse credidi. Nunc autem, quia fratres nostri patris sancti Francisci emuli, tenues paupertate, gaudent breuitate, maxime quia, cum ad predicandum exeant, tantum honus librorum secum defferre non possunt, idcirco, ipsis instantibus et supplicantibus, ex multis pauca excepsi, que in hoc libro breui calamo et atramento fluido exarauì [...]*”. J. C. Martín Iglesias (ed.), *op. cit.*, 132.

39 Para un análisis detallado de los contenidos de los manuscritos, véase J. C. Martín Iglesias (ed.), *op. cit.*, 81-84 (ms. El Burgo de Osma, Archivo Capitular, 18); 85-108 (ms. Madrid, Biblioteca Nacional de España, 2763); 117-119 (ms. Salamanca, Biblioteca General Histórica de la Universidad, 2319); 119-122 (ms. Salamanca, Biblioteca General Histórica de la Universidad, 2691).

40 T. Rojo Orcajo, “Catálogo descriptivo de los códices que se conservan en la Santa Iglesia Catedral de Burgo de Osma”, *Boletín de la Real Academia de la Historia* 94 (1929), 731-732.

1454 y 1474⁴¹. Aunque carece de las notas que aparecen en varios de los manuscritos del obispo, por sus características, el manuscrito 18 pudo también haber sido producido en el *scriptorium* capitular de Osma, del que se conservan varios ejemplares copiados por García de San Esteban de Gormaz, o al menos copiado a sus instancias⁴².

En el siguiente cuadro podemos ver las correspondencias entre el texto de Juan Gil de Zamora y la traducción de Anastasio de acuerdo con la edición que se encuentra en la *Patrologia Latina*.

<i>Iohannis Aegidii Zamorensis legenda beati Iohannis Eleemosynarii libro Illustrium personarum compilata</i> (Díaz 1424) ⁴³	<i>Vita sancti Iohannis Eleemosynarii ep. Alexandrini, auctore Leontio ep. Neapoleos Cypri interprete Anastasio Bibliothecario</i> (BHL 4388 ⁴⁴)
6-11	VII
12-16	II
17-67	XXI
68-110	XLI
111-125	IX
121-125	XIV
126-136	XV
137-144	XVIII
145-160	XX
161-168	XXII
169-175	XXXVI
176-178	XLIX
179-181	L
182-199	LI

Como se puede apreciar, la versión de la vida de Juan el limosnero que se halla en el *Liber illustrium personarum* no transmite de manera completa la hagiografía de Anastasio sino una abreviación. Su cotejo con las versiones que

41 Según el estudio de Rojo Orcajo éstos son los códices 2 A, 2 B, 4 B, 18, 20, 22, 28, 30, 49, 52, 63, 67, 96, 96 B, 97, 99, 102, 128, 129, 145 G, 149, 150, 154, 156, 162, 164, 168 y 169. *Ibidem*.

42 En este caso, la comparación de las graffas con las de los manuscritos suscritos por García, capellán y copista del obispo Montoya, sugiere que no ha sido el autor de la copia. Para un estudio de los manuscritos iluminados y el *scriptorium* de El Burgo de Osma bajo el obispado de Montoya, *vide* F. Villaseñor Sebastián, *El libro iluminado en Castilla durante la segunda mitad del siglo XV*, Segovia (Instituto Castellano Leones de la Lengua), 2009, 155-163.

43 Los números corresponden a las líneas de la presente edición.

44 Se indican los números de los capítulos según la edición de la traducción de Anastasio de la vida de Juan el limosnero de la *Patrologia latina* de Migne (*PL* 73. 337-391).

encontramos con otras compilaciones demuestra que el texto de Juan Gil dimana directamente de la *abbreviatio* hagiográfica de Jacobo de Vorágine (*BHL* 9035). La *Legenda aurea* es, por cierto, una fuente a la que el zamorano acudió con frecuencia tanto en el *Liber illustrium personarum* como en las *Legende sanctorum* y el *Liber Ihesu et Marie*, por ejemplo.

Como es frecuente en este tipo de composiciones, Jacobo de Vorágine revisó y modificó su compilación –cuya primera redacción data de 1260– hasta el momento de su muerte en 1298. La compleja tradición textual de la obra del dominico no nos ha permitido arribar a conclusiones seguras respecto de la versión consultada por Juan Gil. En él encontramos lecturas propias de la primera redacción como por ejemplo: “*Quem super stateram ponentes, equalitas facta est*”, coincidente con el manuscrito Padova, Biblioteca Universitaria, 1229 (V), representante de la primera redacción de la *Legenda aurea*, en la que Jacobo de Varazze reformulaba “*Et mittentibus eis siliginem, aequalitas facta est*” de la traducción de Anastasio. Se lee, en cambio, en los testimonios de la segunda redacción de la *Legenda aurea*: “*Quem dum super stateram ponerent, equalitas, ut sibi uidebatur, facta est*”⁴⁵. En otras ocasiones, en cambio, las lecciones que presenta el texto de Juan Gil se acercan a la segunda redacción de la obra del dominico. Valga por caso la inclusión de *pro certo* en el capítulo sobre la monja secuestrada, lectura atestiguada en el manuscrito Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. 485 (Re) pero no en la primera redacción⁴⁶. Por consiguiente, Juan Gil debió acudir, con probabilidad, a un manuscrito contaminado de la *Legenda aurea*, con lecciones provenientes de sus diversos estadios redaccionales.

Las variantes imputables al propio Juan Gil son escasas. Como es habitual, encabeza el texto dedicado a este santo señalando el orden de asuntos que tratará:

Iohannis cognomento patriarche helemosinarii deuotam historiam describentes primo agemus de facta sibi reuelatione et Misericordie apparitione, secundo de sana ipsius instrucionem ad misericordie prouocationem, tertio de ipsius sancta conuersatione et pia ad pauperes compassionem, quarto de felici eiusdem consumatione.

Estas partes, que no constituyen propiamente capítulos sino en una amalgama de éstos, se reflejan en el manuscrito mediante la introducción de apartados para

45 Cf. G. P. Maggioni (ed.), *Legenda aurea. Millennio medievale*, Firenze (SISMEL, Edizioni del Galluzzo), vol. 1, 1998, 189.

46 G. P. Maggioni (ed.), Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, Firenze (SISMEL, Edizioni del Galluzzo), Milano (Biblioteca Ambrosiana), vol. 1, 2007, XXI y ss.; G. P. Maggioni, “La littérature apocryphe dans la Légende dorée et dans ses sources immédiates. Interprétation d’une chaîne de transmission culturelle”, *Apocrypha*, 2008, 19, 173.

cuya primera palabra se emplea otro tipo de letra de mayores proporciones a la del resto de la copia (*Iohannes cognominatus*, f. 130va; *Iohannes igitur dictus*, f. 130vb; *Monachus quidam*, f. 131rb y *Iohannes helemosinarius*, f. 132rb). Se distancia del texto de Jacobo de Varazze en lo que respecta a la distribución de tres porciones del texto correspondientes a los capítulos XLI, XLVI y I de la traducción de la hagiografía hecha por Anastasio, que en la compilación del dominico se sitúan, en ese mismo orden, pero antes del relato de sucesos relativos a la muerte del patriarca (capítulo XLIX y siguientes). En el *Liber illustrium personarum*, en cambio, éstas se hallan a continuación de la historia de Pedro el aduanero (capítulo XXI). La divergencia en la ordenación de esas partes podría tener origen en el modelo de la *Legenda aurea* al que tuvo acceso Juan Gil, ya que un cambio deliberado no parece justificarse por la división temática que se establece al comienzo del texto. Sí pueden atribuirse a Juan Gil al añadido del nombre del santo en varias partes del texto, en las que, a pesar de que queda claro por el contexto que es el sujeto de las acciones, ello se explicita al comienzo de la frase⁴⁷.

Criterios de edición y traducción

Como hemos señalado, el texto dedicado a Juan el Limosnero sólo se conserva a través del manuscrito de El Burgo de Osma, Archivo Capitular, 18, ff. 130va-132va. En nuestra edición no efectuamos una división en capítulos sino que simplemente hacemos uso de puntos y apartes para segmentar el texto.

Hemos procurado mantener la ortografía que exhibe el códice, salvo en aquellos casos que podía surgir alguna confusión. Cuando lo consideramos necesario para la comprensión del texto, hemos subsanado ciertas lecturas con enmiendas tomadas de la fuente empleada por Juan Gil, que quedan consignadas en el aparato crítico. En los demás casos, hemos optado por mantener las lecciones del manuscrito, aunque éstas se apartasen de las que están atestiguadas en la tradición textual de la *Legenda aurea* según la edición de G. P. Maggioni.

Con respecto a la traducción, obsérvese solamente el uso de corchetes angulares en algunas palabras que añadimos a fin de mejorar la comprensión del texto.

⁴⁷ Se indican los números de línea de nuestra edición: *Iohannes igitur dictus helemosinarius* (17), *beatus Iohannes* (161 y 169) y *Iohannes helemosinarius* (176).

¹Incipit legenda beati Iohannis helemosinarii. ²Iohannis cognomento patriarche helemosinarii deuotam historiam describentes, primo agemus de facta sibi reuelatione et Misericordie apparitione, secundo de sana ipsius instrutione ad misericordie prouocationem, tertio de ipsius sancta conuersatione et pia ad pauperes compassionem, quarto de felici eiusdem consumatione.

³Iohannes cognominatus helemosinarius patriarcha Alexandrinus, quadam nocte in oratione persistens, uidit quandam puellam pulcherrimam sibi assistentem et coronam oliuarum in capite baiulantem. ⁴Quam ille uidens, stupefactus, que esset inquisiuit. ⁵Et illa: ⁶«Ego sum Misericordia, que Dei Filium de celo adduxi. ⁷Me sponsam accipe et bene tibi erit». ⁸Intelligens ergo per oliuam misericordiam designari, ab illo die factus est sic misericors ut *heleimon*, id est helemosinarius, uocaretur.

⁹Pauperes autem semper suos dominos appellabat et inde hospitalarii habent ut pauperes uocent suos dominos. ¹⁰Omnes igitur suos famulos conuocauit eisque dixit: «¹¹Euntes per totam ciuitatem, conscribite michi | usque ad minimum dominos meos». ¹²Illis uero non intelligentibus dixit: «¹³Quos uos egenos et mendicos uocatis, istos ego dominos et auxiliares predico. ¹⁴Isti enim uere auxiliari nobis et celeste regnum donare poterunt».

¹⁵Iohannes igitur dictus helemosinarius, uolens homines ad helemosinam inuitare, narrare consueuerat quod pauperibus semel se ad solem calefacientibus ceperunt inuicem de helemosinatoribus conferre et bonos conlaudare et malos uituperare. ¹⁶Erat autem quidam thelonarius nomine Petrus, diues ualde et prepotens, sed nimis pauperibus inmisericors, quia ad domum suam accedentes cum indignatione nimia reppellebat. ¹⁷Cum ergo nullus illorum inuentus fuisset qui in domo sua helemosinam recepisset, unus illorum dixit: ¹⁸«Quid uultis michi dare si ego hodie ab eo helemosinam accipiam?» ¹⁹Et facientibus cum eo pactum, ad domum eius uenit et helemosinam postulauit. ²⁰At ille domum reuertens et pauperem pre foribus uidens, cum mancipium eius panes siliginis in domum deferret, ille lapidem non inueniens, panem unum siliginis arripuit et cum furore inde eum percussit. ²¹Quem protinus arripiens, pauper ad socios rediit et quod de manu eius elemosinam accepit indicauit. ²²Post dies duos infirmatus ad mortem, uidit se ante iudicium stare et Mauros quosdam super stateram eius mala appendere. ²³Ex altera autem parte statere quidam dealbati tristes stabant, eo quod nichil quod ibi apponerent inuenire ualebant. ²⁴Tunc unus eorum dixit: ²⁵«Vere nichil habemus, nisi unum panem siliginis, quem ante duos dies Christo dedit coactus». ²⁶Quem dum super stateram ponerent, equalitas facta est. ²⁷«Adaage ad

siliginem hanc, alioquin te Mauri apprehendent». ²⁸Euigilans autem et liberatus dicebat: ²⁹«Pape, si una siligo quam pre furore iactaui ita profuit, quanto magis omnia sua indigentibus elargiri!» ³⁰Quadam igitur die cum optimis uestimentis indutus per uiam pergeret, quidam naufragus ab eo tegumentum aliquod postulabat. ³¹Continuo ille precioso uestimento se expoliauit et illi dedit. ³²Quod ille accipiens statim uendidit. ³³Cum autem thelonarius rediret et uestimentum suspensum uideret, contristatus est ualde, adeo ut nec cibum sumere uellet dicens quoniam: ³⁴«Non fui dignus ut mei memoriam haberet egenus». ³⁵Et ecce, dum dormiret, uidit quendam super solem fulgentem, super caput crucem ferentem et habentem indutum uestimentum, quod dederat egeno, et dicentem sibi: ³⁶«Quid ploras, Petre?» ³⁷Qui cum causam sue tristicie sibi dixisset, ille ait: ³⁸«Cognoscis hoc?» ³⁹Et ille: ⁴⁰«Etiam, Domine». ⁴¹Et Dominus ad eum: ⁴²«Illo ego uestior, ex quo michi dedisti et gratias ago bone uoluntati tue, quoniam frigore affligebar et cooperuisti me». ⁴³In se ergo reuersus, cepit egenos beatificare ac dicere: ⁴⁴«Viuit Dominus, non moriar, donec fiam unus ex eis». ⁴⁵Datis ergo pauperibus omnia que habebat, acersito notario suo, dixit ei: ⁴⁶«Secretum uolo tibi comittere, quod si propalaueris aut si me non audieris, barbaris uendam te». ⁴⁷Dansque ei decem libras auri, dixit ei: ⁴⁸«Vade in sanctam ciuitatem et merces tibi eme et me alicui christiano uende et precium pauperibus tribue». ⁴⁹Illo autem recusante, dixit ei: ⁵⁰«Si me non audieris, te uendam barbaris». ⁵¹Ducens ergo eum, ut dixerat, cuidam argentario uestibus sordidis indutum, tanquam seruum suum, uendidit et, triginta numismata inde accipiens, pauperibus erogauit. ⁵²Petrus ergo omnia officia uilia faciebat, ita quod ab omnibus contempnebatur et ab aliis seruis frequenter percutiebatur et iam amens appellabatur. ⁵³Dominus autem frequenter sibi apparebat et uestimenta et numismata ipsum ostendens consolabatur. ⁵⁴Verum imperatore et uniuersis de amisione tanti uiri dolentibus, quidam uicini eius a Constantinopoli ad uisitanda loca sancta uenerunt et, a domino ipsius inuitati, cum pranderent, sibi in aure ad inuicem dicebant: ⁵⁵«Quam similis est puer iste domino Petro thelonario!» ⁵⁶Et, curiose respicientibus, unus dixit: ⁵⁷«Vere dominus Petrus est!» ⁵⁸Surgam et tenebo eum». ⁵⁹Quod ille audiens latenter fugit. ⁶⁰Erat autem ostiarius surdus et mutus qui per signum ostium aperiebat. ⁶¹Cui Petrus ut sibi aperiret non signis, set | uerbis imperauit. ⁶²Et ille, continuo audiens et loquellam recipiens sibique respondens, ei aperuit et, domum regrediens, cunctis de eius loquella mirantibus, dixit: ⁶³«Ille, qui coquinam faciebat, exiit et fugit, sed uidete ne seruus Dei sit. ⁶⁴Cum enim michi dixit “Tibi dico aperi”, mox ex ore eius flamma exiit, que linguam et aures meas tetigit, et continuo auditum et loquellam recepi». ⁶⁵Et exilientes uniuersi et concurrentes

post eum ipsum amplius inuenire non potuerunt. ⁶⁶Tunc omnes de domo illa penitentiam egerunt, eo quod talem uirum sic uiliter tractauerant.

⁶⁷Cum semel populus, lecto euangelio, ecclesiam exiret et foris occiosis uerbis uacaret, quadam uice post euangelium patriarcha cum eis exiit et in medio eorum sedere cepit. ⁶⁸Omnibus uero de hoc mirantibus, dixit ad eos: ⁶⁹«Fili, ubi oues, ibi pastor. ⁷⁰Aut intrate et ingrediar, aut manete hic et ego pariter manebo». ⁷¹Semel igitur et bis hoc fecit et sic populum stare in ecclesia erudiuit.

⁷²Cum quidam iuuenis sanctimoniam quandam rapuisset et clerici talem iuuenem coram beato Iohanne exproberent et ipsum excommunicandum esse dicerent utpote quia duas animas perdiderat suam et illius, compescuit eos sanctus Iohannes dicens: ⁷³«Non sic, filii, non sic. ⁷⁴Ostendo uobis quia et uos duo peccata comittitis: primo contra preceptum Domini facitis, qui ait *Nolite iudicare et non iudicabimini*», secundo quia nescitis pro certo si usque hodie peccent et se non peniteant».

⁷⁵Frequenter autem beato Iohanne existente in oratione et in extasi mentis posito, talibus uerbis cum Deo disputare auditus est: ⁷⁶«Sic, bone Ihesu, ego dispergendo et tu ministrando, uideamus quis uincat».

⁷⁷Monachus quidam nomine Vitalius sanctum Iohannem temptare uolens, si posset sibi uerbis suaderi et ad scandalum facile inclinari, ingrediens ciuitatem omnes publicas meretrices conscripsit. ⁷⁸Intrabat ergo ad illas per ordinem, dicens cuilibet: ⁷⁹«Da michi noctem istam et noli fornicari». ⁸⁰Ipsa, domum eius intrans, in angulo flexis genibus in oratione tota nocte stabat et pro illa orabat et postea mane exibat, precipiens cuilibet ne alicui reuelaret. ⁸¹Vna autem uitam eius manifestauit, que statim, orante sene, a demone uexari cepit. ⁸²Cui omnes dicebant: ⁸³«Redidit tibi Deus quod merebaris, quoniam mentita es. ⁸⁴Vt fornicetur enim ingreditur pessimus iste et non propter aliud». ⁸⁵Vespere autem facto dicebat predictus Vitalius cunctis audientibus: ⁸⁶«Volo ire, quia talis domina expectat me». ⁸⁷Multis uero illum criminantibus respondebat: ⁸⁸«Nunquid non ego habeo corpus ut omnes? ⁸⁹Aut monachis solum iratus est Deus? ⁹⁰Vere et ipsi homines sunt ut ceteri». ⁹¹Dicebant autem quidam: ⁹²«Accipe tibi mulierem quandam, abba, et muta habitum et non scandalizes alios». ⁹³Ille autem fingens se iratum dicebat: ⁹⁴«Vere non audiam uos. ⁹⁵Ite a me! ⁹⁶Qui uult scandalizari, scandalizetur et det de fronte in parietem. ⁹⁷Numquid iudices constituti estis super me a Deo? ⁹⁸Ite et de uobis curam habete. ⁹⁹Vos pro me non reddetis rationem». ¹⁰⁰Hoc autem cum clamore dicebat. ¹⁰¹Cumque ad beatum Iohannem querimonia

defferretur, Deus cor eius induravit ne hiis fidem adhiberet. ¹⁰²Deprecabatur autem Deum ut post mortem suam opus suum alicui reuelaret ut non imputaretur in peccatum his, qui in eum scandalizabantur. ¹⁰³Multas igitur de predictis mulieribus ad conuersionem perduxit et in monasterio plurimas collocavit. ¹⁰⁴Quodam mane, dum ab una illarum egrederetur, obuiauit ei quidam ingrediens ad fornicandum cum ea dansque ei alapam dixit: ¹⁰⁵«Vsque quo, pessime, non emendas te ab hiis tuis immundiciis?» ¹⁰⁶Et ille: ¹⁰⁷«Crede michi, accipies a me alapam talem ut tota Alexandria congregetur». ¹⁰⁸Et ecce post modicum diabolus in specie mauri sibi alapam dedit dicens: ¹⁰⁹«Hec est alapa quam mittit tibi abbas Vitalius». ¹¹⁰Et statim a demone uexatur ita quod ad uoces eius omnes currebant, sed tamen penitens per eius orationem liberatus est. ¹¹¹Vir autem Dei morti appropinquans hanc scripturam reliquit: ¹¹²*Nolite ante tempus iudicare.* ¹¹³Mulieribus autem confitentibus que faciebat, omnes glorificabant Deum et precipue beatus Iohannes dicens quoniam: ¹¹⁴«Alapam quam ille accepit, accepissem et ego».

¹¹⁵Quidam pauper in habitu peregrini ad Iohannem uenit et ab eo helemosinam postulavit. ¹¹⁶At ille, uocato dispensatore, dixit: ¹¹⁷«Da ei sex numismata». ¹¹⁸Quod ille accipiens et abiens habitum mutauit et, iterum ad patriarcham rediens, ab eo helemosinam postulavit. ¹¹⁹Ille autem, dispensatore uocato, dixit: ¹²⁰«Da ei sex aureos». ¹²¹Quos cum sibi dedisset et ille abisset, dixit ei dispensator: ¹²²«Per orationes tuas, pater, iste, mutato habitu, bis accepit». ¹²³Beatus autem Iohannes quasi hec se nescire dissimulauit. ¹²⁴Iterum ille, tertio habitum mutans, ad beatum Iohannem uenit et helemosinam postulavit. ¹²⁵Tunc dispensator beatum Iohannem tetigit inuens quod ille esset. ¹²⁶Cui beatus Iohannes respondit: ¹²⁷«Vade et da ei duodecim numismata, ne forte sit Dominus meus Ihesus Christus, qui temptare me uelit utrum plus poterit hic accipere quam ego dare».

¹²⁸Quadam uice cum patricius quandam peccuniam ecclesie in mercationibus ponere uellet et patriarcha nullatenus consentiret, sed pauperibus eam dispensare uellet, ambo plurimum contententes, irati ab inuicem discesserunt. ¹²⁹Adueniente hora undecima, mandat patriarcha per archipresbiterum patricio dicens: ¹³⁰«Domine, sol ad occasum est». ¹³¹Quod ille audiens, lacrimis infusus, ad eum uenit et ueniam postulauit.

¹³²Cum quidam suus nepos a quodam tabernario grauem iniuriam audiuisset et, ex hoc patriarche lamentabiliter conquerens, nullatenus consolari posset, patriarcha respondit: ¹³³«Et omnino ausus est aliquis tibi contradicere et os suum

contra te aperire? ¹³⁴Crede, fili, mee paternitati quoniam faciam in eo hodie talem rem, ut tota Alexandria miretur». ¹³⁵Quod ille audiens consolationem recepit, putans quod eum faceret grauius uerberari. ¹³⁶Videns Iohannes quod consolationem recepisset, pectus eius obsculatus est dicens: ¹³⁷«Fili, si uere nepos humilitatis mee existis, impetra te et flagellari et conuicia pati ab omnibus. ¹³⁸Vera enim cognatio non ex carne et sanguine, sed ex uirtute mentis agnoscitur». ¹³⁹Confestim igitur pro homine illo misit et ab omni pensione et tributo liberum eum fecit. ¹⁴⁰Et omnes audientes mirati sunt et intellexerunt hoc esse quod dixerat: ¹⁴¹«Faciam in eum talem rem ut tota Alexandria miretur».

¹⁴²Audiens patriarcha consuetudinem esse quod mox ut imperator | coronatus est, confestim monumentorum hedificatores sumunt quatuor uel quinque minutias marmorum pusillas diuersi coloris et, ingredientes ad imperatorem, dicunt: ¹⁴³«De quali marmore uel metallo iubet imperium tuum sibi fieri monumentum?» ¹⁴⁴Imitatus hoc monumentum sibi fieri precipit, sed tamen usque ad obitum suum illud imperfectum manere fecit ordinauitque alios qui ad eum, cum in celebri festiuitate cum clero exissent, accederent sibique dicerent: ¹⁴⁵«Domine, monumentum tuum imperfectum est, precipe ut consumetur eo quod nescis qua hora fur ueniat».

¹⁴⁶Diues quidam, cum uidisset beatum Iohannem in stratu uiles pannos habere, eo quod ceteros pauperibus erogasset, quodam ualde preciosum coopertorium emit et beatum Iohannem tradidit. ¹⁴⁷Qui cum illud nocte super se haberet, tota nocte dormire non potuit cogitans quia trecenti domini sui de tanto pretio cooperi possunt. ¹⁴⁸Tota insuper nocte lamentabatur et dicebat: ¹⁴⁹«Quanti incenati, quanti in foro pluuiis madefacti, quanti pre frigore dentibus stridentes hodie dormierunt! ¹⁵⁰Tu uero, grandes pisces deuorans, in talamo requiescens cum omnibus malis tuis insuper te, coopertorio treginta sex numismatum calefacis. ¹⁵¹Humilis Iohannes alia uice hoc non uestietur». ¹⁵²Statim, facto mane, illud uendi fecit et pretium pauperibus erogari. ¹⁵³Quod audiens ille diues coopertorium secundo emit et beato Iohanni tradidit rogans ut ipsum de cetero non uenderet, sed super se ipsum teneret. ¹⁵⁴At ille, illud accipiens, iussit iterum uendi et dominis suis pretium erogari. ¹⁵⁵Quod ille diues audiens iterum abiit et ipsum reddemit ac beato Iohanni detulit eique gratulabundus dixit: ¹⁵⁶«Videbimus quis deficiet aut tu uendendo aut ego redimendo». ¹⁵⁷Et sic suauiter quasi diuitem uindemiabat dicens quod possit aliquis intentione dandi pauperibus diuites totaliter expoliare nec peccet. ¹⁵⁸Duo enim lucratur talis: unum, quia animas illorum saluat; alterum, quoniam ex hoc ipse mercedem non modicam habet.

¹⁵⁹Volens beatus Iohannes | homines ad helemosinam prouocare, narrare consuevit de sancto Serapione quod, cum amictum suum tribuisset et alteri obuians, qui frigus patiebatur, tunicam similiter tribuisset et, euangelium tenens, nudus sederet, interrogauit eum quidam dicens: ¹⁶⁰«Abba, quis te spoliauit?» ¹⁶¹Et demonstrans euangelium: ¹⁶²«Iste me spoliauit.» ¹⁶³Alias autem, alium pauperem uidens, euangelium ipsum uendidit et pauperi pretium dedit. ¹⁶⁴Qui cum interrogaretur ubi ipsum euangelium haberet respondit: ¹⁶⁵«Euangelium precipit dicens *uade et uende omnia que habes et da pauperibus*. ¹⁶⁶Et Christum ego habebam et se uendidi ut mandabat».

¹⁶⁷Cum cuidam helemosinam petenti dari precipisset beatus Iohannes quinque numos, ille, indignatus, cum maiorem sibi elemosinam non fecisset, continuo ad contumelias ipsius prorupit ac in eius faciem conuiciari cepit. ¹⁶⁸Quod eius famuli audientes in eum uoluerunt irruere ac ipsum grauiter cedere. ¹⁷⁰Quod beatus Iohannes omnino prohibuit dicens: ¹⁶⁹«Sinite, fratres, sinite ut michi maledicat. ¹⁷¹Ecce enim habeo sexaginta annos blasphemans per opera mea Christum et unum conuicium non portabo ab isto?» ¹⁷²Iussitque saculum afferri et coram ipso apponi, ut inde tolleret quantum uellet .

¹⁷³Iohannes helemosinarius, cum febre correptus se morti aprompinquare cerneret, dixit: ¹⁷⁴«Gratias tibi ago, Deus, quoniam exaudisti miseriam meam rogantem bonitatem tuam, ne inueniretur morienti michi nisi unum tremisse. ¹⁷⁵Hoc igitur pauperibus dari iubeo».

¹⁷⁶Positum est igitur uenerabile corpus eius in sepulcro, ubi corpora duorum episcoporum fuerant tumulata, et corpora illa mirabiliter sancto Iohanni cesserunt et locum medium uacuum dimiserunt.

¹⁷⁷Ante autem paucos dies quam moreretur, cum quedam mulier quodam flagitiosissimum peccatum comisisset et nulli unquam confiteri auderet, dixit ei sanctus Iohannes ut saltem illud scriberet, eo quod scribere sciebat, et sigillatum ei aferret et ipse pro ea oraret. ¹⁷⁸Cui illa assensit et, peccatum scribens, sigillauit et beato Iohanne tradidit. ¹⁷⁹Et post paucos dies beatus Iohannes infirmatus in Deo requieuit. ¹⁸⁰Illa, ut audiuit illum defunctum, se uituperatam et confusam putauit, credens quod scriptum alicui dimisisset et ad manus alicuius deuenisset. ¹⁸¹Ad tumulum igitur sancti Iohannis accessit et ibi uberrime flens clamabat dicens: ¹⁸²«Heu, heu! Putans confusionem uitare, confusio omnibus facta sum!» ¹⁸³Cumque amarissime fleret et beatum Iohannem rogaret ut sibi ostenderet ubinam scriptum suum dimisisset, ecce beatus Iohannis in habitu pontificali de

tumulo processit, duobus episcopis, qui secum quiescebant, hinc inde uallatus, dixitque mulieri: ¹⁸⁴«Cur nos tantum infestas et me et sanctos istos, qui mecum sunt, quiescere non permittis? ¹⁸⁵Ecce stolle nostre lacrimis tuis omnes madefacte sunt». ¹⁸⁶Porrexitque sibi scriptum sigillatum suum, ut prius fuerat, dicens ei: ¹⁸⁷«Vide sigillum hoc et aperi scriptum tuum et lege». ¹⁸⁸Quod illa aperiens peccatum suum omnino delectum inuenit et ibi taliter scriptum reperit: ¹⁸⁹«Propter Iohannem seruum meum delectum est peccatum». ¹⁹⁰Sicque illa immenssas Deo gratias et beatus Iohannes cum aliis duobus episcopis in monumentum rediit ad laudem et gloriam almiflui Ihesu Christi, cui est honor et gloria per secula infinita. ¹⁹¹Amen.

Fontes Sacrae Scripturae

73 Nolite – iudicabimini] Lc. 6, 37 || **111** Nolite – iudicare] I Cor. 4, 5 || **143** nescis – ueniat] *cf.* Mt. 24, 43 || **162** uade – pauperibus] Mt. 19, 21

Apparatus criticus

3 baiulantem] *cum fonte scripsi*, baiulante *B* || **4** uidens] *cum fonte scripsi*, u. et *B* || **8** ut] *cum fonte scripsi*, et *B* || **11** minimum] unum *fons* || **13** istos – predico] *in mg. B²* || **14** auxiliari] *cum fonte scripsi*, auxiliarii *B* || poterunt] *cum fonte scripsi*, potuerunt *B* || **16** nimia] *cum fonte scripsi*, nimiam *B* || **21** protinus] protinuis *B* || arripiens] accipiens *fons* || ad – accepit] *cum fonte scripsi*, *om. B* || **22** stateram] *cum fonte scripsi*, statera *B* || mala] *cum fonte scripsi*, *om. B* || **23** statere] *cum fonte scripsi*, stare *B* || quod] *cum fonte scripsi*, que *B* || **31** nichil] n. eorum *B* || **26** dum] *cum fonte scripsi*, *om. B* || ponent] *cum fonte scripsi*, ponentes *B* || **29** Pape] *cum fonte scripsi*, pauperi *B* || **30** indutus] *cum fonte scripsi*, inductus *B* || **33** rediret] reddiret *B* || **35** indutum] inductum *B* || **41** ad eum] *in mg. B²* || **45** omnia] *cum fonte scripsi*, omnibus *B* || **46** propalaueris] *cum fonte scripsi*, aprobaueris *B* || **47** ei] *s.l. B²* || **48** sanctam] *cum fonte scripsi*, secundam *B* || **51** indutum] inductum *B* || **54** pranderent] planderent *ms.* || **58** et] *cum fonte scripsi*, *om. B* || **60** ostiarius] hostiarius *B* || ostium] hostium *B* || **62** regrediens] *cum fonte scripsi*, reddiens *B* || **71** bis] uis et *B* || **77** si] *cum fonte scripsi*, ut *B* || posset] *cum fonte scripsi*, possit *B* || **78** intrabat] *cum fonte scripsi*, intrabit *B* || **80** angulo] angelo *B* || reuelaret] *cum fonte scripsi*, reuelarent *B* || **85** Vitalius] *cum fonte scripsi*, Victalibus *B* || **86** expectat] *cum fonte scripsi*, spectat *B* || **101** querimonia] *cum fonte scripsi*, querimoniam *B* || **102** in] *cum fonte scripsi*, *om. B* || **105** emendas] *cum fonte scripsi*,

emandas *B* || inmundiciis] *cum fonte scripsi*, mundiciis *B* || **109** Vitalius] *cum fonte scripsi*, Victalius *B* || **110** tamen penitens] *cum fonte scripsi*, *tr. B* || per] *pro B* || est] *cum fonte scripsi*, *om. B* || **118** et] *cum fonte scripsi*, etiam *B* || rediens] *cum fonte scripsi*, *om. B* || **119** dixit] *cum fonte scripsi*, *om. B* || **121** abisset] *a. m in abiit corr. ut uid.* || **122** habitu] *cum fonte scripsi*, habitu et *B* || **124** habitum] *cum fonte scripsi*, habitu *B* || **125** inuens] *B² inuiens B¹ innuens fons* || **127** duodecim] *xii^m in mg. B²* || **128** uellet] *cum fonte scripsi*, uellit *B* || irati] *cum fonte scripsi*, ita *B* || **129** adueniente] *aduenienti B* || **137** impetra te] *cum fonte scripsi*, imperate *B* || **142** minutias] *cum fonte scripsi*, minutas *B* || **144** qui] *cum fonte scripsi*, que *B* || **146** stratu] *cum fonte scripsi*, statu *B* || **150** te] *s. l. add. B²* || **159** narrare] *cum fonte scripsi*, *om. B* || Serapione] *cum fonte scripsi*, sempiee *B* || amictum] *cum fonte scripsi*, amicum *B* || qui] *cum fonte scripsi*, que *B* || quidam] *cum fonte scripsi*, quedam *B* || **167** elemosinam] *cum fonte scripsi*, *om. B* || **173** correptus] *cum fonte scripsi*, correctus *B* || **174** miseriam] *cum fonte scripsi*, misericordiam *B* || **177** peccatum] *cum fonte scripsi*, *om. B* || sigillatum] *cum fonte scripsi*, sigillatim *B* || **178** scripbens] *scripbemns exp. B²* || **180** ut] *aut exp. B²* || **189** delectum] *cum fonte scripsi*, dilectum *B*

¹Comienza la leyenda de san Juan el limosnero. ²Al exponer la devota historia del patriarca Juan, de sobrenombre limosnero, en primer lugar trataremos acerca de la revelación que recibió y de la aparición de la Misericordia, en segundo lugar de su sabia enseñanza para despertar la misericordia, en tercer lugar de su santa conducta y su piadosa compasión hacia los pobres, en cuarto lugar de su feliz partida.

³Juan, patriarca de Alejandría, conocido por el sobrenombre de limosnero, cierta noche entregado a la oración vio una muchacha bellísima que se le apareció y que llevaba en la cabeza una corona de hojas de olivo. ⁴Al verla, extremadamente sorprendido, le preguntó quién era. ⁵Y ella <respondió>: ⁶«Soy la Misericordia, que hice descender al Hijo de Dios de los cielos. ⁷Tómame por esposa y te irá bien». ⁸Al comprender, pues, que por medio de las hojas de olivo representaba la misericordia, desde aquel día se volvió misericorde, de modo que lo denominaron *heleimon*, es decir, ‘limosnero’. ⁹Siempre llamaba sus señores a los pobres y de ahí que los de la orden hospitalaria tienen por costumbre denominar a los pobres sus señores. ¹⁰Entonces hizo reunir a todos sus servidores y les dijo: ¹¹«Recorriendo toda la ciudad, inscribidme mis señores hasta el más pequeño». ¹²Pero como en verdad ellos no entendían, les dijo: ¹³«A los que vosotros llamáis pobres y medigos, a éstos yo los proclamo señores y auxiliares. ¹⁴Pues éstos verdaderamente podrán socorrernos y darnos el reino de los cielos».

¹⁵Entonces Juan, llamado el limosnero, deseando atraer a los hombres a la limosna, solía relatar que una vez, mientras unos pobres se calentaban al sol, comenzaron a conversar acerca de los limosneros y a alabar a los buenos y a criticar a los malos. ¹⁶Y había cierto aduanero de nombre Pedro, muy rico y poderoso, pero excesivamente inmisericorde con los pobres, ya que a los que se acercaban a su casa los echaba con mucho enojo. ¹⁷No habiendo, pues, ninguno de ellos que hubiese recibido limosna en su casa, uno dijo: ¹⁸«¿Qué me queréis dar si el día de hoy llego a recibir una limosna de parte de él?». ¹⁹Y haciendo un pacto, se dirigió a su casa y le pidió limosna. ²⁰Pero [Pedro], al regresar a la casa y ver al pobre frente a la puerta, cuando su esclavo llevaba a la casa panes de trigo, como no encontraba una piedra, agarró un pan y a continuación lo golpeó con furia. ²¹El pobre, tomándolo inmediatamente, volvió con sus compañeros y expresó que había recibido la limosna de su mano. ²²Después de dos días, estando [Pedro] enfermo al borde de la muerte, se vio a sí mismo ante un tribunal y que unos moros pesaban sus malas acciones en una balanza. ²³Del otro lado de la balanza había unas personas vestidas de blanco que estaban tristes porque no

podían encontrar nada para pesar allí. ²⁴Entonces uno de ellos dijo: ²⁵«Verdaderamente no tenemos nada excepto un solo pan de trigo que dio a Cristo hace dos días contra su voluntad». ²⁶Al colocarlo sobre la balanza, ésta se equilibró. ²⁷«Suma algo más a este pan de trigo, o de lo contrario te llevarán los moros». ²⁸Despierto y aliviado decía: ²⁹«¡Vaya!, si un pan que arrojé por furia fue así de provechoso, cuánto más lo será entregar todas las posesiones a los que pasan necesidad». ³⁰Entonces, un día, cuando iba por la calle vestido con su mejor ropa, cierto náufrago le pedía algún abrigo. ³¹Al instante se quitó su lujosa ropa y se la dio. ³²Al recibirla éste la vendió enseguida. ³³Volviendo el aduanero y viendo la ropa colgada se afligió de tal modo que ni siquiera quería comer, diciendo: ³⁴«No fui digno de que un necesitado tuviese un recuerdo de mí». ³⁵Y he aquí que mientras dormía vio a alguien que brillaba más que el sol, que llevaba una cruz sobre la cabeza y tenía puesta la ropa que le había dado al necesitado y le decía: ³⁶«¿Por qué lloras, Pedro?» ³⁷Cuando le dijo la causa de su aflicción él dice: ³⁸«¿Reconoces esto?» ³⁹Y él: ⁴⁰«Así es, Señor». ⁴¹Y el Señor a él: ⁴²«Estoy vestido con aquello que me diste y agradezco tu buena voluntad, porque sufría a causa del frío y me abrigaste». ⁴³Al volver en sí comenzó a llamar dichosos a los necesitados y a decir: ⁴⁴«¡Vive Dios!, no moriré hasta que me haga uno de ellos». ⁴⁵Luego, pues, de darle todo lo que tenía a los pobres, tras hacer venir a su amanuense, le dijo: ⁴⁶«Quiero confiarte un secreto, que si lo llegas a divulgar o no me escuchas, te venderé a los bárbaros». ⁴⁷Y dándole diez libras de oro le dijo: ⁴⁸«Ve a la ciudad santa y cómprate algunas mercancías y véndeme a algún cristiano y entrega ese valor a los pobres». ⁴⁹Pero como él se negaba le dijo: ⁵⁰«Si no me escuchas, te venderé a los bárbaros». ⁵¹Llevándolo, pues, como había dicho, ante cierto cambista, vestido con ropa harapienta, lo vendió como si fuera su esclavo y las treinta monedas que había recibido por ello las entregó a los pobres. ⁵²Así pues, Pedro hacía las tareas más desagradables, tanto que era menospreciado por todos y los otros sirvientes lo golpeaban con frecuencia e incluso lo llamaban loco. ⁵³Pero el Señor se le aparecía con frecuencia y, mostrándole la ropa y las monedas, lo consolaba. ⁵⁴Pero condoliéndose el emperador y todos los demás por la pérdida de un hombre tan importante, unos vecinos suyos se dirigieron desde Constantinopla a visitar los Santos Lugares, e invitados por su propio señor, mientras tomaban el almuerzo, se decían unos a otros al oído: ⁵⁵«¡Qué parecido es este muchacho al señor Pedro el aduanero!» ⁵⁶Y volviéndose a mirarlo con curiosidad, uno de ellos dijo: ⁵⁷«Verdaderamente es el señor Pedro. ⁵⁸Me levantaré y lo atraparé». ⁵⁹Él, al escucharlo ocultamente, se escapó. ⁶⁰Y había un portero, sordo y mudo, que abría la puerta con una seña.

⁶¹Pedro le ordenó a éste que le abriera, no con señas sino con palabras. ⁶²Y él, oyéndolo al instante y recobrando el habla y respondiéndole, le abrió y regresando a la casa, a todos, maravillados de que pudiese hablar, les dijo: ⁶³«El que se encargaba de cocinar salió y se escapó, pero fijáos que no sea un siervo de Dios. ⁶⁴En efecto, cuando me dijo “te digo que me abras”, enseguida salió una llama de su boca que tocó mi lengua y oídos y al instante recobré el oído y el habla». ⁶⁵Y saliendo todo el mundo y yendo tras él, no pudieron encontrarlo. ⁶⁶Entonces todos los de aquella casa se arrepintieron puesto que habían maltratado con ese desprecio a semejante hombre.

⁶⁷Como una vez el pueblo tras la lectura del evangelio salía de la iglesia y se entretenía afuera con palabras ociosas, en una ocasión el patriarca salió junto con ellos después del Evangelio y comenzó a sentarse en medio de ellos. ⁶⁸Puesto que todos se asombraban de ello les dijo: ⁶⁹«Hijos, donde están las ovejas, allí el pastor. ⁷⁰O bien venís adentro y yo entro, o bien os quedáis aquí y yo me quedo de la misma manera». ⁷¹Entonces hizo esto una vez y luego otra y así le enseñó al pueblo a permanecer en la iglesia.

⁷²Cuando cierto joven había raptado a una monja y los clérigos reprobaban a ese joven frente al santo Juan y decían que debía ser excomulgado porque había echado a perder dos almas, la suya y la de ella, el santo Juan los contuvo diciendo: ⁷³«Así no, hijos, así no. ⁷⁴Os manifiesto que también vosotros cometéis dos pecados: en primer lugar, obráis contra el mandamiento del Señor que dice “no juzguéis y no seréis juzgados”; en segundo lugar, porque no sabéis con certeza si viven en pecado hoy en día y no se arrepienten».

⁷⁵Con frecuencia se oyó a san Juan, imbuído en la oración y sumido en éxtasis de la mente, debatiendo con Dios con estas palabras: ⁷⁶«Sí, buen Jesús, yo derrochando y tú otorgando, veamos quién vence».

⁷⁷Cierto monje de nombre Vitalio, deseando tentar a san Juan, por ver si éste podía ser convencido por él con habladurías y ser empujado con facilidad a la indignación, al llegar a la ciudad hizo un listado de todas las prostitutas públicas. ⁷⁸Se dirigió, pues, a cada una de ellas en orden diciéndole a la que fuese: ⁷⁹«Dame esta noche y no forniques.» ⁸⁰Entrando a la casa de ésta, él pasaba toda la noche de rodillas en un rincón y rezaba por ella y luego se iba por la mañana ordenándole que no se lo revelara a nadie. ⁸¹Pero una dio a conocer la vida de éste y al instante, a causa de la oración del anciano, comenzó a ser atormentada por un demonio. ⁸²Todos le decían: ⁸³«Dios te dió tu merecido porque mentiste. ⁸⁴Pues este

sinvergüenza viene aquí a fornicar y no por otro motivo». ⁸⁵Y por la tarde decía el ya mencionado Vitalio mientras todos escuchaban: ⁸⁶«Quiero irme porque me espera una señora». ⁸⁷Respondía, en verdad, cuando muchos le recriminaban: ⁸⁸«¿Acaso yo no tengo un cuerpo como todos? ⁸⁹¿O Dios únicamente se enfada con los monjes? ⁹⁰De verdad, incluso los monjes mismos son hombres como los demás». ⁹¹Pero algunos decían: ⁹²«Toma alguna por esposa, padre, y cambia el hábito y no indignes a los demás». ⁹³Y él, simulando que estaba enfadado, decía: ⁹⁴«De verdad no os voy a escuchar. ⁹⁵Aléjaos de mí. ⁹⁶El que quiera indignarse, que se indigne y que se dé la frente contra la pared. ⁹⁷¿Es que habéis sido designados por Dios como mis jueces? ⁹⁸Idos y ocupaos de vuestros asuntos. ⁹⁹Vosotros no rendiréis cuentas por mí». ¹⁰⁰Decía esto vociferando. ¹⁰¹Y cuando le llevaron la queja a san Juan, Dios endureció su corazón para que no les diera crédito. ¹⁰²Y <Vitalio> pedía a Dios que después de su muerte revelara a alguien su obra para que aquellos que se indignaban de él no le atribuyeran pecado. ¹⁰³Así, pues, encaminó a muchas de las mujeres antes mencionadas a la conversión e hizo entrar a varias a un monasterio. ¹⁰⁴Cierta mañana, cuando se retiraba de lo de una de ellas, le salió al paso uno que entraba para fornicar con ella y dándole una bofetada le dijo: ¹⁰⁵«¿Hasta cuándo, sinvergüenza, no vas a enmendar estas obscenidades tuyas?» ¹⁰⁶Y él: ¹⁰⁷«Créeme que vas a recibir de mi parte una bofetada tal que se va a juntar toda Alejandría para verlo». ¹⁰⁸Y he aquí que después de poco tiempo el diablo, bajo el aspecto de un moro, le dio una bofetada diciendo: ¹⁰⁹«Esta es la bofetada que te manda el padre Vitalio». ¹¹⁰Y al instante es atacado por el demonio, de modo que todos corrían ante sus gritos, pero habiéndose arrepentido fue liberado por la oración de aquél. ¹¹¹Y el hombre de Dios, acercándose a la muerte, dejó por escrito: ¹¹²«No juzguéis antes de tiempo». ¹¹³Y después de que las mujeres confesaran qué era lo que él hacía, todos exaltaban a Dios y en especial el bienaventurado Juan diciendo: ¹¹⁴«La bofetada que recibió él, habría podido recibirla también yo».

¹¹⁵Cierto pobre con vestimenta extranjera se acercó a san Juan y le pidió limosna. ¹¹⁶Y él, tras llamar a su administrador, dijo: ¹¹⁷«Dale seis monedas». ¹¹⁸Él tomándolas y alejándose, cambió de vestimenta y volviendo una vez más al patriarca, pidió que le diera limosna. ¹¹⁹Y tras llamar al administrador, le dijo: ¹²⁰«Dale seis áureos». ¹²¹Luego de que se los dio y aquél se alejó le dijo el administrador: ¹²²«Por tus rezos, padre, éste, cambiándose de vestimenta recibió dos veces». ¹²³Y san Juan hacía como si no lo supiera. ¹²⁴Una vez más, cambiándose la vestimenta una tercera vez, aquél se acercó a san Juan y le pidió limosna. ¹²⁵Entonces el administrador tocó a san Juan marcándole que era él.

¹²⁶San Juan le respondió: ¹²⁷«Ve y dale doce monedas, no vaya a ser que se trate de mi Señor Jesucristo que me quiere poner a prueba de si éste puede recibir más de lo que yo puedo dar».

¹²⁸Una vez, cuando un patricio quiso poner para la compra un poco del dinero de la iglesia y el patriarca no lo consintió bajo ningún concepto, sino que quiso entregala a los pobres, tras discutir los dos acaloradamente de esa manera, se distanciaron uno del otro. ¹²⁹Aproximándose la undécima hora el patriarca manda a decir al patricio por medio de un archipresbítero: ¹³⁰«Señor, el sol está a punto de ocultarse». ¹³¹Al escuchar esto, bañado en lágrimas, vino a él y le pidió disculpas.

¹³²Cuando un sobrino suyo escuchó de cierto tendero una grave injuria y quejándose de ello ante el patriarca con lamentos no pudo consolarse de ninguna manera, el patriarca le respondió: ¹³³«¿Y en verdad alguien se atrevió a insultarte y abrir su boca contra ti? ¹³⁴Confía, hijo, en mi autoridad paterna, que voy a hacer con él en el día de hoy una cosa tal que se asombrará toda Alejandría». ¹³⁵Al escuchar esto, él recibió consuelo pensando que iba a hacer que lo azotaran fuertemente. ¹³⁶Juan, al ver que había recibido consuelo, le besó el pecho diciéndole: ¹³⁷«Hijo, si verdaderamente eres sobrino de mi humildad, obtén consuelo de ser castigado y soportar injurias de parte de todos. ¹³⁸El verdadero parentesco, en efecto, no se reconoce por la carne y la sangre, sino por la virtud del espíritu». ¹³⁹Entonces en seguida mandó a traer a aquel hombre y lo eximió de cualquier pago e impuesto. ¹⁴⁰Y todos los que escuchaban se asombraron y comprendieron que eso era lo que había dicho: ¹⁴¹«Voy a hacer con él en el día de hoy una cosa tal que se asombrará toda Alejandría».

¹⁴²Al escuchar el patriarca la costumbre de que tan pronto como un emperador ha sido coronado, los constructores de monumentos sepulcrales enseguida toman cuatro o cinco piezas pequeñas de mármol de distintos colores y acercándose al emperador le dicen: ¹⁴³«¿De qué mármol o metal ordena tu majestad que se haga su monumento fúnebre?» ¹⁴⁴Seguendo la costumbre, mandó que se le hiciera este monumento fúnebre, pero hizo que permaneciera inacabado hasta su muerte y ordenó a otros que, cuando en cierta solemne festividad saliesen en compañía del clero, acudiesen junto a él y le dijese: ¹⁴⁵«Señor, tu monumento sepulcral está inacabado, da orden de que lo terminen, porque no sabes a qué hora podría venir el ladrón».

¹⁴⁶Cierto adinerado al ver que el bienaventurado Juan en su cama tenía paños ordinarios porque había entregado los otros a los pobres, compró un manto extremadamente caro y se lo regaló a san Juan. ¹⁴⁷Cuando lo tenía sobre sí por la noche, no pudo dormir en toda la noche pensando en que trescientos de sus señores podían cubrirse por su gran valor. ¹⁴⁸Además se lamentaba y decía toda la noche: ¹⁴⁹«¡Cuántos se durmieron hoy sin haber cenado, cuántos mojados en la plaza por la lluvia, cuántos castañeteando los dientes por el frío! ¹⁵⁰Pero tú, engullendo grandes peces, descansando en tu lecho con todas tus malas obras sobre ti, te abrigas con un manto de treinta y seis monedas. ¹⁵¹El humilde Juan no se vestirá con esto ni una vez más». ¹⁵²Al instante, ya de mañana, hizo que lo vendieran y entregó el valor entre los pobres. ¹⁵³Al enterarse de eso, aquel adinerado compró por segunda vez el manto y se lo llevó a san Juan pidiéndole encarecidamente que no lo volviese a vender, sino que lo conservase para él. ¹⁵⁴Pero él, al recibirlo, ordenó nuevamente que lo vendieran y que entregaran su valor a sus señores. ¹⁵⁵El acaudalado, al enterarse, nuevamente fue y lo recompró y se lo llevó a san Juan y le dijo jocosamente: ¹⁵⁶«Veremos quién se da por vencido, o tú vendiendo o yo recomprando». ¹⁵⁷Y así, de una manera gentil, casi como que vindemiaba al adinerado diciendo que alguien, llevado por el deseo de dar a los pobres, podía saquear a los ricos y no pecar. ¹⁵⁸En efecto, de hacer algo semejante se sigue una doble ganancia, primero porque salva las almas de ellos y, segundo, porque él mismo obtiene una recompensa nada insignificante.

¹⁵⁹Deseando inclinar a los hombres a la limosna, san Juan acostumbraba contar sobre san Serapión que, luego de que hubiese regalado su manto, al cruzarse con otro que pasaba frío, de la misma manera, le regaló su túnica y sosteniendo el Evangelio se quedó sentado desnudo, alguien le preguntó diciendo: ¹⁶⁰«Abbá, ¿quién te saqueó?» ¹⁶¹Y mostrando el Evangelio, dijo: ¹⁶²«Éste me saqueó». ¹⁶³En otra ocasión, al ver a otro pobre, vendió el propio Evangelio y dio el valor al pobre. ¹⁶⁴Cuando le preguntaron dónde tenía el Evangelio, respondió: ¹⁶⁵«El Evangelio lo enseña al decir “ve y vende todo lo que tienes y dáselo a los pobres”. ¹⁶⁶Y yo tenía a Cristo y lo vendí tal como mandaba».

¹⁶⁷Una vez que ordenó que se le dieran cinco monedas a uno que pedía limosna, éste, enojado porque no le había dado más limosna, en ese mismo momento comenzó a insultarlo y a lanzarle improperios a la cara. ¹⁶⁸Al escuchar eso, sus sirvientes se quisieron abalanzar sobre él y darle una gran paliza. ¹⁶⁹San Juan lo prohibió por completo diciendo: ¹⁷⁰«Dejad, hermanos, dejad que maldiga. ¹⁷¹Pues he aquí que yo llevo sesenta años blasfemando contra Cristo con mis

acciones, ¿y no voy a soportar un impropio de parte de éste?»¹⁷²Y ordenó que trajeran una bolsita con dinero y que la colocaran frente a él para que tomase cuanto quisiera de allí.

¹⁷³Cuando Juan el limosnero, consumido por la fiebre, comprendió que se acercaba a la muerte, dijo: ¹⁷⁴«Te doy gracias, Dios, porque me escuchaste, mísero de mí, cuando suplicaba a tu bondad que, en el momento de mi muerte, no se me encontrase más que un solo tremís. ¹⁷⁵Por lo tanto, ordeno que éste sea dado a los pobres».

¹⁷⁶Entonces, su venerable cuerpo fue colocado en un sepulcro donde habían sido sepultados los cuerpos de dos obispos y esos cuerpos de manera maravillosa se apartaron y dejaron un espacio libre en el medio.

¹⁷⁷Y unos pocos días antes de que muriera, como cierta mujer había cometido un pecado sumamente vergonzoso y no se atrevía de ninguna manera a confesárselo a nadie, el bienaventurado Juan le dijo que, al menos, lo escribiese, ya que sabía escribir, y que se lo llevase sellado y que él rezaría por ella. ¹⁷⁸Ella estuvo de acuerdo y luego de escribir el pecado, lo selló y se lo entregó a san Juan. ¹⁷⁹Y después de unos pocos días, tras haberse enfermado, san Juan descansó en Dios. ¹⁸⁰Ella, cuando escuchó que aquél había muerto, pensó que ella había sido culpada y avergonzada, creyendo que había dejado a alguien lo que había escrito y que había ido a parar a manos de alguno. ¹⁸¹Entonces, se acercó al sepulcro de san Juan y allí llorando copiosamente se lamentaba diciendo: ¹⁸²«¡Ay, ay, ¡pensando que evitaba una vergüenza, me he vuelto una vergüenza ante todos!». ¹⁸³Y como lloraba con una gran amargura y pedía a san Juan que le mostrase en dónde había dejado lo que había escrito, he aquí que san Juan salió entonces del sepulcro con su hábito pontificio rodeado de los dos obispos que descansaban con él y dijo a la mujer: ¹⁸⁴«¿Por qué nos incordias tanto y no nos dejas descansar a mí y a estos santos que están conmigo? ¹⁸⁵Fíjate que nuestras estolas están todas humedecidas con tus lágrimas». ¹⁸⁶Y le entregó su escrito sellado, tal y como había estado antes, diciéndole: ¹⁸⁷«Mira este sello y abre lo que has escrito y léelo». ¹⁸⁸Al abrirlo ella halló que su pecado se había borrado completamente y allí encontró que estaba escrito: ¹⁸⁹«En consideración a mi siervo Juan el pecado ha sido borrado». ¹⁹⁰Y así ella dio inmensas gracias a Dios y san Juan junto con los otros dos obispos volvió al sepulcro para alabanza y gloria del almifluo Jesucristo de quien es el honor y la gloria por infinitos siglos. ¹⁹¹Amén.

El emperador Marco Aurelio, ¿Perseguidor de los cristianos?

Emperor Marcus Aurelius, Persecutor of christians?

NARCISO SANTOS YANGUAS

Universidad de Oviedo

ORCID 0000-0001-5157-4483

Recibido: 29 / abril / 2024

Aceptado: 26 / junio / 2024

RESUMEN

Ninguno de los documentos antiguos que relacionan a este emperador con los cristianos (*Vita Abercii*, Tertuliano y la carta apócrifa de Marco Aurelio al senado sobre el episodio de la lluvia milagrosa, Melitón de Sardes –recogido en Eusebio de Cesarea-, el rescripto al gobernador de *Gallia Lugdunensis* y el *senatusconsultum de pretiis gladiatorii minuendis*) menciona de manera expresa la emisión por su cancillería de un edicto general contra los miembros de sus comunidades; más bien esos años parecen identificarse con una etapa de relativa tranquilidad y sosiego a pesar de ciertas convulsiones en el norte de África o en el caso de los mártires de Lyon.

Empujado por sus principios filosóficos y por razones de Estado, Marco Aurelio no podía mostrarse partidario de la religión cristiana; pero, si durante su reinado contamos con ejemplos de martirio (reales o hipotéticos), no se debería a la aplicación de una persecución oficial y sistemática sino a la vigencia del planteamiento jurídico establecido, más de medio siglo antes, por Trajano y confirmado por Adriano.

Palabras clave: Marco Aurelio, edictos de Trajano y Adriano, Tertuliano y el episodio de la lluvia milagrosa, Melitón de Sardes, rescripto al gobernador de Galia Lugdunense, Frontón, persecuciones aisladas (Roma, Esmirna, Pérgamo, norte de África, provincias galas).

ABSTRACT

None of the ancient documents that relate this emperor to the Christians (*Vita Abercii*, Tertullian and the apocryphal letter of Marcus Aurelius to the senate on the episode of the miraculous rain, Meliton of Sardis - collected in Eusebius of Caesarea-, the rescript to the governor of Gallia Lugdunensis and the *senatusconsultum de pretiis gladiatorii minuendis*) expressly mentions the issuing by his chancellery of a general edict against the members of his communities; rather, these years seem to be identified with a period of relative calm and tranquillity despite certain upheavals in North Africa or in the case of the martyrs of Lyon.

Driven by his philosophical principles and for reasons of state, Marcus Aurelius could not be a supporter of the Christian religion; but if we have examples of martyrdom (real or hypothetical) during his reign, it was not due to the application of an official and systematic persecution but to the validity of the juridical approach established, more than half a century earlier, by Trajan and confirmed by Hadrian.

Keywords: Marcus Aurelius, edicts of Trajan and Hadrian, Tertullian and the episode of the miraculous rain, Meliton of Sardis, rescript to the governor of Lugdunensis Gaul, Fronton, isolated persecutions (Rome, Smyrna, Pergamum, North Africa, Gallic provinces).

INTRODUCCIÓN

Desde que me acerqué por primera vez, hace ya varias décadas, a un artículo en el que se planteaba un interrogante similar al que realizamos nosotros en este momento¹ quedó impresa en mi memoria una respuesta sin resolver, que vamos a tratar de hacerlo ahora; y, más aún, tras la aparición, ya en nuestro siglo, de una monografía dedicada a este emperador filósofo, en la que se le intenta denigrar al considerarlo como un furibundo perseguidor de los cristianos².

La cuestión fundamental parece estribar en averiguar si, en el transcurso de los años de su reinado, en los primeros momentos acompañado de Lucio Vero y durante los últimos de su hijo Cómodo, la cancillería llegaría a emitir alguna orden expresa contra los cristianos, o si algún documento imperial implicaba una rectificación de los promulgados en el primer tercio del siglo II por Trajano (dirigido a Plinio el Joven) y Adriano (con Minucio Fundano como destinatario), o, finalmente, si estos últimos continuaban vigentes sin necesidad de una nueva interpretación en que se ratificase su contenido con respecto a los adeptos de la nueva doctrina.

Partimos del hecho de que las fuentes documentales que nos van a servir para tratar de responder a dicha pregunta proceden, además de las específicas que analizaremos más abajo (*Vita Abercii*, la carta apócrifa de Marco Aurelio al senado sobre el episodio de la lluvia milagrosa, el rescripto dirigido al gobernador de *Gallia Lugdunensis* y el *senatusconsultum de pretiis gladiatoris minuendis*), tanto de autores paganos (Frontón, Dión Casio, Escritores de la Historia Augusta³...) como cristianos (Justino, Tertuliano y Eusebio de Cesarea principalmente), a las que hemos de añadir algunas noticias y referencias sobre los mártires (reales o ficticios) que se asignan habitualmente a dicha época.

1 P. Keresztes, "Marcus Aurelius, a Persecutor?", *HTHR* 61 (1968) 321-342. Cf. en la misma línea, años después, P.A. Brunt, "Marcus Aurelius and the Christians", *Studies in Latin Literature and Roman History* 1, Bruselas 1979, pp. 483-520.

2 A. Fraschetti, *Marco Aurelio. La miseria de la filosofía*, Madrid 2014, pp. 30 y 107-114.

3 Hemos de tener en cuenta, en primer lugar, que no resulta fácil llevar a cabo una narración completa del reinado de Marco Aurelio al no haber sobrevivido relatos históricos completos y fiables, siendo las contribuciones procedentes de Dión Casio y de los Escritores de la Historia Augusta dos de nuestras mejores fuentes de información. Cf. A.R. Birley, "Cassius Dio and the Historia Augusta", *A Companion to Marcus Aurelius*, Chichester 2013, pp. 13ss.

Destaca, sin embargo, el hecho de que Dión Casio no haga mención alguna con respecto a los cristianos: cf. F. Gascó, "El silencio sobre los cristianos en la Historia de Roma de Casio Dión", *Habis* 12 (1981) 197-202 y G. Martinelli, "Il silenzio sui cristiani nella Storia Romana di Cassio Dione: un'ipotesi", *AALig* 47 (1990) 429-442.

A este respecto no debemos olvidar que el círculo de los intelectuales paganos contemporáneos, en especial los residentes en la capital del Imperio, considerarían al cristianismo bajo la perspectiva de la novedad que dicha religión representaba para ellos en relación con las formas y organización de los cultos de sus antepasados, es decir de acuerdo con los parámetros propios de la religiosidad tradicional romana⁴.

Frente a ello podemos afirmar que, ya desde los años iniciales del siglo II, los apologistas cristianos dirigirían sus ataques contra las formas de vida y las costumbres ancestrales de los romanos, cuyo abandono sería interpretado, sin embargo, por parte de los ciudadanos como un acto de traición⁵.

Y esta oposición al comportamiento seguido comúnmente por los habitantes del Imperio pudo haberse convertido en el germen de cuantas acciones persecutorias se llevarían a cabo contra algunos de los miembros de las comunidades cristianas por parte de los representantes de la administración romana, y en consecuencia contra lo que las mismas significaban⁶.

Igualmente es posible que, en este contexto, la reacción, en ocasiones excesivamente airada, suscitada entre los escritores paganos, que se harían eco de las quejas de sus correligionarios, diera origen a una actuación de tipo violento, amparada sin duda en el respaldo ofrecido por los habitantes de los centros urbanos más destacados de las distintas provincias imperiales⁷.

Es por ello que, ante tales perspectivas, no solo se mostrarían desconfiados con respecto a una religión que, además de excluir a las divinidades y sus cultos tradicionales de sus prácticas, la convertía en objeto de ateísmo, por lo que se manifestarían predispuestos en todo momento a atribuir todo un conjunto de delitos y acusaciones, incluidas obscenidades y prácticas de magia, además de infanticidios, a los adeptos de la nueva doctrina⁸.

4 R. Hanson, "The Christian Attitude to Pagan Religions up to the Time of Constantine the Great", *ANRW* 2.23.2 (1980) 937-950. Cf. S. Benko, "Pagan Criticism of Christianity during the First Two Centuries A.D.", *ANRW* 2.23.2 (1980) 1055ss.

5 J.C. Fredouille, "L'apologétique latine préconstantinienne: essai de typologie", *L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicénienne*, Genève-Vandoeuvres 2005, pp. 61-67.

6 Una panorámica general del problema en C.A. Contreras, "Christian Views of Paganism", *ANRW* 2.23.2 (1980) 974ss.

7 M. Sordi, "Opinione pubblica e persecuzioni anticristiane nell'impero romano", *CISA* 5 (1978) 158-170. Cf. N. Santos, "Presión popular y culto al emperador en las persecuciones anticristianas del siglo II", *HAnt* 18 (1994) 305-316.

8 S. Gathercole, "Christians according to Second Century Philosophers", *Religio-Philosophical Discourses in the Mediterranean World*, Leiden 2017, pp. 279-305.

Para hacer frente a estos planteamientos, en lo que respecta a la información procedente de los escritores cristianos, nos encontramos con las puntualizaciones provenientes de los apologistas: la situación requería, ante todo, contrarrestar el clima hostil que estaba arraigado profundamente tanto en la sociedad romana como entre los intelectuales paganos mediante el empleo de unas armas similares, que se identificaban con los planteamientos filosófico-morales y la retórica de aquel momento⁹.

Será, por tanto, en este marco conceptual y de confrontación donde halle su explicación el surgimiento del colectivo de los apologistas cristianos, quienes, además de profundizar en los problemas conectados con su propia fe, se encargarían de demostrar que los adeptos de la nueva doctrina resultaban compatibles en su comportamiento con sus conciudadanos y con el régimen político romano con el que tenían que convivir¹⁰, de manera que, en el fondo, se trataba de hacer compatibles los intereses propios de la Iglesia y el Estado romano, incluido el problema suscitado por las persecuciones de los practicantes de la nueva religión¹¹.

En este contexto hemos de destacar, en primer lugar, a un grupo de tales autores de origen griego, entre quienes sobresalen los atenienses Quadrato y Arístides, sin olvidarnos del filósofo Justino, de procedencia judía¹², así como de su discípulo Taciano, proveniente de Siria, quienes, tomando como base la argumentación filosófica, iniciarían en sus escritos unas proposiciones racionales que permitirían a la religión cristiana ocupar un lugar perfectamente definido en el marco de la sociedad romana de su tiempo¹³.

Ahora bien, no será hasta la segunda mitad del siglo II cuando un grupo de apologistas cristianos, como los africanos Minucio Félix y Tertuliano entre ellos, pongan todos sus conocimientos acerca de la cultura latina en defensa de las

9 A este respecto no es posible desdeñar el papel desempeñado por los Padres de la Iglesia con relación a la expansión de la cultura griega por las provincias orientales del Imperio: cf. A. Guillaumont, "La diffusion de la culture grecque dans l'Orient chrétien", *CRAI* 1993, pp. 873ss.

10 J. Alvar, "El cristianismo en la metáfora del rechazo y la integración", *Studia Historica (Historia Antigua)* 26 (2008) 107ss.

11 A.R. Birley, "Attitudes to the State in the Latin Apologists", *L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicénienne*, Genève-Vandoeuvres 2005, pp. 249ss.

12 P. Keresztes, "Law and Arbitrariness in the Persecution of the Christians and Justin First Apology", *VChr* 18 (1964) 204ss. Cf. A. J. Guerra, "The Conversion of Marcus Aurelius and Justin Martyr: the Purpose, Genre and Content of the First Apology", *Scent* 9 (1992) 171ss.

13 R.M. Grant, "Five Apologists and Marcus Aurelius", *VChr* 42 (1988) 1ss.

comunidades cristianas en su conjunto¹⁴; hemos de destacar, sobre todo, la personalidad del segundo, no solo en lo que se refiere a la defensa de los principios conceptuales de esta nueva religión sino también por lo que respecta a los avatares en que se verían envueltos los fieles cristianos a través de las acciones emprendidas por las autoridades romanas, derivadas en gran medida de la aplicación de los rescriptos imperiales de aquellas décadas¹⁵.

Y finalmente, avanzando en el tiempo, hemos de recurrir a las noticias recogidas en Eusebio de Cesarea acerca de la forma de comportamiento de los emperadores de esa centuria, al tiempo que hace mención insistentemente a los ejemplos de martirio más sobresalientes de los reinados de los mismos¹⁶.

1. ANTECEDENTES: BASE JURÍDICA DE LAS PERSECUCIONES

Con respecto a nuestro objetivo podemos preguntarnos, en primer lugar, ¿en qué documento o normativa encontraron las autoridades romanas base legal para poder intervenir contra los cristianos judicialmente?¹⁷

Sin duda serían heterogéneos los argumentos que permitirían actuar contra los integrantes de sus comunidades, teniendo presente además que un comportamiento de esta naturaleza podía calificarse como religioso-político, puesto que en el fondo de lo que se trataba era del respeto a los dioses romanos, así como de los cultos que era preciso rendirles, tan acoplados al devenir de la vida de los ciudadanos, o bien del desprecio de los mismos¹⁸.

En este sentido va a ser únicamente durante algunos años del reinado de Marco Aurelio cuando uno de los movimientos surgidos en el seno del cristianismo, concretamente el montanismo, que acabaría por identificarse con

14 S. Pezella, *Cristianesimo e paganesimo romano. Tertulliano e Minucio Felice*. Bari 1972 y S. Price, "Latin Christian Apologetics: Minucius Felix, Tertullian and Cyprian", *Apologetics in the Roman Empire: Pagan, Jews and Christians*, Oxford 1999, pp. 105ss.

15 M.S. Burrows, "Christianity in the Roman forum. Tertullian and the Apologetic Use of History", *VChr* 42 (1988) 209ss.

16 G. Lazzatti, "Nota su Eusebio epitomatore di Atti di martiri", *Studi Calderini-Paribeni*, Milán 1956, 1, pp. 377ss.

Y de ahí que dicho obispo haya recopilado en sus escritos (sobre todo en la *Historia Eclesiástica*) los grupos de cristianos que sufrirían martirio en varias regiones del Imperio: cf., como ejemplo, N. Santos, "Eusebio de Cesarea y los mártires cristianos de Palestina", *Helmantica* 74 (2023) 9ss.

17 L. Solidoro, "Sul fondamento giuridico delle persecuzioni dei cristiani", *Cristiani nell'impero romano*, Nápoles 2002, pp. 127ss.

18 M. Sordi (*Los cristianos y el Imperio romano*, Madrid 1988, p. 13) califica dicha forma de actuar como "política hacia la divinidad". Cf. M.M. García Quintas, "Sul fondamento giuridico delle persecuzioni contro i fedeli cristiani", *SDHI* 83 (2017) 563ss.

una herejía, plantearía algún tipo de actuación contra el Estado romano, dando origen de esta manera a un cambio sustancial en la política tradicional de las autoridades que ostentaban la jerarquía en el marco de dicha religión al tratar de alterar las estructuras sociales y negar la soberanía imperial, matizado todo ello con las connotaciones religiosas pertinentes¹⁹.

No obstante, este tipo de actuación, a la postre efímera por parte de los montanistas y que contrastaba profundamente con los objetivos perseguidos en su conjunto por los adeptos de la nueva religión a lo largo de dicha centuria, sería subsanado de inmediato (apenas un par de años después) por los escritores cristianos a través de la redacción de un conjunto de apologías, correspondientes a Atenágoras, Claudio Apolinar, Milcíades y Melitón de Sardes²⁰.

Esta situación de enfrentamiento parece haber sido superada muy poco tiempo después por nuestro emperador²¹, así como por su sucesor Cómodo²² y, en especial, por los miembros de la dinastía de los Severos, quienes, mediante la existencia de un compromiso unilateral, harían posible que los adeptos del cristianismo gozasen de una fase histórica de sosiego casi absoluto a lo largo de medio siglo aproximadamente²³.

De cualquier forma tenemos conocimiento de que los emperadores que conforman la dinastía de los Antoninos propiamente dicha (Antonino Pío, Lucio Vero, Marco Aurelio y Cómodo) recurrirían en su actuación con respecto a los cristianos a la normativa legal contenida en los rescriptos de sus predecesores Trajano y Adriano, precisando tal vez el contenido de la misma mediante un conjunto de medidas puntuales con el fin de complementarla²⁴.

Ahora bien, pese a la buena predisposición, o cuando menos tolerancia, puesta de manifiesto hacia las comunidades cristianas a lo largo de la segunda centuria por parte de las autoridades romanas al no haberse opuesto al proselitismo de dicha doctrina, ello no supondría que no encontrara ciertos

19 K. Rosen, "Marc Aurel und die christliche Apokalypitk im zweiten Jahrhundert (Historia Augusta, Vita Marci 13.6)", *Chariston C. Naudé*, Pretoria 1993, pp. 73ss.

20 Para ahondar en estos detalles remitimos a R.M. Grant, *Greek Apologists of the Second Century*, Filadelfia 1988.

21 M.J. Edwards, "Religion in the Age of Marcus Aurelius", *A Companion to Marcus Aurelius*, Chichester 2013, pp. 200-216.

22 N. Santos, "El emperador Cómodo y las comunidades cristianas", *Helmántica* 71 (2020) 45-76.

23 Ver, por ejemplo, P. Aguado, "Cristianismo bajo Septimio Severo y Caracalla", *ETF (Hª Antigua)* 13 (2000) 255-260.

24 Ver, por ejemplo, M. Sordi, "I nuovi decreti di Marco Aurelio contro i cristiani", *StudRom* 9 (1961) 363ss.

obstáculos en el transcurso de esos años no solo por haberse configurado como una religión de carácter universal sino también por haberse organizado de acuerdo con los parámetros que acabarían por definir a una Iglesia institucionalizada²⁵.

Sin embargo, los inconvenientes que encontrarían una mayor dificultad de resolución no vendrían planteados desde el exterior sino desde su propia organización interna al tener que hacer frente a toda una serie de discusiones y enfrentamientos doctrinales y dogmáticos, originándose en consecuencia un conjunto de herejías como el montanismo, gnosticismo y marcionismo entre otras²⁶.

Por otro lado, para acercarnos a la realidad histórica de la época hemos de centrarnos en un elemento de capital importancia para la sociedad romana del siglo II, focalizado en el desarrollo del culto imperial, sobre todo si tenemos en cuenta que las cuestiones derivadas de las connotaciones de la religiosidad romana en su relación con el cristianismo habían sido obviadas en los apologistas cristianos de dicha centuria²⁷; pero es que tal circunstancia no obedecería a un hecho casual sino premeditado, ya que ninguno de los emperadores a los que invocan los cristianos en sus apologías había puesto un énfasis especial en las prácticas y ceremonias vinculadas a dicho culto, por lo que la mejor solución parecía estribar en no escribir sobre una cuestión tan delicada desde el punto de vista religioso y que, además, la oportunidad del momento aconsejaba dejar al margen.

De esta manera halla explicación el hecho de que apologistas como Atenágoras, Justino y Tertuliano hagan especial hincapié en demostrar que los miembros de las comunidades cristianas, considerados entre el conjunto de los ciudadanos, se mostraban fieles y leales con respecto a la figura del emperador, al tiempo que formulaban plegarias a favor de su persona a lo largo de todo el Imperio²⁸, aunque sin hacer mención en ningún pasaje a las posibles conexiones existentes entre tales actos y las correspondientes al culto imperial, que en el fondo constituía un objeto de rechazo para los adeptos de la nueva doctrina²⁹.

25 R.L. Wilken, "The Christians as the Romans (and Greeks) saw them", *Jewish and Christians Self-Definition*, Londres-Filadelfia 1981, I, pp. 100ss.

26 R. Teja, *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, Madrid 1990, pp. 31-32.

27 Ver, entre otros, F. Millar, "The Imperial Cult and the Persecutions", *Le culte des souverains dans l'Empire romain*, Vandoeuvres-Genève 1973, pp. 143ss. y G.W. Bowersock, "The Imperial Cult. Perception and Resistance", *Jewish and Christian Self-Definition* 3, Londres-Filadelfia 1983, pp. 171ss.

28 Tert., *Apol.* 30-33.

29 F. Paschoud, "L'intolérance chrétienne vue et jugée par les païens", *CrS* 11 (1990) 545ss.

Ello no implicaba que el problema no siguiera existiendo, aunque permaneciese en cierto modo larvado: así, ya desde los tiempos de Plinio el Joven el celo mostrado por los gobernadores y jueces provinciales, quienes parecen haber trascendido las exigencias derivadas de la normativa imperial con respecto al problema, llegaría a exigir de los adeptos del cristianismo la práctica de libaciones, ceremonias y sacrificios ante las estatuas de los emperadores³⁰; y, en consecuencia, la negativa de los cristianos a este tipo de manifestaciones acabaría por ser considerada como un *crimen maiestatis* por las masas paganas de las ciudades³¹.

Frente a ello, las *Actas de los mártires* que han llegado hasta nuestros días recopilan la base para poder formular el desarrollo apologético de dicha negativa: de esta manera, por ejemplo, en el caso de los mártires de *Scillitum*³² o en el de Apolonio de Roma se plasman con claridad los argumentos que demuestran la lealtad de los cristianos ante el poder del Estado romano.

Y este mismo tipo de pruebas han sido recogidas por Tertuliano, quien, en los capítulos de su *Apologético* orientados a refutar las acusaciones políticas contra los miembros de la nueva religión, insiste en la idea de que la oración en favor de los emperadores sustituye al sacrificio exigido en el culto imperial, a pesar de que dichas plegarias se dirijan al Dios de los cristianos como fuente de la que emanaba el poder del emperador³³.

2. EL MARCO HISTÓRICO

Marco Aurelio asumiría el mando supremo del Imperio en el año 161 después de haber estado asociado al mismo con Antonino Pío durante 14; a la muerte de éste reincorporaría a Lucio Vero a las tareas imperiales, y no, como se podría pensar, en un segundo nivel, sino disponiendo de las atribuciones tribunicia y proconsular, y en consecuencia en un plano completo de igualdad, de manera que,

30 E. Birley, "Persecutors and Martyrs in Tertullian's Africa", *BIAL* 29 (1993) 37ss. (aunque referido exclusivamente a los gobernadores romanos perseguidores de los miembros de las comunidades cristianas del Norte de África durante los años 180 a 212).

31 M. Sordi, *Los cristianos y el Imperio romano*, pp. 165-166. Cf. P.F. Beatrice, "L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani: un problema storiografico", *CrS* 11 (1990) 441ss.

32 N. Santos y M. García, "Los primeros mártires cristianos de la Iglesia africana", *MHA* 15-16 (1994-1995) 291-301.

33 E. Ferguson, "The Terminology of Kingdom in the Second Century", *StudPatr* 17.2 (1982) 669-676. Cf. J.M. Vermader, "La polemique de Tertullien contre les dieux du paganisme", *RSR* 53 (1979) 111-123 y J.C. Fredouille, "Tertullien et l'Empire", *RecAug* 19 (1984) 111-131.

por primera vez en el Imperio romano, iban a existir dos Augustos (emperadores), que actuarían sincrónicamente (aunque ello no implicase un reparto de los territorios provinciales y de las funciones administrativas), conformando en cierta medida un colegio imperial, que es posible comparar al que integraban los cónsules, puesto que detentarían conjuntamente la soberanía³⁴.

Sin embargo, Lucio Vero, arrastrado por una vida disoluta y mostrándose siempre indiferente ante los asuntos públicos, hallaría la muerte en el año 169³⁵, aunque habiendo sido considerado durante 8 años igual a Marco Aurelio (en realidad solamente de nombre, ya que este último tomaría a su cargo todas las responsabilidades del Estado).

Así pues, poco antes de cumplir los 40 años Marco Aurelio, fiel a los principios y consejos de su antecesor, mantendría una política de buenas relaciones con el Senado, a lo que se añadiría el hecho de que, a lo largo de toda su vida, mostraría una inclinación profunda hacia la filosofía, especialmente hacia los principios característicos del estoicismo, lo que en ningún momento le haría descuidar sus obligaciones de hombre de Estado³⁶.

Durante los años previos a la toma del poder en Roma no se vería envuelto en la dirección de ejércitos ni en el gobierno de provincias, lo que pesaría desfavorablemente en el desarrollo de la etapa correspondiente a su reinado³⁷; en ese contexto extraería de los principios del estoicismo, considerado como una filosofía de acción, los elementos que iban a guiar su política, cuyo contenido aparece recogido en sus *Meditaciones* o *Pensamientos*³⁸, concebidos como unas simples reflexiones para su propio comportamiento.

En cualquier caso, arrastrado por los acontecimientos de la época, nunca sería dueño completo de dicha actividad política³⁹; a pesar de todo, y obligado como estaba a combatir por la supervivencia, encontraría en los recursos de su propia inteligencia, junto a una tenacidad y voluntad encomiables, las fuerzas necesarias

34 G. Manganaro, "Per la storia della famiglia Aurelia Antonia", *RSA* 45 (2015) 179ss. Más detalles en O. Schipp, *Die Adoptivkaiser: Nerva, Trajan, Hadrian, Antoninus Pius, Mark Aurel, Lucius Verus und Commodus*, Darmstadt 2011.

35 SHA, *Vita Veri* 3.

36 E. Asmis, "The Stoicism of Marcus Aurelius", *ANRW* 2.36.3 (1989) 228ss.

37 SHA, *Vita Marc. Aur.* 4 (características de su personalidad). Más detalles en G.W. Adams, *Marcus Aurelius in the Historia Augusta and Beyond*, Lanham 2013.

38 P.A. Brunt, "Marcus Aurelius in his Meditations", *JRS* 64 (1974) 1ss. Cf. R.B. Rutherford, *The Meditations of Marcus Aurelius. A Study*, Oxford 1989.

39 J. Daza, "Ideología y política en el emperador Marco Aurelio", *Lucentum* 3 (1984) 279ss.

para conservar a salvo al Imperio (o intentarlo al menos) del marasmo en que se hallaba envuelto⁴⁰.

Desde el punto de vista económico sus esfuerzos se dirigirían básicamente a hacer frente a la decadencia del suelo itálico a través de la renovación de las prescripciones que obligaban a los senadores de provincias a convertirse en propietarios inmobiliarios en dicho territorio, a lo que se añadiría la ampliación de la institución de los *alimenta*, de la misma manera que había llevado a cabo Antonino Pío con anterioridad⁴¹.

Por lo que se refiere al marco institucional la centralización administrativa se había ido afianzando como resultado de la actividad de los procuradores (delegados) imperiales y sus subalternos, quienes se inmiscuían cada vez más en todos los lugares y cuestiones⁴²; de esta manera la organización interna del Estado, al margen del trato recibido por los provinciales de parte de la administración, se orientará hacia un intento de aligerar las cargas impositivas, al tiempo que la enseñanza superior pasaría a convertirse en institución pública⁴³.

En lo que respecta al mundo militar Marco Aurelio tuvo que encarar dos graves conflictos, generados por pueblos fronterizos del Imperio más allá del Eúfrates y del Danubio⁴⁴: en el frente oriental el emperador se vería obligado a permanecer durante 4 años (del 162 al 166), aunque al parecer únicamente asumiría el mando teórico del ejército mientras se entregaba a ciertos placeres en las ciudades de Antioquía, Esmirna...⁴⁵

Por su parte en el *limes* danubiano los acontecimientos no ofrecerían menos dificultades, dado que las poblaciones germánicas habían iniciado un desplazamiento desde sus habituales asentamientos, de modo que, a partir del año

40 A.H. Kemezis, "Commemoration of the Antonine Aristocracy in Cassius Dio and the Historia Augusta", *CQ* N.S. 62 (2012) 387ss.

41 E. Lo Cascio, "Gli *alimenta*, l'agricoltura itálica e l'approvvigionamento di Roma", *RAN* 33 (1978) 311ss. Cf. C. Bossu, "L'objectif de l'institution alimentaire: essai d'évaluation", *Latomus* 48 (1989) 372ss.

42 En este contexto se implantaría definitivamente la organización de los archivos civiles, tanto en Roma como en las provincias. Cf. W. Eck, "The Political State of the Roman Empire", *A Companion to Marcus Aurelius*, Chichester 2013, pp. 95ss.

43 O. Hekster, "Emperors and Empire: Marcus Aurelius and Commodus", *Zwischen Strukturgeschichte und Biographie: Probleme und Perspektive einer neuer Römische Kaiser Geschichte (31 v.Chr.-192 n.Chr.)*, Munich 2011, pp. 317ss.

44 Acerca de su política militar ver SHA, *Vita Marc. Aur.* 22. Cf. Th. Fisher, "Archaeological Evidence of the Marcomannic Wars of Marcus Aurelius (A.D. 166-180)", *A Companion to Marcus Aurelius*, Chichester 2013, pp. 29ss.

45 F. Gascó, "The Meeting between Aelius Aristides and Marcus Aurelius in Smyrna", *AJPh* 110 (1989) 471ss. Cf. W. Oberleitner, *Das Partherdenkmal von Ephesos: ein Siegesmonument für Lucius Verus und Marcus Aurelius*, Viena 2009.

167, su presión sobre el territorio provincial más próximo iba a obligar a nuestro emperador a permanecer, durante gran parte de su reinado, en actitud bélica contra los ataques de dichas comunidades, en un principio de los marcomanos y en la etapa siguiente de éstos en compañía de los quados y sármatas⁴⁶.

A su vez en el transcurso del año 175 tendría lugar la sublevación de Avidio Casio, que en aquel momento desempeñaba la función de gobernador en Siria: aun cuando en un principio el usurpador contaría con el apoyo de numerosos partidarios en las provincias orientales, sobre todo en Egipto, en el momento en que el emperador dejó el mando de las operaciones en el Danubio y se dirigió a Oriente, caería víctima de las defecciones producidas entre sus propios soldados (unos tres meses después de iniciada su revuelta)⁴⁷.

Como consecuencia de ello, y con el objetivo de prevenir más intentos rebeldes de esta misma naturaleza, Marco Aurelio nombraría coemperador (en el 177) a su hijo Cómodo, quien se mostraría dispuesto a colaborar en el mantenimiento del orden en las regiones renano-danubianas, ya que marcomanos y quados estaban reanudando sus ataques, lo que obligó a que ambos se hicieran presentes al año siguiente para hacerles frente⁴⁸; y en este sentido hemos de recordar que las hostilidades aún se hallaban abiertas en el momento en que el primero de ellos cae víctima de la epidemia de peste en *Vindobona* en el año 180⁴⁹.

En cualquier caso todas las circunstancias parecen incidir en el hecho de que, a partir de los años correspondientes a Marco Aurelio y, sobre todo, de los de su hijo Cómodo, se estaba produciendo en el seno de las estructuras económicas del Imperio un desplome, que conduciría igualmente a la quiebra de los sistemas de aprovechamiento minero⁵⁰.

46 K. Dietz, "Zue Verwaltungsgeschichte Obergermaniens und Räteiens unter Mark Aurel", *Chiron* 19 (1989) 407ss. y A. Birley, "The Emperor Marcus Aurelius and the Sarmatians", *Studia Epigraphica in honorem Géza Alföldy*, Bonn 2013, pp. 39ss.

Y, como resultado de dichas operaciones militares, se hizo precisa una reorganización de la provincia de Dacia: cf. C.M. Petolescu, "Die Reorganization Dakiens unter Marcus Aurelius", *Germania* 65 (1987) 123ss.

47 Más detalles en A.R. Birley, *Marcus Aurelius: a Biography*, Londres 2001, p. 145. Cf. A. Canduci, *Triumph and Tragedy: The Rise and Fall of Rome's Immortal Emperors*, Londres 2010, p. 44.

48 Ver, entre otros, J. Fitz, "Die markomanisch-quadische Angriff gegen Aquileia und Opitergium", *Historia* 15 (1966) 336ss., y G. Depeyrot, *Les légions face aux barbares: la colonne de Marc Aurèle*, París 2011.

49 J.F. Gilliam, "The Plague under Marcus Aurelius", *AJPh* 82 (1961) 225ss.

50 G. Chic, "Marco Aurelio y Cómodo: el hundimiento de un sistema económico", *II Congreso Internacional de Historia Antigua*, Valladolid 2005, pp. 567ss. Cf. N. Santos, "Decaimiento y reactivación de la minería aurífera en el noroeste peninsular: los *procuratores metallorum* y la administración romana", *Studia Historica. Historia Antigua* 37 (2019) 225ss.

3. RELACIONES CON LOS CRISTIANOS EN LA DOCUMENTACIÓN ANTIGUA

Desde los años del nacimiento del emperador se venía gestando en el Imperio una etapa de crisis a todos los niveles (incluido el enfrentamiento con los pueblos exteriores al mismo), no siendo menos notoria la realidad existente en el caso de los ciudadanos romanos con respecto a sus creencias religiosas y en general a su mundo ideológico⁵¹.

En primer lugar contamos con un escrito que hace referencia a las relaciones que pudieron haber existido entre los cristianos y el poder romano durante el reinado conjunto de Lucio Vero y Marco Aurelio, la conocida como *Vita Abercii*: a pesar de que la fecha en que sería redactada no puede precisarse por completo, tenemos conocimiento de que, puesto que en la misma se menciona al emperador Juliano, no podría datarse con anterioridad al año 361⁵².

Da comienzo dicha obra con el aserto de que, en tiempo de ambos emperadores, se había divulgado un decreto para que fuera difundido y aplicado en todas las provincias, y en el que se proclamaba que las libaciones y sacrificios a las divinidades deberían llevarse a cabo públicamente⁵³; en este sentido, sin embargo, el autor del documento refleja algunas informaciones dignas de crédito, entre ellas el hecho de que Lucio Vero regresaría de Siria hasta Éfeso para emparentar con la familia de Marco Aurelio a través del matrimonio con su hija⁵⁴.

Sin embargo, es posible que esta fuente documental tenga que ser considerada como falsa, dado el completo desconocimiento de que es objeto por parte de los escritores anteriores al siglo IV y, además, por mencionarse en ella, como uno de sus receptores, a P(ublio) Dolabella en cuanto gobernador de la provincia de *Phrygia Salutaris*, circunscripción administrativa cuyo origen no tendría lugar con anterioridad a las reformas territoriales de tiempos de Diocleciano⁵⁵.

A ello habría que añadir el paralelismo que se recoge en dicho escrito con relación al evangelio de Lucas: en este sentido, a pesar de que su contenido resulta

51 Más detalles en R. Turcan, *Le temps de Marc Aurèle (121-180): une crise des esprits et de la paix romaine*, Dijon 2012.

52 *Vita Abercii* 96.

53 *Vita Abercii* 1. Cf. T.D. Barnes, "Legislation against the Christians", *JRS* 58 (1968) 39.

54 *Vita Abercii* 45. Cf. A. Bianchi, "Lucilla Augusta. Una rilettura delle fonti", *MGR* 13 (1988) 129ss.

55 *Vita Abercii* 1. Cf. A.H.M. Jones, "The Date and Value of the Verona List", *JRS* 44 (1954) 21ss.

diferente y está copiado de los posteriores edictos de persecución de Decio y Diocleciano, su promulgación no constituye más que una imitación del decreto emitido por Augusto a través del cual se convertía en tributarios a todos los habitantes del mundo romano⁵⁶.

Junto a ello Tertuliano, al relacionar a Marco Aurelio con los cristianos, afirma que este emperador no desarrollaría un comportamiento muy desfavorable con respecto a los mismos y sus comunidades, ya que, aun cuando no había revocado la normativa legal de persecución que pesaba sobre ellos desde la época de Trajano y Adriano, intentaría por todos los medios debilitar sus efectos negativos mediante la aplicación de amenazas todavía más duras contra quienes les acusaran⁵⁷.

En consecuencia, a partir de ese momento tanto los apologetas como los hagiógrafos cristianos enunciarían una serie de consideraciones acerca de la libertad de los practicantes de la nueva religión como base fundamental tanto de su martirio como de la conversión y de la propia doctrina que habían abrazado⁵⁸.

Dicha carta apócrifa, atribuida a nuestro emperador y dirigida al Senado con relación a la lluvia milagrosa que había descendido sobre las tropas romanas en combate mientras se hallaban en una situación casi desesperada, narra un acontecimiento que parece fecharse ya en los años finales del reinado de Licinio, a pesar de que se haga alusión en él a una misiva imperial cuya existencia parecen certificar tres testimonios sin aparente vinculación entre ellos y que proceden respectivamente de Tertuliano, Dión Casio (en el libro 71) y Eusebio de Cesarea⁵⁹.

Este considerado “milagro de la lluvia”, que sin duda parece haber contribuido directamente al final victorioso de la campaña contra los quados,

56 Lucas 2.1. Es posible que la redacción original de dicho documento se llevase a cabo en tiempos de Marco Aurelio y que el manuscrito que se nos ha transmitido corresponda en el tiempo a una copia del siglo IV, en la que se realizarían las interpolaciones aducidas.

57 *Apol.* 5.5-6: “Por lo demás, entre tantos príncipes que han existido hasta nuestros días, de todos cuantos entendían acerca de las cosas divinas y humanas, ¡citad uno solo que haya hecho la guerra a los cristianos! Por el contrario, nosotros podemos mencionar entre ellos a uno que se convirtió en protector de los cristianos, si se quiere investigar la carta de Marco Aurelio, sapientísimo emperador, en la que se atestigua que la sed cruel que asolaba al ejército de Germania quedó debilitada por una lluvia concedida a las plegarias de los soldados, por azar cristianos.

A pesar de que no ha revocado abiertamente el edicto de persecución, neutralizaría sus efectos de otra manera distinta, amenazando a los acusadores incluso con una pena mucho más rigurosa”.

Ver igualmente Euseb., *HE* 5.5.5-6 y Tert., *Ad Scap.* 4-6.

58 Especialmente recogidas en el *Apologético* (caps. 24 y 29) de Tertuliano: cf. F. Chapot, “La liberté des chrétiens dans l’apologétique et l’hagiographie antiques”, *Kièma* 28 (2003) 72ss.

59 S. Perea, *La legión XII y el prodigio de la lluvia en época del emperador Marco Aurelio. Epigrafía de la legión XII Fulminata*. Madrid 2002.

habría sido obra, si tenemos en cuenta la opinión de nuestras tres fuentes de información, bien de la piedad de Marco Aurelio y Júpiter, bien de la divinidad egipcia del tiempo (Thot Shou), bien del dios de los cristianos⁶⁰.

De cualquier forma todo apunta a que la afirmación fundamental de este pasaje referido al comportamiento de Marco Aurelio con respecto a los cristianos ha sido considerada comúnmente por parte de casi toda la historiografía de nuestra época como una invención, a pesar de que un grupo de investigadores continúan creyendo en la veracidad de dicho documento⁶¹.

Y en este sentido, de acuerdo con el propio apologista, no parece que el emperador introdujera ningún cambio sustancial en su proceder con relación a los adeptos de la nueva doctrina, aunque tampoco contemos con pruebas irrefutables de que los acusadores de los cristianos hallasen castigo en todas las ocasiones⁶²; junto a ello hemos de tener en cuenta que la omisión de las pruebas de simpatía imperial aducidas en los restantes apologistas cristianos, así como igualmente en el *Ad Nationes* tertuliano, parece erigirse en demostración concluyente de que no sucedería tal hecho.

Melitón de Sardes por su parte, cuando se dirige a nuestro emperador en su *Apología*, hace mención de que los miembros de las comunidades cristianas estaban siendo acosados por todo el territorio de Asia como consecuencia de la aplicación de nuevos decretos⁶³; es por ello que algunos historiadores de nuestra época han deducido de esta referencia que poco tiempo antes habría tenido lugar una actuación de Marco Aurelio que afectaría directamente a los cristianos⁶⁴.

No obstante, este mismo apologista inquiere del emperador si los “nuevos decretos” a que se hace referencia se habían decretado contando con dicha orden expresa o más bien, como parece desprenderse del contenido de dicho testimonio,

60 R. Freudenberg, “Ein angeblicher Christenbrief Mark Aurels”, *Historia* 17 (1968) 251ss.

61 Ver, por ejemplo, M. Sordi, “I nuovi decreti di Marco Aurelio contro i cristiani”, pp. 365ss.

62 Euseb., *HE* 5.21.3.

63 Recogido por Euseb., *HE* 4.26.6: “Y si esto se hace así porque tú lo ordenas, bien hecho sea, porque nunca un emperador justo podría querer algo injustamente, y nosotros soportamos con gusto el honor de tal muerte. Sin embargo, te dirigimos una sola petición: que tú mismo examines en primer lugar a los causantes de semejante rivalidad y juzgues con justicia si son dignos de muerte y de castigo, o bien de quedar en libertad y en completa tranquilidad.

Pero si son proceden de tu persona esta determinación y este nuevo edicto, que no sería conveniente ni siquiera contra enemigos bárbaros, con mayor razón te pedimos que no nos abandones, indiferentes, en semejante latrocinio público”.

64 W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford 1965, pp. 268ss.

procederían de una actuación personal contra los miembros de las comunidades cristianas⁶⁵.

Para responder de alguna manera tanto a la queja como a la pregunta formulada tal vez tengamos que pensar que la innovación en aquellos momentos puntuales consistiría en el hecho de que el procónsul, teniendo en cuenta el edicto emitido por algún gobernador con el objetivo de aplicarlo de manera exclusiva en el territorio correspondiente a su circunscripción provincial, habría incluido, al menos inicialmente, a la religión cristiana entre las ofensas que era preciso tener en consideración para su castigo.

Y, en cualquier caso, dicha disposición local pudo haber dado origen a una corriente de opinión que desembocaría en la delación de los adeptos del cristianismo, quienes pasarían a ser imputados ya desde entonces, y sin contar además con el temor de que el procónsul pudiera declarar inocente al acusado o con que la acusación se volviese en contra de quien la había promovido⁶⁶.

Así pues, teniendo en cuenta el contenido del escrito del apologeta, que se nos ha conservado en Eusebio de Cesarea, es posible afirmar que quizás haya que reconocer en el mismo la alusión a una serie de medidas tomadas por el emperador con el fin de reprimir las agitaciones de las masas populares que intentaban difundir creencias nuevas; y, en consecuencia, aunque resulta indudable que dicha legislación no estaría dirigida exclusivamente contra los adeptos del cristianismo, pudo haber sido interpretada también contra ellos ocasionalmente⁶⁷.

Por otra parte no podemos prescindir del hecho de que los escritos mencionados podrían ponerse en relación con ciertas decisiones de Marco Aurelio fechadas en la misma época y que se nos conservan en un fragmento jurídico de Modestino⁶⁸; ahora bien, pese a ello, no conocemos hasta la actualidad a ningún cristiano que, como castigo por la persistencia en su fe, fuera desterrado a una isla en las condiciones que se apuntan en el texto (“por alterar los variables espíritus de los hombres con un miedo supersticioso”)⁶⁹, mientras que, por el

65 H. Grégoire y P. Orgels, *Les persécutions dans l'empire romain*, París 1964, pp. 174-175.

66 T. D. Barnes, “Legislation against the Christians”, p.39.

67 J. Zeiller, “À propos d'un passage énigmatique de Méliton de Sardes relatif à la persécution contre les chrétiens”, *REAug* 2 (1956) 257ss.

68 *Dig.* 48.19.30.

69 H. Wendt, “*Ea superstitione*: Christian Martyrdom and the Religion of Freelance Experts”, *JRS* 105 (2015) 183ss.

contrario, se halla atestiguado que la ejecución parece haberse convertido en la pena aplicada con mayor frecuencia.

Como resumen podemos concluir que el hecho de recurrir a dicho escrito como la prueba irrefutable para confirmar la base legal de las persecuciones en aquellos años supone obviar la cuestión, pues ¿cómo podía suceder que los adeptos del cristianismo fueran entregados a la muerte simplemente por el hecho de serlo?⁷⁰ Es posible, sin embargo que ambos documentos constituyeran la base para una represión más activa que la que vendría autorizada por la normativa legal emanada de las curias de Trajano y Adriano, teniendo presente además que la asamblea de la provincia de Asia pudo haber explotado estos escritos anteriores contra los cristianos mediante su aplicación en tiempos de Marco Aurelio.

De cualquier forma los calificados como “nuevos decretos” (*kainà dógmata*) en el documento epistolar remitido por Melitón de Sardes a las comunidades cristianas de Asia y recogido por el obispo de Cesarea no parece que hagan referencia directa y expresa a los cristianos en dichas provincias orientales del Imperio, por lo que difícilmente podrían servir de base posteriormente para su persecución en el territorio galo⁷¹.

Finalmente, ya en los últimos años del reinado de nuestro emperador contamos con otros dos documentos significativos, el primero de los cuales se corresponde con el despacho dirigido al gobernador de la provincia *Gallia Lugdunensis*⁷²: en el transcurso de la revuelta promovida por la muchedumbre ciudadana contra la comunidad cristiana de *Lugdunum* (Lyon) el representante provincial del Estado romano se dirigiría por carta al representante supremo del Imperio solicitando una normativa acerca del castigo que habría que aplicar a los cristianos que al mismo tiempo eran ciudadanos romanos⁷³.

Marco Aurelio respondería aduciendo que los miembros de la nueva religión deberían ser entregados a la muerte, y que en el caso de quienes fueran ciudadanos romanos la condena sería la decapitación, prescribiendo al mismo

70 Y esta misma incongruencia se puede plantear con respecto a un decreto imperial, de fecha desconocida, que aparece recogido en las *Sententiae* de Paulo (*Sent. Paul.* 5.21.2). Cf. T. D. Barnes, “Legislation against the Christians”, p. 44.

71 L. Rougé, “*Lex gladiatoria, kaina diogmata* et martyrs de Lyon”, *Studi Sanfilippo*, Milán 1982, 1, pp. 545ss.

72 Euseb., *HE* 5.1.47. Cf. J. Churruga, “El rescripto de Marco Aurelio sobre los cristianos de Lyon”, *Homenaje a Elorduy*, Bilbao 1978, pp. 69ss.

73 Acerca de la fecha de dicha petición y la posibilidad de que en realidad Marco Aurelio no fuera su autor cf. T.D. Barnes, “Pre-Decian *Acta Martyrum*”, *JThS* N.S. 19 (1968) 526-527.

tiempo que quienes hicieran renuncia de sus principios religiosos (mediante la apostasía) deberían considerarse merecedores de la libertad y del perdón⁷⁴.

A partir de aquí es posible afirmar que la actitud imperial en este caso sería la misma que había adoptado ya con total precisión Trajano; ahora bien, mientras que Plinio el Joven remitiría a los ciudadanos romanos al centro del poder en Roma, el gobernador de la provincia gala aplicaría la normativa legal de un modo un tanto arbitrario.

Por último, el segundo de los testimonios asignados al final del reinado de Marco Aurelio lo constituye el *senatusconsultum de pretiis gladiatorii minuendis*, cuya datación parece corresponder al año 177 o 178⁷⁵; en este sentido se podría pensar que este documento ejercería una cierta influencia sobre el trasfondo social y político de los acontecimientos acaecidos en territorio galo, que se fechan de manera tradicional en el año 177, aunque no se ha venido considerando en estrecha relación con ellos, no pudiendo hacerse corresponder tampoco con ninguno de los nuevos decretos imperiales a los que hace referencia Melitón de Sardes ni, finalmente, aclarar cómo los miembros de las comunidades cristianas llegarían a ser considerados como criminales⁷⁶.

En realidad este documento, y las consecuencias violentas que pudo haber suscitado contra dicho colectivo religioso (se constata que algunos cristianos, de acuerdo con el contenido del mismo, se verían conducidos a combatir en la arena como gladiadores hasta la extenuación), no aportan pruebas concluyentes que puedan llevarnos a pensar que se había publicado recientemente un edicto dirigido de forma expresa contra ellos y cuya aplicación se extendería a todas las provincias del Imperio⁷⁷.

Por otro lado, de acuerdo con las menciones de Eusebio de Cesarea con respecto a las actuaciones contra los cristianos que tuvieron como marco Lyon y Vienne parece lógico pensar que serían el resultado de una acción conforme a la normativa legal llevada a cabo por el gobernador provincial con el fin de aplacar

74 P. Garnsey, "The *Lex Iulia* and Appel under the Empire", *JRS* 56 (1966) 181-182.

75 J.H. Oliver y R.E.A. Palmer, "Minutes of an Act of the Roman Senate", *Hesperia* 24 (1955) 320ss.

76 T.D. Barnes, "Pre-Decian *Acta Martyrum*", pp. 518-519. Cf. C. González Román, "Melitón de Sardes y las relaciones entre paganismo y cristianismo a fines del reinado de Marco Aurelio", *In memoriam A. Díaz Toledo*, Granada-Almería 1985, pp. 181ss.

77 G. Jossa, *I cristiani e l'Impero romano*, Roma 2000, p. 144.

los ánimos de una rebelión ciudadana que, en ningún caso, rebasaría los límites correspondientes a un marco estrictamente local⁷⁸.

4. MÁRTIRES CRISTIANOS DE LA ÉPOCA DE MARCO AURELIO

Ante todo hemos de tener en cuenta que durante los años de este emperador la administración romana consideraría a la religión cristiana como un problema eminentemente político; y, de acuerdo con este enfoque, la agitación provocada por los montanistas al comienzo de su reinado empujaría a Marco Aurelio a juzgar la persecución contra los adeptos de dicha doctrina como necesaria, aun cuando simultáneamente los apologistas, en especial Melitón de Sardes, combatirían esta identificación entre cristianismo y montanismo⁷⁹.

La respuesta a dicho planteamiento parece desprenderse de la opinión de Celso, portavoz de nuestro emperador al respecto, quien iba a dejar entrever la solución como una especie de pacto entre ambas partes, lo que debería conducir de inmediato al cese paulatino de la persecución contra los miembros de la comunidad cristiana⁸⁰; y, como consecuencia, la primera etapa de actividad contra ellos parece vincularse a las ceremonias de purificación ordenadas alrededor del 167 con el objetivo de aminorar las nefastas consecuencias de una intensa epidemia de peste que arrasaba las provincias imperiales.

Junto a ello, la segunda fase de enfrentamiento con los cristianos se produciría en los años 176-177, obedeciendo en este caso, de acuerdo con lo que relata el apologista de Sardes, a la emisión de nuevos edictos imperiales, que parecen identificarse, al menos en parte, con las medidas a que se refieren Ulpiano y Marciano⁸¹, según las cuales la persecución contra los cristianos se entregaba de manera oficial a los gobernadores provinciales y a los militares.

Por lo que se refiere a su aplicación sabemos que se iría extendiendo paulatinamente, aunque dicho comportamiento parece haber estado reservado en un principio exclusivamente para los ladrones, a quienes se añadirían con

78 Euseb., *HE* 5.1.50. Cf. R. González Salinero, "Marco Aurelio y los cristianos", *Hispania et Roma. Estudios en homenaje al Profesor Narciso Santos Yanguas*, Oviedo 2019, pp. 272-273.

79 K. Rosen, "Marc Aurel und die christliche Apokalyptik im zweiten Jahrhundert (Historia Augusta, Vita Marcei 13.6)", *Charistion C. Naudé*, Pretoria 1993, pp. 73ss.

80 W. den Boer, "La polémique anti-chrétienne du IIe siècle. La doctrine de la vérité de Celse", *Athenaeum* 54 (1976) 300ss. Cf. J. Fernández Ubiña, "Celso, la religión y la defensa del Estado", *I Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Santiago de Compostela 1988, 3, pp. 235-248.

81 *Dig.* 1.18.13 y 48.13.4.

posterioridad los sacrílegos y plagiarios; en consecuencia tales disposiciones no incluirían de manera concreta a los adeptos de la religión cristiana, a pesar de que pudieran servir de pretexto para su persecución⁸².

Así pues, es posible asegurar que, en el transcurso de los años del reinado de Marco Aurelio, por un lado la superstición religiosa⁸³ y, por otro, los efectos catastróficos de la peste, sin olvidar los enfrentamientos con los germanos y persas⁸⁴, así como (ya en los años de su corregencia con Cómodo) las consecuencias del seísmo que, entre otras, destruiría la ciudad de Esmirna⁸⁵, conducirían a incubar acciones de persecución contra los adeptos del cristianismo.

Y será en este marco en el que se podrá comprender que, bajo las recomendaciones de los pontífices romanos, el mismo emperador obligase a Felicidad, de ascendencia noble, a ofrecer sacrificios a los dioses junto con sus hijos como medio de intentar aplacar las circunstancias adversas en que se veía envuelto el Imperio: para lograr tales objetivos en el año 162 desde la cancillería imperial se daría la orden a Publio Salvio Juliano, sucesor de Urbico en la prefectura de Roma, de que conminase a la madre y a sus 7 hijos (Jenaro, Felix, Felipe, Silvano, Alejandro, Vidal y Marcial) a ofrecer sacrificios a las divinidades paganas, de una manera muy similar a como había sucedido con anterioridad en el caso de Sinforosa y sus 7 vástagos en tiempos de Adriano⁸⁶.

Algún tiempo después (en el 165) el filósofo cínico Crescente denunciaría, tras haberlo acusado en varias ocasiones, a Justino en Roma, uniéndose al imputado un grupo de cristianos que frecuentaban su escuela (Caritón, Caridad, Evelpisto, Hierax, Peón y Liberiano), todos los cuales serían hechos prisioneros bajo la prefectura urbana de Junio Rústico, confidente y amigo personal del emperador⁸⁷.

82 C. Jossa, "Marco Aurelio e i cristiani", *Giudei, pagani e cristiani*, Nápoles 1977, pp. 109ss.

83 L.F. Janssen, "Superstitio and the Persecution of the Christians", *VChr* 33 (1979) 131ss.

84 SHA, *Vita Marci* 13: "Tal fue el terror que infundió la guerra contra los marcomanos que Antonino (Mar Aurelio) mandó traer sacerdotes de todas partes, ordenó celebrar ritos extranjeros, purificó Roma con toda clase de lustraciones, y hasta se atrevió a retrasar la marcha al campo de batalla con la finalidad de celebrar, conforme al rito romano, los lectisternios por espacio de 7 días".

85 Ver, por ejemplo, M.H. Quet, "Appel d'Aelius Aristides à Marc Aurèle et Commode après la destruction de Smyrne par le temblement de terre de 177/178 après J.C.", *La crise de l'Empire romain de Marc Aurèle à Constantin*, París 2006, pp. 237ss.

86 Se puede observar en este hecho un paralelismo evidente no solo en cuanto al desarrollo del juicio sino también con respecto al martirio de ambos grupos de acusados. Cf. N. Santos, "El rescripto de Adriano a Mincio Fundano y el cristianismo", *Helmantica* 72 (2021) 35ss.

87 J. Janssens, "Il cristiano di fronte al martirio imminente. Testimonianze e dottrina nella Chiesa antica", *Gregorianum* 66 (1985) 405ss. Cf. A.R. Birley, "Voluntary Martyrs in the Early Church: Heroes or Heretics", *CS* 27 (2006) 99ss.

En un primer momento el prefecto aconsejó al procesado que se sometiera a las exigencias de las divinidades paganas y obedeciera las órdenes imperiales, aunque, tras considerar vanas y falaces sus exhortaciones, daría por finalizado el interrogatorio al acusado con las siguientes palabras: “*Vayamos al hecho, acercaos y sacrificad todos juntos*”⁸⁸; sin embargo, ante la oposición frontal a dicha solicitud, el magistrado romano se vería en la necesidad de dictar sentencia con respecto al inculpado y sus compañeros en los términos siguientes:

“*Que quienes no hayan querido ni sacrificar a los dioses ni someterse a la orden imperial sean azotados con varas y conducidos para sufrir la pena capital de acuerdo con las leyes*”⁸⁹.

A partir de ahí tendría que transcurrir más de una década para encontrarnos con un episodio enormemente significativo en este mismo contexto, el configurado por los llamados mártires de Lyon y Vienne en territorio galo, cuya importancia y significado hemos analizado ya con anterioridad de manera monográfica⁹⁰; en cualquier caso la respuesta de la actuación del gobernador provincial galo daría origen a una diversidad de sentencias con respecto a los cristianos acusados, juzgados y condenados en dichas localidades, de manera que, junto a un grupo de entregados a la muerte directamente, otros se verían envueltos en penas inferiores (como las labores mineras por ejemplo), especialmente en el caso de aquellos que, al tiempo que se manifestaban firmes en confesar su fe, se mostraban respetuosos con el tribunal⁹¹.

Con respecto a este martirio de carácter colectivo es posible afirmar que Marco Aurelio, una vez consultado acerca de la solución a tomar, responde que había que recurrir a la legislación de Trajano en el sentido de que quienes persistieran en su fe deberían ser ejecutados mientras que quienes la negaran deberían permanecer en libertad; en otros términos, que el emperador no consentiría que una sentencia capital estuviera basada única y exclusivamente en

88 J.M. Lieu, “Accusation of Jewish Persecution in Early Christian Sources, with Particular Reference to Justin Martyr and the Martyrdom of Polycarp”, *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge 1998, pp. 279ss. Cf. J. Torres, “¿Violencia o disuasión?: actitud de los magistrados romanos en las *Actas martiriales*”, *Formas y usos de la violencia en el mundo romano*, Madrid 2007, pp. 231ss.

89 D. Liebs, “Das *ius gladii* der römischen Provinzgouverneure in der Kaiserzeit”, *ZPE* 43 (1981) 217-223.

90 N. Santos, “Eusebio de Cesarea y los mártires cristianos en las ciudades galas de Lyon y Vienne”, *Helmantica* 70 (2019) 9-36.

91 J. de Churruca, “Confesseurs non condamnés à mort dans le procès contre les chrétiens de Lyon l’année 177”, *VChr* 38 (1984) 257ss.

supuestas delaciones, de manera que el legado imperial de la Lugdunense debería atenerse a la normativa existente al respecto⁹².

Por lo que concierne al hecho de que el gobernador provincial con base en Lyon pudiera ordenar detenciones en el caso de los cristianos de la ciudad de Vienne, dependiente de la jurisdicción del procónsul de la provincia Narbonense, sabemos que, cuando había inculpados que tenían su residencia en una provincia distinta, el gobernador correspondiente debería dirigirse por escrito a su colega para que procediera al arresto de los mismos y se los remitiera después custodiados por una guardia policial⁹³; en este sentido, puesto que el proceso que se había incoado en la capital de la Lugdunense había sacado a la luz la existencia de adeptos del cristianismo en la ciudad de Vienne a consecuencia de las estrechas relaciones existentes entre los miembros de ambas comunidades, al representante imperial no le quedaría otra salida que aplicar con todas sus consecuencias la jurisprudencia existente⁹⁴.

En cuanto a los mártires cristianos de ambas localidades galas, cuyo número exacto resulta muy difícil concretar a pesar de que se cree que hay que contar con varias decenas, se nos ha transmitido el nombre de algunos de ellos, como Vetio Epagato, Zacarías, Santo, Maturo, Átalo, Blandina, Biblis, Plotino. Alejandro, Póntico, Alcibíades....⁹⁵

Ahora bien, de la misiva epistolar que enviaría Eusebio a los componentes de ambas comunidades se deduce que, entre el conjunto de confesores y mártires de las mismas es posible hacer una distinción en diversas categorías, puesto que al colectivo de condenados a la pena capital (decapitación) se unirían los entregados a las fieras para su descuartizamiento, así como el grupo de quienes recibirían muerte en prisión, sin olvidar tampoco a quienes vivirían en el momento en que se llevaría a cabo la redacción original del documento que serviría de base al apologista para elaborar este apartado de su *Historia de la Iglesia*⁹⁶.

92 P. Keresztes, "The Massacre at Lugdunum in 177 A.D.", *Historia* 16 (1967) 75ss.

93 Papiniano, *Ad Dig.* 40.8.2.22.

94 E. Wipszycka, "On the Governors' Jurisdiction during the Persecution of Christians", *Au-delà des frontières. Mélanges à W. Wolodkiewicz*, Varsovia 2000, pp. 1077ss.

95 S. Miscioscia, "Dal processo di Cristo ai processi del martire cristiano. Analisi storico-giuridico degli *Acta Martyrum*", *La Ciudad de Dios* 231 (2018) 505ss.

96 Dicho testimonio epistolar parece haber sido redactado poco tiempo después de llevarse a cabo esas acciones contra los cristianos de ambas ciudades galas, tal vez ya en un momento en que la represión se había dado por finalizada.

De cualquier forma desconocemos el número, los nombres o la situación jurídica personal de los confesores de su fe que sobrevivirían a dichos acontecimientos, a pesar de que resulta extraño que, en el transcurso de un mismo proceso judicial, el gobernador provincial pronunciase sentencias distintas para los cristianos implicados en el mismo; esta disparidad de castigos se extendían desde la muerte por decapitación a la condena a ser degollados por animales salvajes en el circo o el anfiteatro (*damnati ad bestias*)⁹⁷ y otra serie de penas más llevaderas que la capital, entre las que se encontraba un grupo de personas entregadas a labores en los centros mineros (*damnati ad metalla*), de los que tenemos referencia a un cierto número de ellos en tiempos de Cómodo, que sin duda habrían sido condenados durante los años de su padre⁹⁸.

A este respecto hemos de tener en cuenta que esta diversidad, no solo en lo referido a los castigos sino también en relación con la situación personal de cada uno de los cristianos juzgados, parece haber sido una constante en las relaciones entre las comunidades cristianas y el Estado romano ya desde los primeros momentos del siglo II, tal y como parece desprenderse de la correspondencia epistolar entre el gobernador Plinio y el emperador Trajano⁹⁹.

En síntesis podemos asegurar que, en las noticias procedentes de los escritos de los autores antiguos, parece recogerse únicamente la existencia de una serie de procesos judiciales de carácter estrictamente local (algunos de los cuales hemos mencionado), que tendrían como marco de desarrollo diversas ciudades de diferentes provincias del Imperio a lo largo del reinado de Marco Aurelio, entre ellas Esmirna (año 165), Roma (alrededor de ese mismo año y con anterioridad en el 162), Pérgamo (año 176), Lyon y Vienne (año 177) y algunos centros urbanos del norte de África (ya en el 180)¹⁰⁰.

Como consecuencia de ello no debemos olvidar un hecho enormemente significativo: los miembros de las comunidades cristianas de las localidades

97 Ver, entre otros, P.A. Frévier, “Les chrétiens dans l’arène”, *Spectacula* 1, París 1990, pp. 265ss. Cf. M. Forlin, “Tra paganesimo e cristianesimo. Gladiatori, martiri e il sangue versato nell’arena”, *Sangue e antropologia* 3, Roma 1983, pp. 1597ss.; D. Potter, “Martyrdom and Spectacle”, *Theater and Society in the Classical World*, Michigan 1993, pp. 53ss.; N. Santos, “La nueva gladiatura cristianas en el marco de la gladiatura romana”, *HAnt* 32 (2008) 183ss. y R. González Salinero, “Los primeros cristianos y la *damnatio ad bestias*: una visión crítica”, *Formas de morir y formas de matar en la Antigüedad romana*, Madrid-Salamanca 2013, pp. 355ss. Más detalles en L. Carfora, *I cristiani al leone. I martiri cristiani nel contesto mediatico dei giochi gladiatorii*, Trapani 2009.

98 J. de Churruca, “Observaciones sobre el proceso contra los cristianos de Lyon (177)”, *Studi Biscardi* 3, Milán 1982, pp. 245ss. Cf. H. Wildsorf, “Zur *Historia Christianorum ad metalla damnatorum*”, *Festschrift Lauffer*, Roma 1986, pp. 1031ss.

99 G.M.O. Niglio, “La “diversità” dei cristiani nel carteggio tra Plinio e Traiano”, *SDHI* 77 (2011) 365ss.

100 R. González Salinero, *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio romano*, Madrid 2005, pp. 53-54.

mencionadas transmitirían lo acontecido a los integrantes de otras y, de esta manera, se daría origen a las *Actas de los mártires* como género literario cuyos rasgos más característicos llegarían a recoger, con el transcurrir de los tiempos, todo tipo de sucesos legendarios y exagerados¹⁰¹.

CONCLUSIONES

Para tratar de comprender el comportamiento de Marco Aurelio con respecto a los cristianos hemos de tener en cuenta que los rescriptos de sus predecesores Trajano y Adriano iban a tener su aplicación no solo durante el tiempo que ambos emperadores estuvieron al frente del poder en Roma sino que su vigencia se ampliaría al menos hasta los primeros años de la dinastía de los Severos, aun cuando los últimos representantes de los Antoninos pudieran sacar a la luz algunas medidas complementarias contra dicho colectivo, dirigidas directa pero no exclusivamente contra ellos por considerarlos entre el grupo de personas peligrosas para el Imperio.

En cualquier caso con el emperador filósofo arraigaría un fenómeno nuevo, puesto que a la presión ejercida por las masas populares, en especial las correspondientes a los centros urbanos de las provincias griegas y orientales, habría que añadir la opinión de un senador romano (además maestro del emperador), Frontón¹⁰², así como el desarrollo y difusión de una desviación en el seno del cristianismo, el dogma montanista, todo lo cual traería consigo un cambio radical con respecto a las relaciones entre las comunidades cristianas y el Imperio desde el punto de vista de la seguridad del Estado.

Como resultado de se daría pie para que las instituciones estatales romanas tuvieran vía libre tanto para la búsqueda, cuantas veces se considerase necesario, de los adeptos del cristianismo como para su posterior enjuiciamiento a través de un tribunal, bien es verdad que sin tener que introducir prácticamente innovación alguna en la legislación existente al respecto.

101 T.D. Barnes, *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tubinga 2010, p. 37. Más detalles en C. Moss, *The Myth of Persecution. How Early Christians invented a Story of Martyrdom*, Nueva York 2013.

102 M.C. Cristofori, "L'Oratio di Frontone contro i cristiani e la persecuzione di Marco Aurelio", *RSC* 32 (1978) 130-139. Cf. F. della Corte, "Un precettore di Marco Aurelio, Frontone", *C & S* 95 (1985) 68ss., y Y. Taoka, "The Correspondence of Fronto and Marcus Aurelius: Love, Letters, Metaphor", *CIAnt* 32 (2013) 406ss.

Hemos de tener en cuenta, sin embargo, que el preceptor del emperador parece propugnar el alojamiento del poder imperial de cualquier tipo de concepción religiosa: cf. J.P. Martin, "Fronton, *magister imperatorum*", *Urbs aeterna: homenaje a la profesora Carmen Castillo*, Pamplona 2003, pp.65ss.

Y en este contexto el apologista Tertuliano tratará de hallar explicación al origen de este tipo de actuación, argumentando como causa de la misma la sospecha arbitraria de los paganos, así como la inclinación de algunos de ellos a la mentira o el excesivo celo de otros muchos con respecto a los cultos que había que rendir a las divinidades romanas¹⁰³.

De ahí que las calumnias y difamación en cuanto a que los integrantes de las comunidades cristianas realizaban actos deshonestos y abominables parecen haberse convertido en la acusación más común de las masas hostiles¹⁰⁴; sin embargo, tras la toma de posición por parte del edicto de Trajano esta clase de imputaciones perdería fuerza, ya que, al no hacerse cargo de ellas las autoridades romanas, les despojaría de cualquier peligrosidad para los cristianos en su conjunto¹⁰⁵.

Frente a ello, ya en la década de los 70 de este siglo II, Atenágoras y sus compañeros apologistas (especialmente Tertuliano y Minucio Felix) se verían obligados a tomar partido de nuevo contra estas acusaciones de los paganos, teniendo que superar la postura de las autoridades romanas como consecuencia de los procesos llevados a cabo contra los mártires de Lyon-Vienne en un primer momento, y contra los de *Scillitum* y *Madaura* en el norte de África (provincia de Mauritania) poco tiempo después.

Y en ese nuevo marco de relaciones una pieza fundamental la constituiría el senador Frontón, quien revitalizaría trasnochadas acusaciones, que en el fondo se convertirían en un acicate para las revueltas de las masas populares de las ciudades helénicas y asiáticas contra los adeptos del cristianismo (considerados como ateos) ya desde los años de Antonino Pío.

Así pues, en el fondo esta predisposición de las multitudes ciudadanas obligaría a las autoridades romanas a tomar medidas concretas y muy localizadas, sin que esta clase de legislación se aplicase en las mismas condiciones en todas las provincias del Imperio, puesto que tenemos conocimiento de que algunos procónsules de África (como Pudente, Cingio Severo y Vespronio Cándido entre

103 *Apol.* 7.9-10. Por otro lado habría que añadir igualmente motivaciones de carácter social (*Apol.* 42.1). Estas ideas se recogen perfectamente en G.D. Dunn, *Tertullian*, Londres 2004, pp. 135ss.

104 A. McGowan, "Eating People: Accusations of Cannibalism against Christians in the Second Century", *J ECS* 2 (1994) 413ss. Cf. A.A. Nagy, "La forma originale de l'accusation d'anthropophagie contre les chrétiens, son développement et les changements de sa représentation au IIe siècle", *Revue des Études Augustiniennes* 47 (2001) 223ss.

105 Así, por ejemplo, Justino, quien escribiría sus *Apologías* en tiempos de Antonino Pío, no se afana ya en rebatir de manera frontal tales argumentos falaces.

otros) actuarían de manera favorable a los adeptos del cristianismo, o cuando menos no se excederían en las acusaciones en que éstos se verían envueltos¹⁰⁶.

Por otro lado, con respecto al culto imperial ninguno de los apologistas griegos de tiempos de los Antoninos (Aristides, Melitón, Atenágoras y Quadrato) nos ha dejado referencias sobre el tema, tal vez debido a que los emperadores a los que se dirigen en sus escritos en defensa de la religión cristiana en ningún momento radicalizarían las pautas de comportamiento vinculadas a las ceremonias propias del mismo; en contrapartida el interés de estos escritores parece haberse focalizado, de manera especial, en hacer sobresalir la lealtad de los miembros de las comunidades cristianas, en cuanto simples ciudadanos, con respecto al Estado y sus instituciones, añadiéndose además a ello las plegarias y súplicas que pronunciaban tanto a favor del Imperio como de sus máximos representantes.

A pesar de todo los fieles cristianos incurrirían al parecer en un desajuste con respecto a las prácticas religiosas paganas, puesto que los delegados de la administración (gobernadores de las provincias, jueces de los tribunales....) exigirían, desde una etapa muy temprana (a partir de Plinio el Joven) la realización de libaciones y sacrificios ante las estatuas de los emperadores, sobrepasando de esta manera en su celo las propuestas derivadas de la legislación imperial (rescripto de Trajano en un primer momento y de Adriano unos años después), quizás como consecuencia de la presión ejercida por las masas populares ante los representantes del poder romano.

En este sentido los miembros de las comunidades cristianas, al oponerse directamente a llevar a cabo este tipo de cultos y prácticas religiosas propios de los ciudadanos, se verían inmersos en una falta grave, que, desde la perspectiva de la opinión pública en general, adquiriría las características de lo que, en el marco jurídico romano, era considerado como un *crimen maiestatis* (crimen de lesa majestad); y ello a causa de que atentaban y socavaban las bases del Estado romano, una de las cuales se identificaba con la religión (matizada en todas las ocasiones por un carácter político), incluyendo las prácticas y el ceremonial correspondientes al culto imperial, que en modo alguno sería admitido por los adeptos de la nueva doctrina¹⁰⁷.

106 R. González Salinero, “*Miserantes eorum crudelius saeviebamus*: la compasión de los magistrados romanos ante el martirio cristiano”, *Vínculos de Historia* 4 (2015) 62ss.

107 Sin embargo, esta cuestión no iba a ser descuidada por los mártires, quienes en sus correspondientes *Actas* aportan, como contraposición a la negativa a la celebración de dicho culto, la justificación de su conducta y el origen de una defensa apologética de la misma.

De esta manera, aun cuando los fieles cristianos no participarían directamente en la celebración de las ceremonias propias de dicho culto, en modo alguno se opondrían al homenaje que era preciso rendir al emperador y a la sacralidad del Imperio; y sería en ese contexto donde Tertuliano se encargaría de afianzar la idea de la plegaria en favor del máximo representante del poder romano como sustitutivo de los sacrificios y libaciones a su persona exigidos como condición imprescindible por parte de las autoridades paganas¹⁰⁸.

Y, avanzando en el tiempo, tenemos conocimiento de que, con posterioridad a la defensa del cristianismo en los escritos tertulianos, el culto imperial no desempeñaría ya un papel determinante en las acciones anticristianas de los emperadores, de modo que los perseguidores de dicha religión a mediados del siglo III (Decio y Valeriano), así como los de principios de la centuria siguiente (Diocleciano, Maximino y Galerio) harían hincapié cada vez más en el hecho de que la culpa que se achacaba a los adeptos de la nueva doctrina no dependería de su no adhesión al ceremonial propio de dicho culto sino de su rechazo a ofrecer sacrificios a las divinidades paganas y, por consiguiente, no adecuarse a los parámetros de la religiosidad propia de los ciudadanos romanos.

Teniendo presentes estas consideraciones es posible asegurar que Marco Aurelio, mediatizado sin duda, en parte al menos, por sus principios filosóficos, aunque movido igualmente por simples razones de Estado, no podía mostrarse proclive a la religión cristiana; ahora bien, si en el transcurso de su reinado contamos con algunos ejemplos de martirio no sería debido a la aplicación de una persecución oficial y sistemática sino, más bien, a la vigencia del funcionamiento del planteamiento jurídico que había establecido Trajano más de medio siglo antes y que venía funcionando desde entonces (y de ahí su aplicación en enclaves geográficos muy localizados).

A ello hemos de añadir el hecho de que, como han venido opinando algunos investigadores, muy posiblemente haya que considerar las persecuciones contra los cristianos en general (y, sobre todo, en las fases de mayor intensidad) como una consecuencia directa de la existencia de una crisis generalizada en el Imperio y, por ello, este tipo de actuaciones no sería más que la respuesta a una

108 Los cristianos ruegan por la salud del emperador, que es más que ofrecer sacrificios por el genio del mismo (*Apol.* 32.2ss.). Cf. R. Beare, "The Meaning of the Oath by the Safety of the Roman Emperors", *AJPh* 99 (1978) 106ss.

descomposición política, económica, social, y posiblemente también ideológico-religiosa, en las diferentes etapas del mismo¹⁰⁹.

Y, en el caso que hemos analizado, no era necesaria la promulgación de una nueva orden imperial contra ellos, puesto que los representantes del poder romano en las provincias dispondrían de una jurisprudencia suficientemente clara (que había tenido su origen en tiempos de los primeros emperadores del siglo II) para poder aplicarla en los distintos ámbitos territoriales de su competencia.

109 Ver por ejemplo, entre otros, A. Jakob, “La persécution des chrétiens dans l’Antiquité, de Néron jusqu’à Constantin le Grand: que nous enseigne-t-elle aujourd’hui?”, *C & C* 7 (2012) 143ss.

Los sistemas de información como recurso táctico-estratégico durante el *Bellum Numantinum*

Information systems as a tactical-strategic
resource during the *Bellum*
Numantinum

GREGORIO CARRASCO SERRANO

Universidad de Castilla-La Mancha

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9373-5940>

DAVID ROMERO FERNÁNDEZ

Universidad de Castilla-La Mancha

Recibido: 24 / noviembre / 2023

Aceptado: 24 / mayo / 2024

RESUMEN

El presente trabajo tiene por objetivo fundamental el estudio de los sistemas de información en el contexto del *Bellum Numantinum* teniendo en cuenta las referencias que las fuentes clásicas proporcionan para dicho período. A pesar de que las fuentes, en general, sean parcas por lo que concierne a los sistemas de información o inteligencia, sin embargo no faltan datos al respecto que evidencian su importancia para este marco de operaciones. Cabe resaltar además, el alto porcentaje de casos asociados a la figura de Escipión Emiliano, lo cual pone de manifiesto la relevancia que las fuentes otorgan a dicho magistrado romano y la toma de la capital de los arévacos. Por otro lado, la fuente que más referencias aporta para este contexto a usos informativos y transferencia de datos es Apiano, que es el autor que acapara la mayor proporción de casos registrados.

Palabras clave: Sistemas de información, *Bellum Numantinum*, Fuentes clásicas, Recurso estratégico, Inteligencia militar.

ABSTRACT

The main objective of the present work is to study the information systems in context of the *Bellum Numantinum* taking into account the references provided by classical sources for this period. Although the sources, in general, are scarce as for as information or intelligence systems are concerned, there is nevertheless no lack of data on the subject that show their importance for this framework of operations. It is also worth highlighting the high percentage of cases associated with the figure of Scipio Emilianus, which highlights the importance that the sources give to said Roman magistrate and the taking of the capital of the Arevacians. On the other hand, the source that provides the most references for this context to informative uses and data transfer is Appiano, who is the author who accounts for the largest proportion of registered cases.

Keywords: Information systems, *Bellum Numantinum*, Classical sources, Strategic resource, Military intelligence.

INTRODUCCIÓN

El contexto de la guerra de Numancia tiene una serie de particularidades vinculadas al expansionismo romano, la búsqueda de reconocimiento de los magistrados que en ella participaron y el enemigo que se opuso a tales propósitos. Este adversario hizo gala de todos los recursos que tuvieron a su alcance con tal de no ser conquistados en este conflicto que las fuentes antiguas no dudaron en denominar como guerra de fuego por su dureza y lo encarnizado de las confrontaciones. Entre los recursos empleados por ambos contendientes, la información se erigirá como uno de ellos fundamental, puesto que se convertirá en el pilar central para la realización de guerrillas, ardidés y encuentros ventajosos para los celtíberos, mientras que Roma tendrá que adoptar actitudes conservadoras, de estudios premeditados de los escenarios de combate, evitar filtraciones, recurrir a procesos diplomáticos y reclutamientos de aliados que equilibrasen esta particular ventaja, verificar información, y ante todo, estabilizar/controlar el marco de operaciones para obtener datos de objetivos, intenciones, rutas lógicas y disponer de la salvaguardia necesaria.

El estudio de los sistemas de inteligencia, de conocimiento del terreno y de la transferencia de datos en época romana ha supuesto en el presente un tema debatido y ampliamente estudiado. No obstante, la historiografía moderna ha centrado su punto de vista mayoritariamente en épocas imperiales, y ocasionalmente tardorrepública, vinculado especialmente al mayor registro que se tiene de estas actividades en las fuentes, especialmente a partir de la figura de César y las dinastías julio-claudias. Esto ha supuesto, a su vez, un intenso debate sobre la existencia o no de sistemas de inteligencia ordenados con anterioridad a estas etapas¹. A su vez, este mismo debate sobre los sistemas de información durante la República presenta otras cuestiones como la influencia cartaginesa de los Barca, especialmente de Aníbal², en el desarrollo de los sistemas de

¹ Respecto al siglo I d. C. como el momento en el que institucionalizaría el espionaje romano vid., Sheldon, 2016: 34. No obstante, esta autora manifiesta la puesta en práctica y creación de métodos para la inteligencia militar en contextos republicanos. A este respecto véase también Buono-Core, 2002: 78, donde se especifica que a finales de la segunda guerra púnica los romanos habrían establecido observadores fijos en lugares de relevancia estratégica con las funciones mínimas de transmisión de datos militares. No obstante, este autor añade que “Roma desde mediados del periodo republicano diseña un imperfecto sistema de información que va mejorando en eficacia y precisión a medida que nos acercamos al Imperio”.

² Sobre esta visión peyorativa de la inteligencia cartaginesa a la que se muestra asociada a las prácticas de ardidés y engaños vid., Valdés Matías, 2020: 63. Este autor añade en relación con este tratamiento de las fuentes antiguas y basándose en otros autores “la obsesión por las emboscadas en los autores escritos es producto de una racionalización de las derrotas o un modo de exagerar los estereotipos sobre los cartagineses por parte romana”. Véase también al respecto Palao Vicente, 2016: 128, quien lo describe en el contexto del desarrollo de este aparato por Roma: “la lectura excesivamente fiel de los autores clásicos, especialmente de aquellos representantes de la

inteligencia romanos y de la importancia de la Segunda Guerra Púnica como génesis de estos. Esto ha llevado a pensar a algunos autores de su inexistencia desarrollada en el citado conflicto. Sin embargo, esta cuestión presenta problemas: por un lado, la parquedad que las fuentes antiguas manifiestan para este periodo, y por otro lado la falta de estudios en profundidad vinculados a estos contextos más minoritarios.

De esta manera, si nos centramos en el marco de operaciones hispano como área de estudio, podemos ver como sí que se han recogido por los autores modernos algunas menciones de usos informativos vinculadas mayoritariamente al uso de naves masaliotas³ como exploradores en el 218 a.C. por C. Escipión, o el asalto de *Qart Hadast* por P. Escipión en el 209 a.C. que ha llevado a pensar que este tipo de recursos estaban más monopolizados por parte púnica, o que el ejército romano no presentaba servicios de inteligencia y recopilación de datos tan desarrollados. Sin embargo, esto dista mucho de la realidad bélica, desdibujada por los analistas clásicos, puesto que como ya se ha planteado por algunos autores⁴, solo la victoria romana en este conflicto es representativa de su

propaganda y de la moralidad tradicionales, para quienes determinadas actividades vinculadas al mundo de la inteligencia eran consideradas contrarias a la honestidad y fides romanas, ha llevado a parte de la historiografía moderna a considerar la posibilidad de que los sistemas de información y espionaje hubiesen entrado en Roma por influencia de Aníbal⁵. Sobre el impacto de las campañas de Aníbal en el desarrollo de los sistemas de información romanos y el estado deficitario que estos presentaban en el contexto de la segunda guerra púnica hasta las prácticas de P. Escipión “el Africano”, vid. Sheldon, 2008: 65. Véase también Austin y Rankov, 1995: 10-15; 168; Valdés Matías, 2017: 290, 292. Sobre este debate Perley, 2016: 3-6. Sobre la superioridad cartaginesa en el mundo de la inteligencia y su uso por Aníbal vid. Brizzi, 1982: 39-49. Véase, también sobre estas influencias foráneas Valdés Matías, 2020: 51. Sobre la adopción de las prácticas de Aníbal por los romanos, primero por Fabio Máximo antes de P. Escipión según Livio, y sobre la problemática que esto supone, vid. *Ibid.*: 64.

3 Apiano, *Iber.*, 14. En cuanto a la dependencia informativa romana tanto de Sagunto como de *Masalia* vid., Sheldon, 2008: 28. Sobre la confianza romana en sus aliados como informantes y el papel de Sagunto dentro de esta red vid.: Sheldon, 2005: 60. Véase también sobre las labores informativas de los masaliotas, Perley, 2016: 189. Vid., Hernández Prieto, 2014: 378.

4 Respecto a la cuestión de la adopción del desarrollo del aparato de inteligencia por Roma y su influencia púnica, vid., Palao Vicente, 2016: 128-129, donde circunscribe la problemática a la visión de las fuentes filorromanas o tardías como origen del problema y no niega la existencia de que los romanos hicieran uso de este tipo de herramientas bélicas informativas; de esta manera, el autor concluye en *Ibid.*: 133-136, que “el éxito militar de Roma constituye la mejor prueba de la recopilación y utilización de la información por parte de los mandos de las tropas antes de la Segunda Guerra Púnica”, aunque no niega el paupérrimo desarrollo que presentaba los servicios de recopilación y verificación de datos romanos en comparación con los púnicos. Frente a la posición de J.J. Palao, encontramos la perspectiva de R.M. Sheldon para quien la derrota de Aníbal no se encuentra en sus servicios de inteligencia, sino en las ventajas políticas y estratégicas de las que disponía Roma, vid., Sheldon, 2005: 61-62: “If Hannibal had such good intelligence, why then did he lose the war? He failed because the political and strategic advantages were intrinsically in Rome’s favor. Hannibal lost and lost badly on the strategic level. Skills such as tactical brilliance, competent leadership, and effective intelligence gathering were not enough to beat the Romans. What Hannibal did not have was better strategic intelligence or control of the war. His idea of invading Italy directly was a valid plan of action, but it could not neutralize the Roman superiority at sea and in manpower, the loyalty of Rome’s allies, their ability to bar reinforcements from reaching Hannibal, and finally, Scipio’s counteroffensive. Few of these developments could have been predicted in advance, even with the best intelligence”.

empleo eficaz. De igual manera, otros estudios recientes, evidencian que ya desde estas tempranas épocas los ejércitos romanos sí que presentan buenas praxis informativas, de recopilación de datos, verificación, exploración etc.

De una manera similar, al igual que este contexto republicano presenta esta carencia de estudios donde las pocas menciones han sido acaparadas por los ejércitos púnicos y la segunda guerra púnica, habría que hablar del vacío existente en cuanto a este tipo de estudios⁵ para otros contextos como viene a serlo el de la guerra de *Numantia*. Este contexto bélico es muy distinto al anteriormente comentado, aunque comparte algunas similitudes vinculadas únicamente al elemento común que supone la presencia de efectivos hispanos tanto como aliados como contrincantes. Por tanto, los casos de recopilación, gestión y verificación de datos van a estar condicionados por la transformación del tipo de guerra hegemónica de potencias foráneas a la península ibérica (2ª Guerra Púnica), al de guerra de conquista (*Bellum Numantinum*). En este caso se perfila una guerra de informativa basada principalmente en el terreno y alianzas, donde la supremacía de control territorial va a estar en posesión de los elementos indígenas que se valdrán de esta para sacar ventaja a los ejércitos romanos y perpetrar ardidés y contraofensivas. Por su parte, los ejércitos romanos evidencian su debilidad vinculada especialmente a su situación de falta de control de datos y la imposibilidad de afianzamiento en el marco de operaciones. Esta situación está relacionada con los diversos desastres militares que padecerán durante la guerra de Numancia, y que solo se ve alterada por las meticulosas prácticas de las que algunos magistrados harán gala traduciéndose en victorias que lleven a imponerse a su rival –y, en definitiva, en ganar la guerra–, y donde el caso de Escipión Emiliano es uno de los mejores ejemplos por su ortodoxa gestión. Por tanto, podemos ver que la generación de datos de uso militar, su trasvase y verificación, supone uno de los pilares básicos dentro del concepto de guerra informativa en la antigüedad en particular fundamental para el correcto devenir de la guerra⁶.

5 No obstante, este contexto no ha pasado desapercibido para algunos autores como podemos ver en Dvornik, 1974: 66-67 donde se habla del complejo sistema de traslación de datos dentro de la *circumvallatio* de *Numantia*.

6 A este respecto vid., Agudo Villanueva, 2022: 139-142. Este autor lo define “como el proceso de recopilación de datos del entorno durante una campaña militar de conquista y control”. A esto añade “la necesidad de información abarca todas las facetas de la vida cotidiana del ejército. [...] La ausencia de información o la imprecisión de determinados datos genera incertidumbre, en especial en los momentos previos a los enfrentamientos bélicos...”. Véase también al respecto de la obtención de información en el buen desarrollo de las campañas militares y el desarrollo logístico militar a Valdés Matías, 2017: 283-284. Sobre la importancia de la recopilación de datos estratégicos en las campañas militares y sobre la antigüedad de dicha práctica vid. Palao Vicente, 2016: 124-125.

La información recopilada era condicionante de las tácticas y decisiones propias, tratándose desde las más simples descripciones geográficas vinculadas a la selección de itinerarios, morfología del territorio (para ofensivas y evasión de ardidés) y objetivos físicos, hasta datos militares como posicionamientos, composición y moral del adversario, su intencionalidad y capacidad, desarrollo logístico, contactos diplomáticos⁷, predisposición bélica, o las capacidades de defensa de una determinada urbe, etc.⁸

Igualmente, la desinformación es un importante recurso empleado en la guerra y que también tiene presencia durante el *Bellum Numantinum*, la cual habitualmente está vinculada con la falta de verificación de datos como vienen a suponerlo los episodios de Mancino⁹ y Flaco¹⁰. Si bien la desinformación puede entenderse como una herramienta negativa, sin embargo, podía ser muy útil para que el enemigo cometiera errores, engañarlo, ponerlo en una situación de desventaja o para la gestación de ardidés tan presentes en este conflicto frente a Numancia. Dentro de esta práctica basada en la gestión, desinformación y verificación de datos habría que añadir otros condicionantes como los elementos físicos con la intención de la privación informativa. Habitualmente eran recursos de ocultación geográficos y naturales –como la noche¹¹ recientemente estudiada como elemento estratégico para este contexto–, y se erigen como un marco de operaciones a tener en cuenta donde informantes y *exploratores* encuentran su nicho militar principal en esta particular guerra de la información.

Asociadas a estas prácticas surgen una serie de figuras de información que van desde las civiles como el colaboracionista hispano¹², los comerciantes y las figuras diplomáticas, hasta las militares como el tráfuga, el prisionero, el

7 Respecto a las vías diplomáticas y la importancia de la *fides* y de los poderes personales en la obtención de datos, vid., Buono-Core, 2002: 66-67. Véase también al respecto de la diplomacia y la *fides* como elementos informativos Perley, 2016: 58-60. En relación con los sistemas de información romanos vinculados principalmente a la *fides* y la influencia púnica en su transformación, véase más extensamente Brizzi, 1982: 58.

8 Véase también respecto a los problemas que podía producir el exceso de información para los mandos militares Sheldon, 2005: 5: “An information glut makes it difficult to sift through all the available material and pick out that which is most important. Then the information has to be analyzed. The intelligence analyst, unlike a scholar, must produce a conclusion within a certain deadline. When a war breaks out, the commander does not want to hear “We’re still sifting through the data”. [...] Even if intelligence is collected and analyzed correctly it would, in many instances, be of little or no value if the product is not conveyed to the consumer who needs it, and with sufficient time for him to act upon it”.

9 Apiano, *Iber.* 80.

10 Apiano, *Iber.* 80-83.

11 En relación con el uso de la noche como recurso estratégico y de ocultación de movimientos durante el segundo conflicto romano-púnico, vid., Carrasco Serrano y Romero Fernández, 2020: 85-115. Carrasco Serrano y Romero Fernández, 2022: 3-41.

12 Véase más extensamente Romero Fernández, 2020: 724-741.

explorador¹³ (*exploratores*) y el espía¹⁴ (*speculatores*)¹⁵. No obstante, para este conflicto podemos ver que hay nulas menciones a comerciantes, siendo principalmente referencias a colaboracionismos internos, exploraciones e interrogatorios a prisioneros.

Dentro de las figuras informativas, la población oriunda¹⁶ es destacable especialmente por su conocimiento del marco de actuaciones¹⁷ y del territorio a lo que habría que añadir por su entramado de contactos regionales. Vinculado a estos, los procesos diplomáticos¹⁸ van a suponer un modo de acercamiento a sus necesidades informativas¹⁹.

Los desertores y traidores eran un valioso recurso para la obtención de datos. Esta iba desde datos de geografía y logística y redes, planes, a cuestiones como el estado de los aliados, capacidades de las plazas enemigas o incluso sobre tendencias, defectos y peculiaridades del enemigo o el objetivo en cuestión.

Las fuentes antiguas, en lo que a los sistemas de información o inteligencia respecta, se muestran parcas²⁰, de igual manera como ya mencionamos con respecto a la Segunda Guerra Púnica. Esto puede estar en relación con lo temprano de este marco de operaciones, desatención del contexto por las fuentes²¹, por lo oculto de estas actividades, la falta de prestigio²² que podían suponer o por el impacto propagandístico, hasta la falta de atención de los historiadores por las grandes acciones militares de campo. Habitualmente, por tanto, podemos encontrar menciones de carácter secundario en la que se alude

13 Sobre estas figuras empleadas por Aníbal y P. Escipión en las confrontaciones de Trasimeno y Tesino y el uso de forrajeadores como informantes vid. Valdés Matías, 2017: 284.

14 Respecto a las figuras de los *exploratores* y los *speculatores* (y *kataskopoi*), y sus problemas ocasionales de asociación a determinadas funciones en las fuentes vid. Palao Vicente, 2016: 132-133. Véase también sobre las definiciones intercambiables entre *exploratores* y *speculatores* Sheldon, 2005: 18. Esta problemática puede verse en Livio 7, 36, 11; 8, 17, 7; 8, 30, 3; 10, 10, 3; 10, 17, 1.

15 Véase también al respecto Alonso-Núñez, 1989: 8.

16 En cuanto a la importancia de los aliados como elementos informativos externos para el ejército romano en estos tempranos y alejados contextos véase también Valdés Matías, 2017: 284.

17 En relación con la incertidumbre y otros problemas que el desconocimiento informativo suponía vid., Buono-Core, 2002: 68.

18 Sobre el empleo generalizado de este recurso, vid. Austin y Rankov, 1995: 12-108.

19 Véase respecto a esta perspectiva informativa, dentro del conjunto de préstamos logísticos de las comunidades indígenas, a los ejércitos romanos en el seno de los procesos diplomáticos, García Riaza, 2009: 209-210.

20 No obstante, existen menciones directas que evidencian agentes dobles actuando en la propia Roma (Livio, 22, 33, 1). Véase también al respecto Buono-Core, 2002: 78, donde este autor especifica que el descubrimiento de estos espías estaría más vinculado a la fortuna que al uso del contraespionaje.

21 Respecto al problema de las fuentes en relación con este tema, vid., Sheldon, 2005: 8.

22 En relación con la inexistencia de servicios de inteligencia romanos propiamente dichos hasta época imperial, y su connotación negativa durante la república asociada a la figura monárquica o autocrática vid., Sheldon, 2005: 4-5.

indirectamente a que “los mandos ya eran conocedores” o a “previamente estando informados”²³. La información de las fuentes para este contexto se muestra poco nítida, a lo que hay que sumar su marcado filorromanismo. Debido a esta característica podemos ver cómo por lo que respecta a los celtíberos suelen presentarse con connotaciones negativas, mostrándose como actos peyorativos donde los usos de la información están vinculados a ardid y acciones cuestionables²⁴. En contraposición, en lo que respecta a la obtención²⁵, gestión, transferencia, verificación²⁶ y uso de datos tácticos, las fuentes clásicas dibujan una imagen no homogénea de los ejércitos romanos, dependiendo especialmente del magistrado encargado de la campaña, donde el mejor contraste lo vienen a representar magistrados como Mancino²⁷ frente a Escipión Emiliano²⁸.

Ante estas cuestiones, documentamos durante el desarrollo del *Bellum Numantinum* un total de 18 casos donde existe un claro uso, gestión y transvase de información, los cuales se distribuyen en un total de 7 menciones protagonizadas por los celtíberos y 11 por parte romana. Curiosamente dentro de los casos romanos, llama la atención que los asociados a Escipión Emiliano representan un 54,5%²⁹ en una sola magistratura frente los restantes distribuidos en forma de una mención para Nobilior³⁰, Marcelo³¹, Lúculo³², Metelo³³ y Lépido³⁴. Este hecho circunscribe, por tanto, la mayoría de referencias por parte romana solo al final de la guerra y evidencia la importancia que las fuentes han otorgado a la figura de Escipión Emiliano y la toma de la capital arévaca, lo cual representa un tercio del registro total, y si sumamos todas las menciones por ambos bandos solo a este episodio de la toma de Numancia llegaría al 39%.

Entre las prácticas asociadas a los celtíberos mayoritariamente tienen usos informativos vinculados a operaciones de control del enemigo en relación con hostigamiento, ardid y vigilancia, sumando el 71,4%, quedando el restante

23 Por lo que respecta a este tipo de expresiones asociadas a las figuras de los *speculatores* y para contexto cesariano, véase también Sheldon, 2016: 35.

24 Curiosamente este tipo de proyección realizada en este contexto es similar a la imagen proyectada sobre el bando púnico durante la Segunda Guerra Púnica.

25 Este proceso de cuatro puntos es denominado por R. M. Sheldon como “intelligence cycle” y lo define como “direction, collection, processing/analysis, and dissemination”, vid., Sheldon, 2005: 5.

26 Respecto a la verificación informativa por parte romana véase más extensamente Perley, 2016: 52-56.

27 Apiano, *Iber.* 80.

28 Apiano, *Iber.* 86-96.

29 Apiano, *Iber.* 86; 87; 88; 89; 90-92; 95-96.

30 Vid., *infra* sobre este caso y la particularidad que supone la ocultación informativa entre magistrados.

31 Apiano, *Iber.* 48-49.

32 Apiano, *Iber.* 55.

33 *De vir ill.*, 61; Valerio Máximo, 7, 4, 5.

34 El Caso de Lépido ocurre contra un grupo de hombres suyos guiados por Flaco. Apiano, *Iber.* 80-83.

porcentaje asociado a transferencia de datos y distribución de falsa información como es el mencionado caso sufrido por el cónsul Mancino³⁵. Por su parte, el ejército romano dentro de su búsqueda de conquista acapara casi la totalidad de ejemplos asociados a contextos de sitio que representan un total de 63,6% de sus ofensivas (38,9% del conjunto total) y la mitad de casos del conjunto de la guerra sumándose solo dos usos que suponen una agresión hacia el ejército romano en un acto de contrataque de los celtíberos como son los episodios del cónsul Nobilior³⁶ en el 153 a.C frente a *Axinio*, y el de Mancino³⁷ del 137 a.C. A pesar de esta aparente superioridad de menciones contextualizadas durante ataques a plazas, que es la tónica general de esta guerra, existen referencias: a interrogatorios a prisioneros³⁸ como es el caso del episodio 152 a.C.³⁹ realizado por Marcelo; contrastación y verificación de datos por parte de Lúculo en el 151 a.C.⁴⁰; ocultación de información por parte de Metelo en el 143-142 a.C.⁴¹; emisión de información falsa a manos de Flaco (un efectivo militar de Lépido) en el 136 a.C.⁴²; y menciones a *exploratores* –y su utilización de reconocimiento, custodia y protección–, donde la figura más representativa es la de Escipión Emiliano (134-133 a.C.) con diversos testimonios⁴³. En cuanto a la presencia de colaboradores e informantes solo tendríamos una referencia vinculada al caso de *Lutia* en el 133 a.C.⁴⁴ lo cual, a todas luces, no es representativo de la información que se pudo transmitir al ejército romano por parte de traidores y espías indígenas.

Todo este cómputo evidencia el déficit de datos proporcionados por las fuentes, que como hemos dicho, se centran en la temática de la generación gestión y uso de datos solo cuando es imprescindible para explicar una determinada situación, ya sea como justificación a las acciones de un determinado magistrado, como excusa ante situaciones no propicias o de desprestigio, o con un claro fin propagandista vinculado a su filorromanismo. De esta manera podemos ver como la narración de este contexto bélico y especialmente de las alusiones relacionadas con el ámbito informativo dista mucho de ser heterogéneo, existiendo una clara monopolización por parte de Apiano que ostenta la mayoría de los casos con el

35 Apiano, *Iber.* 80.

36 Apiano, *Iber.* 47.

37 Apiano, *Iber.* 80.

38 Respecto al uso de prisioneros como elementos de obtención de datos estratégicos véase también Valdés Matías, 2017: 285. Véase también Buono-Core, 2002: 68.

39 Apiano, *Iber.* 48-49.

40 Apiano, *Iber.* 55.

41 *De vir ill.*, 61; Valerio Máximo, 7, 4, 5.

42 Apiano, *Iber.* 80-83.

43 Apiano, *Iber.* 86; 87; 88; 89.

44 Apiano, *Iber.* 93.

88,8% de los episodios. Las restantes menciones vendrían a suponerlo dos vinculadas a *De vir ill.*⁴⁵, y a Valerio⁴⁶ Máximo describiendo ambas el mismo episodio el cual está más cerca de lo anecdótico que de lo puramente estratégico-militar, como es la recelosa gestión de datos de Metelo en los prolegómenos de su ataque a *Contrebia* en el 142-143 a.C.⁴⁷

En resumen, esta temática de la información y los sistemas de inteligencia para el contexto de la guerra de Numancia presenta un problema inherente basado en la parquedad, parcial interés y poca objetividad de las fuentes antiguas que además adolecen de falta de variedad de relatos. Esto a su vez ha supuesto una problemática añadida en la historiografía moderna, que si bien han tratado ligeramente algunos otros contextos republicanos como se ha mencionado, queda patente la necesidad de seguir investigando en este contexto más profundamente.

1. LA GESTIÓN ESTRATÉGICA DE LA INFORMACIÓN DESDE EL 153 HASTA EL 136 A.C.

Durante esta confrontación armada derivada de la expansión romana y la conquista del territorio peninsular, los ejércitos romanos van a encontrarse en tesituras donde a pesar de su aparente superioridad numérica o incluso técnica se verán conducidos a situaciones de derrota, sorprendidos por el enemigo que se va a valer de su mejor recurso para combatirlos: los conocimientos del territorio y el uso de un amplio sistema de comunicaciones y trasvase de información conformado no solo por las ciudades directamente implicadas, sino por otras poblaciones que apoyan la postura indígena opuesta al avance romano.

45 *De vir ill.*, 61.

46 Valerio Máximo, 7, 4, 5.

47 Respecto a este episodio llama la atención ver como en contextos de desconfianza y no superioridad informativa, el recelo de los magistrados, la ocultación informativa y la distribución de falsos datos con la intención de confundir es una herramienta empleada, aunque no demasiado referida por las fuentes antiguas. No obstante, este caso de Metelo no es único, ya que podemos encontrar uno similar de la mano de Escipión el Africano realizado en el año 209 a.C. en un contexto de desconfianza y de ocultación de sus planes de atacar *Qart Hadast*, siendo la figura de este magistrado un claro referente en el uso, gestión y verificación de la información y este episodio uno de los mejores ejemplos de ortodoxa praxis. Vid. Polibio, 10, 6, 7-8. Otros *legatus* de dicho contexto bélico evitarían las fugas informativas mediante imprevisión, aprovechando el factor sorpresa y movilizándose rápidamente sacando ventaja de un marco de operaciones más reducido que el anteriormente citado. Este es el caso de las acciones de C. Fonteyo Craso y T. Marcio en el 210 a.C. quienes tuvieron que operar en una complicada situación de derrota y desconfianza ante la muerte de los Escipiones por felonía, vid., Frontino 1, 5, 12; 12, 10, 2.

A este respecto ya desde el inicio de las hostilidades, la importante derrota que provoca el caudillo segedense Caro⁴⁸ a Nobilior en el 153 a.C. vendría a suponer una demostración de superioridad no solo en cuanto al control del territorio, sino también en relación con la previsión de los movimientos romanos en dicha zona⁴⁹. De esta manera, y como narra Apiano⁵⁰, en una operación basada en la sorpresa, se prepararía la emboscada con veinte mil guerreros y cinco mil jinetes, con la que le produciría serios daños al citado cónsul Nobilior, aunque en su caso, y por falta de control y orden de sus tropas, también sufriría un revés en dicha ofensiva.

Sin embargo, este control del ejército romano por los celtíberos va a ser constante y estrecho, hasta el punto que va a marcar el que los indígenas vayan siempre con ventaja con respecto a su adversario, frustrando sus planes hasta llevarlo a una situación límite en los prolegómenos del invierno e incluso durante este. Entre estas operaciones destinadas a frustrar los planes enemigos va a estar el boicot sistemático a sus capacidades de abastecimiento, entre las que destacan⁵¹: el caso de *Axinio*⁵², que posiblemente se encontrase en alerta previamente⁵³ a la llegada de los romanos⁵⁴; el envío de Biesio con la intención de reclutar auxiliares, iniciativa que fue frustrada mediante la disposición de una emboscada⁵⁵; y finalmente, y durante el invierno, con el control directo y continuo de los movimientos romanos, y el ataque metódico a sus equipos de forrajeadores fundamentales para el sustento de ejército de Nobilior, en paupérrima situación de abastecimiento.

48 Sobre esta emboscada, la problemática de localización del lugar y la elección de Caro, vid. Capalvo 1996: 149-151. Este autor además se cuestiona el resultado de la caballería romana, y especifica la posibilidad de que las cifras de este desastre romano fueran “compensadas” por el autor clásico. E incluso se cuestiona la descripción del ejército celtibero por similitudes con los modelos consulares romanos, además del añadido que supondría en una emboscada ocultar un ejército de dichas dimensiones.

49 Sobre el control celtibero de su enemigo y del territorio además de dicha batalla, vid. Montenegro Duque, 1982: 87.

50 Apiano, *Iber*. 45.: «*ocultando una emboscada a veinte mil infantes y cinco mil jinetes, cayó sobre los romanos que por allí pasaban [...]*».

51 Apiano, *Iber*. 47.

52 Véase al respecto Schulten, 1937: 12, sobre este episodio y la identificación de la ciudad con Medinaceli; también al respecto Tovar, 1989: 407.

53 En cuanto al uso de la noche durante dicho acontecimiento vid. Carrasco Serrano y Romero Fernández, 2022: 11-12.

54 Respecto el episodio de Axinio como una evidencia de la “confederación celtíbera”, vid. Ciprés, 2013: 268.

55 En relación con las emboscadas y el conocimiento sobre el terreno y el enemigo, vid. Vegecio, *Epi*. 3, 9: «*Si una emboscada o alguna casualidad os diere alguna ventaja, se animará vuestra tropa y lo mismo sucederá si todo empezase a salirle mal al enemigo o si lográis derrotarle algún cuerpo de tropas débiles o mal armadas. Guardaos de llevar a la pelea a vuestras tropas si manifestasen miedo o irresolución*» (Trad. J. de Viana, M^o. Def., Madrid, 1988).

Además, en general, durante este conflicto el déficit informativo y en especial la falta de comunicación entre los mandos romanos va a suponer un problema añadido que pone en relieve no solo este inconveniente, sino las rivalidades políticas entre magistrados que llegarán incluso a ser tales que existen menciones a iniciativas previas al traspaso del ejército que buscaban dificultar al sucesor el ejercicio de sus funciones⁵⁶. Esta situación, al menos la de silenciar resultados e información, la podemos ver ya en Nobilior, quien, aunque no pudo ocultar los problemas que había sufrido en territorio hispano, sí que haría una especie de falseamiento de sus informes enviados al Senado con la intención de quitarle peso a la extrema situación que había padecido⁵⁷. Es aquí donde podemos encontrar el comienzo de este problema informativo que afectará a los mandos romanos, quienes intuimos estaban más carentes de datos por este tipo de iniciativas que lo que las fuentes recogen abiertamente.

No obstante, este control continuo que llevaría a hostigamientos también lo va a sufrir el cónsul del siguiente año, C. Marcelo, el cual ya para llegar a *Ocilis* se nos describe su mecánica de movimientos: “*como en su camino*⁵⁸ *le acechaban los enemigos avanzó con gran tiento*”⁵⁹ lo cual denota un trabajo de previsión y recopilación informativa. Sin embargo, el hecho más claro desde el punto de vista del uso, o en este caso de la extracción de información, que se da durante el consulado de Marcelo, será llevado a cabo durante el inicio de las negociaciones con *Nertobriga*, donde un desafortunado ataque a los suministros romanos va a suponer la ruptura de dichas negociaciones. Dicho acontecimiento narrado por Apiano (*Iber.* 48) va a constituir una mención expresa a actos de interrogatorio por parte del ejército romano hacia indígenas. El hecho parte de que en la acción indígena existirían dos posturas contrapuestas, una primera, la de los atacantes, que sería la productora de las hostilidades, mientras que la segunda, la de los jinetes apalabrados en las negociaciones supondría la representación de la actitud

56 Véase al respecto los actos que se describen en Valerio Máximo 9, 3, 7, en cuanto a la manera de proceder de Metelo ante el conocimiento de que su sucesor en el mando era Pompeyo.

57 Véase al respecto, Montenegro Duque, 1982: 89.

58 Sobre la selección de rutas y la implicación de las gentes de lugar en los sistemas de información, vid. Vegecio, *Epi.*, 3, 6: «*Para enterarse de todo preguntará separadamente a varios paisanos de los más prudentes, honrados y prácticos en los caminos, en los que se impondrá bien cotejando las relaciones de muchos, y por no exponerse al peligro de errar el camino, buscará buenos guías, y prácticos, que mandará asegurar obligándolos a servirle fielmente con la esperanza del premio o el temor del castigo [...] Será necesario de estos guías sean hombres de juicio y experiencia, al fin de que el hierro de dos o tres no cause la pérdida de todo un ejército. Algunas veces, los hombres del campo ofrecen muchas cosas que no pueden cumplir, porque discurren saber lo que ignoran. Lo que os importa más en estos lances es que no descubráis porque caminos y parajes queréis llevar el ejército, porque el éxito de una expedición consiste en que ignore el enemigo lo que queréis hacer*» (Trad. J. de Viana, M^o. Def., Madrid, 1983).

59 Apiano *Iber.* 48.

dialogante. A pesar de esta situación, la cuestión es que, por lo que podemos entender de la narración del autor alejandrino, la totalidad de los segundos pagarían por los actos de los primeros mencionados. Fueron tratados como traidores y se procedió a un interrogatorio de los mismos:

Νεργόβριγες αὐτοῦ περὶ τῆσδε τῆς μετριοπαθείας πυθόμενοι, πέμψαντες ἠρώτων τί ἂν πράξαντες εἰρήνης ἐπιτύχοιεν. ὡς δὲ αὐτοὺς ἐκέλευεν ἑκατὸν ἰππέας δοῦναι συστρατεύσοντας, οἱ μὲν ὑπισχνοῦντο δώσειν, κατὰ δ' ἄλλο μέρος τοῖς οὐραγοῦσιν ἐπετίθεντο καὶ τῶν σκευοφόρων τι περιέσπων. εἴτ' ἀφίκοντο τοὺς ἑκατὸν ἰππέας ἄγοντες ὡς δὴ κατὰ τὸ συγκείμενον, περὶ τε τῶν ἐπὶ τῆς οὐραγίας γενομένων ἔλεγον τινὰς ἀγνοοῦντας τὰ ὠμολογημένα ἁμαρτεῖν. ὁ δὲ τοὺς μὲν ἑκατὸν ἰππέας ἔδησε, τοὺς δ' ἵππους αὐτῶν ἀποδόμενος καὶ τὸ πεδίον καταδραμὸν τὴν λείαν διεῖλε τῷ στρατῷ, καὶ τῇ πόλει παρεστρατοπέδευσεν. (Ariano, *Iber*, 48)⁶⁰

Este acto, según la información extraída, ya fuera excusa o realmente un error, no sería tolerado por los romanos, quienes iniciarían operaciones hostiles contra la población, considerando el acto de *Nertobriga* como felonía y a los jinetes como traidores, tratándolos como a prisioneros⁶¹, por lo que se les castigó apresándolos y vendiendo sus monturas.

Durante el 151-150 a.C. el cónsul L. Lúculo dirigirá su campaña contra el territorio vacceo, donde las fuentes manifiestan especialmente sus intereses personales. En esta campaña podemos encontrar dos menciones vinculadas a los sistemas de inteligencia romanos o relacionados con las pautas de actuación que la guerra de información mostraba habitualmente. Ambos casos son bastante interesantes, puesto que se encuentran asociados a operaciones de *oppugnatio*, sobre las ciudades de *Cauca* y *Pallantia*.

El primero de los casos, el de *Cauca*, aunque no hay alusiones directas a los sistemas de información, podemos entender que tanto por el contexto de sitio⁶²

60 «Conocida su moderación, los nergobrigenses le enviaron legados preguntándole qué debían hacer para obtener la paz. Les pidió cien caballeros para luchar con él y ellos se lo prometieron, pero por otra parte atacaron la retaguardia del ejército romano llevándose parte de sus bagajes. Llegaron después los que llevaban los cien jinetes debidos por el pacto, y como fuesen interrogados acerca de los bagajes, respondieron que algunos, ignorantes de lo pactado, habían cometido esta falta. Pero Marcelo hizo encadenar a los cien jinetes y vender a los caballos; púsose a recorrer la región saqueándola y repartiendo el botín entre los soldados, y finalmente acampó frente a la ciudad». (Las traducciones y textos clásicos utilizados, a excepción de algunos, se refieren mayoritariamente al vol. IV de las *FHA*)

61 Respecto al uso de prisioneros como elementos de obtención de datos estratégicos véase también Valdés Matías, 2017: 285. Véase también Buono-Core, 2002: 68.

62 Ariano, *Iber*., 51-52: «Admitidas estas condiciones, les pidió que admitiesen una guarnición en la ciudad. Accediendo también a ello los caucenses, introdujo en la ciudad dos mil hombres seleccionados entre los mejores, mandándoles que al entrar ocupasen las murallas».

como por el proceso de negociación posterior y el intercambio de agentes diplomáticos, el propio Lúculo estuviera informado del estado de la plaza, especialmente en cuanto a las divisiones internas que sufría su población con respecto a la posición que tomar frente a los ejércitos de Roma⁶³. En cambio, en el marco de actividades diplomáticas, y en la acción de traicionar lo convenido, Lúculo, bajo la apariencia de una guarnición, infiltrará a conjuntos de tropas especializadas y de confianza con la intención de obtener la plaza. Por tanto, estaríamos ante un caso que, aunque no esté plenamente asociado a la guerra de inteligencia, se vale de los principios de la misma empleando agentes dobles escondidos a ojos de su objetivo.

Por lo que respecta al segundo caso, y tras una campaña relativamente accidentada y que había implicado un desgaste acusado para su ejército, intentará como un último recurso tomar la ciudad de *Pallantia*⁶⁴. Según la narración de Apiano⁶⁵, Lúculo antes de intentar desarrollar el proceso de opugnación, parte de una base de información que le manifiesta dos cuestiones en la que podemos intuir que los sistemas de inteligencia romanos habían estado implicados. Por un lado, se evidencia el conocimiento del estado interno de la ciudad que presentaba un exceso poblacional, información que denota un proceso previo de documentación y observación del área circundante a la ciudad vaccea. Y por otro lado, la narración del autor alejandrino muestra la existencia de un conjunto de personas o *consilium*⁶⁶, que mantienen contacto directo con el magistrado y que proceden a aconsejar el desistir de estos intentos, por lo que podemos pensar que este grupo estuviera integrado no solo por los mandos cercanos a Lúculo, sino que también estuvieran presentes algunos de los encargados de los cuerpos de inteligencia vinculados a proporcionar parte de la información sobre la que se estaba sopesando la estrategia y el estado de la población, junto con la probabilidad y dificultades por el estado del ejército propio para obtener la plaza. Por tanto, podemos interpretar a este grupo en torno a Lúculo, como el aparato de gobierno de su ejército, vinculado al proceso de mando y decisiones militares, en el que se

63 Véase más extensamente sobre el ataque a Cauca Romero Fernández, 2020: 1001-1005.

64 Sobre la localización de esta ciudad, vid. Schulten, 1937: 30-31. Este autor identificó esta ciudad con la actual Palencia, adscribiéndola totalmente a la etnia vaccea. En el mismo sentido, véase Tovar, 1989: 341-342. No obstante, nos parece más correcta la identificación expuesta en De Castro, 1973.: 417-426, que la situaría en la actual Palenzuela. Este autor para explicar el despoblado existente en dicho lugar propone la existencia de una deportación poblacional a la actual Palencia con posterioridad al contexto sertoriano.

65 Apiano, *Iber.*, 55: «*Dirigióse a Palantia, ciudad muy famosa por el valor de sus habitantes, en la que también muchos se habían refugiado; por lo que muchos aconsejaron a Lúculo que desistiese del asedio proyectado*».

66 Sobre a la verificación de datos informativos y la decisión final otorgada por *consilium*, vid, Valdés Matías, 2017: 288.

integraban los distintos puestos de confianza y los equipos de inteligencia, y donde se exponía toda la información de diversas procedencias, –exploración, presos, colaboradores, guías, etc.–, que se contrastaba para tener la mayor fiabilidad a la hora de actuar, decidiéndose en ese momento la posibilidad o imposibilidad de realización de la operación y la selección táctica.

Por su parte, el cónsul C. Metelo evidencia en sus prácticas de producción y uso de datos una constante desconfianza y gestión unipersonal según las descripciones de las fuentes. Posiblemente esta manera de proceder, sumada al conocimiento que este magistrado tenía de las campañas de sus predecesores, revirtiese en que su acción militar no presente destacables incidentes negativos, y que incluso Metelo reciba un tratamiento muy neutral por las fuentes que le reconocen buenas prácticas, la capacidad de superar a su enemigo en este frente hispano y la conquista de *Contrebia*. Fruto de esta visión, las fuentes nos proporcionan dos menciones en sintonía con este proceder:

Quintus Caecilius Metellus, ... consul aegre factus, Arbacos in Hispania domuit. Apud Contrebiam oppidum cohortes loco pulsas redire et locum recipere iussit. cum omnia proprio et subito consilio ageret, amico cuidam quid acturus esset roganti: «tunicam, inquit, meam exurerem si eam consilium meum scire existimarem». (De vir ill., 61)⁶⁷

No obstante, este magistrado no solo demuestra dominar la guerra informativa mediante la gestión de datos vinculada a esa política de ocultación y desconfianza, sino que es capaz de generar indirectamente mediante sus acciones falsas operaciones con las que la previsión del sistema de inteligencia enemigo llegue a equivocarse en sus conjeturas. De esta manera podemos ver como no duda en realizar falsas maniobras de combate con el afán de confundir a su adversario, lo cual denota también el grado de conocimiento del magistrado, de lo vigilado que el enemigo le tenía y de que en ese momento no se encontraba en posesión del control territorial:

... urbemque Contrebiam (cod. trebiam), caput eius gentis, viribus expugnare non posset, intra pectus suum multum ac diu consiliis agitatis viam repperit, qua propositum ad exitum perduceret. itinera magno impetu ingrediebatur deinde alias atque alias regiones petebat: hos obsidebat montes, paulo post ad illos transgrediebatur, cum interim tam suis omnibus quam ipsis hostibus ignota erat causa

67 «Quinto Cecilio Metelo, nombrado cónsul con gran dificultad, sometió a los arevacos en Hispania. Ante la ciudad de Contrebia ordenó a unas cohortes que habían retrocedido que volviesen adelante y recuperasen sus posiciones. Acostumbrado a hacerlo todo por decisión propia y súbita, contestó una vez a un amigo que le preguntaba qué pensaba hacer: “Si sospechase que mi túnica sabía mi propósito, la quemaría.”».

inopinatae eius ac subitae fluctuationis, interrogatus quoque a quodam amicissimo sibi, quid ita sparsum et incertum militiae genus sequeretur, «absiste, inquit, istud quaerere, nam si huius consilii mei interiorum tunicam consciam esse sensero continuo eam cremari iubebo». quorsum igitur ea dissimulatio erupit aut quem finem habuit? postquam vero et exercitum suum ignorantia et totam Celtiberiam errore implicavit, cum alio cursum direxisset subito ad Contrebiam (cod. trebiam) reflexit eamque inopinatum et attonitum oppressit. (Valerio Máximo, 7, 4, 5)⁶⁸

Esta táctica de Metelo que nos narra Valerio Máximo bien puede entenderse como un método antiespionaje que buscaba generar un factor sorpresa en un contexto donde so se dispone de la supremacía de control territorial ni se dispone de una red informativa correctamente establecida. Con esta pauta de actuación y el desconfiado proceder del magistrado se buscaba generar un factor sorpresa o situación ventajosa basada en la imprevisión. No obstante, este episodio pone de manifiesto no solo la vigilancia externa que había sobre los movimientos romanos por parte de los celtíberos, sino la desconfianza interna dentro del ejército romano a que se dieran filtraciones informativas, ya sea solo por la distribución y gestión de ordenes estratégicas a la tropa, o de directrices tácticas de carácter secundario dadas a los sectores de tropa auxiliar compuestos por efectivos hispanos que mantenían contactos directos con el teatro de operaciones y sus cercanías.

Cambiando de contexto, en el año 137 a.C. tenemos uno de los mejores ejemplos de fallo informativo y gestión equívoca debido a una falta de verificación de datos. Estamos hablando del incidente que llevaría a Mancino a una situación límite frente a Numancia, donde será fruto de una emboscada celtíbera⁶⁹ que le conduzca a iniciar un proceso diplomático⁷⁰ que sería tajantemente rechazado por el Senado romano, otorgándole a este magistrado una imagen deshonrosa. No

68 «... no pudiendo tomar por la fuerza a Contrebia, capital de este pueblo, después de largas y secretas meditaciones consigo mismo, encontró un procedimiento que debía llevarle al éxito deseado. Se puso en camino con gran empuje, dirigiéndose ahora aquí, ahora allí; se establecía en estos montes, poco después se trasladaba aquellos, sin que en todo este tiempo ni los suyos ni los enemigos conociesen la causa de esta inopinada y súbita fluctuación; una vez que le preguntó un íntimo amigo suyo porqué seguía este género disperso e incierto de campaña, le contestó: “Desiste de preguntar esto, pues si me enterase de que mi túnica interior conocía mi propósito, mandaría al instante quemarla”. ¿A dónde, pues, tendía esta disimulación, cuál era su fin? Cuando hubo confundido en ignorancia a su ejército, y en falsas suposiciones a toda la Celtiberia, una vez que se había puesto en marcha con otro rumbo, torció de repente hacia Contrebia, y, descuidada y atónita, la tomó».

69 Sobre dicho engaño, y las intenciones de ocultación de Mancino en su huida aprovechando la noche, vid., Carrasco Serrano y Romero Fernández, 2022: 20-22.

70 En relación con la superioridad territorial arévaca y el proceso diplomático iniciado a raíz del desastre de Mancino vid. García Riaza, 2002: 160 y ss. Sobre el reconocimiento de *fides* a Graco debido a su ascendencia familiar vid., Mangas Manjarrés, 1979: 500-501. Véase también al respecto Capalvo, 1996: 175-177 sobre la implicación jurídica que para Roma suponía hacer “un pacto sobre las leyes de los enemigos”.

obstante, de este particular episodio nos interesa especialmente la forma en que los mandos fueron objeto de engaño:

ὁ δὲ Μαγκῖνος τοῖς Νομαντίνοις συμβαλὼν ἠττάτο τε πολλακίς, καὶ τέλος ἀναιρουμένων πολλῶν ἐς τὸ στρατόπεδον ἔφυγεν. λόγου δὲ ψευδοῦς ἐμπροσθέντος ὅτι Νομαντίνους ἔρχονται βοηθοῦντες Κάνταβροί τε καὶ Οὐακκαῖοι, δείσας ἄπυρον τὴν νύκτα διήγαγεν ὄλην ἐν σκότῳ, φεύγων ἐς ἔρημον τὸ Νωβελίωνός ποτε χαράκωμα. (Ariano, *Iber*, 80)⁷¹

Dicho pasaje recogido por Ariano narra como Mancino sería engañado por una estratagema de los celtíberos, lo que le llevaría a intentar huir de una manera desordenada⁷² y sobreexponerse a dichos enemigos⁷³. Este caso nos interesa por dos cuestiones, por un lado, la evidencia que supone de esa existencia de medios de recopilación informativa de los que se valía de manera bastante actualizada el ejército romano, y por otro, de lo que podía suponer emplear dichos sistemas de inteligencia romana en su contra debido a la falta de verificación de datos.

El uso de estos sistemas de información a favor de los numantinos denotaría una utilización por parte de estos de ciertos medios de contrainteligencia más allá de la simple búsqueda y eliminación de los agentes romanos como exploradores y agentes dobles, intentando emplearlos a su favor, distribuyendo rumores falsos con la intención de provocar una situación desfavorable en el atacante de la que sacar partido. No obstante, este tipo de situaciones debieron ser más habituales de lo esperado, por lo que el verdadero problema sería atribuible al ejército romano, al no haber una contrastación de datos o incluso algún tipo de confirmación sobre el terreno de dicha información. A este respecto, la problemática tendría en gran medida su origen en múltiples factores, como vendrían a serlo: la ineficacia de los efectivos militares producida por el estado de desmoralización por las continuas derrotas⁷⁴; el estrés bélico que producían en las tropas romanas los particulares enfrentamientos con los numantinos, donde la

71 «Mancino entró en combate con los numantinos y fue vencido las más veces, hasta que al fin tuvo que refugiarse en su campamento después de grandes pérdidas. Habiéndose hecho circular el falso rumor de que los cántabros y los vacceos venían en auxilio de los numantinos, asustado, aprovechando la oscuridad de la noche, que pasó con todos los fuegos apagados huyó hasta un lugar desierto, donde Nobilior había construido sus atrincheramientos».

72 Vid., Lorrio Alvarado, 2009: 215: “aprovechara la noche para huir hasta “allí donde Nobilior habría construido sus atrincheramientos” en los que le acorralaron los numantinos al día siguiente sin aparejos ni fortificaciones”.

73 Sobre el uso o recogida de los rumores y la fama por los sistemas de información, vid. Austin y Rankov, 1995: 83-84. Estos autores manifiestan la total cabida y recopilación que los sistemas de inteligencia hacen de toda la información posible.

74 Véase también al respecto Montenegro Duque, 1982: 105. Véase igualmente sobre el reentrenamiento de las tropas por Mancino, *De Vir. Ill.* 50, 1-5.

emboscada, los ardidés y las escaramuzas eran una pauta común, y que habían demostrado ser un eficiente control sobre los efectivos enemigos, seleccionando sistemáticamente objetivos debilitados, líneas de abastecimiento, y movimientos rutinarios romanos; y finalmente, la discutible cualificación y eficacia de los mandos, en los que el ejército romano no llegaría a depositar su total confianza⁷⁵.

En contraposición al caso de Mancino tendríamos un ejemplo muy similar durante la magistratura de Emilio Lépido de uso de información, aunque en esta ocasión sin llegar a vincularlo a funciones de contrainteligencia. En este caso, el episodio del 136 a.C. es protagonizado por los romanos, aunque mantiene el formato de uso de información falsa para conseguir una reacción en el enemigo que ya vimos anteriormente:

Φλάκκος δ' αὐτῷ σιτολογῶν, ἐνέδρας ἐκφανείσης, εὐμηχάνως διέδωκεν ὅτι Παλλαντίαν ἐξεῖλεν Αἰμίλιος· καὶ τοῦ στρατοῦ συναλαλάξαντος ὡς ἐπὶ νίκη πυθόμενοι τούτων οἱ βάρβαροι καὶ ἀληθῆ νομίσαντες ἀπηχώρουν. (Apiano, *Iber*, 81)⁷⁶

Este episodio se enmarca dentro de las funciones de abastecimiento de *Pallantia* durante el asedio de esta por E. Lépido⁷⁷, y donde la narración de Apiano manifiesta un asedio de altas complicaciones logísticas. Es en este contexto, ante la acción sistemática de ataque a las capacidades de suministro romanas de los vacceos, donde se emplaza este movimiento protagonizado por Flaco. La difusión del bulo se iniciaría entre los hombres a cargo de dicho mando, ante la previsible situación de hostilidad⁷⁸. Esta información se basaba en que el magistrado a cargo de las operaciones de sitio, Lépido, finalmente había conseguido hacerse con su objetivo. A este respecto, la transmisión de la información no se traslada directamente al grupo al que se pretendía inducir a error con la intención de provocar una reacción, como habría ocurrido con Mancino, sino que se inició dentro de las propias tropas buscando generar una reacción asociada al incremento moral. Sería el griterío y el cambio de disposición de estas tropas romanas ante dicha situación lo que provocaría la creencia de

75 Respecto al episodio acaecido y la incapacidad del aparato de gobierno militar, vid. Plutarco, *Tib. Graco*, 5: «Elegido cuestor después de esta campaña, le cupo en suerte servir contra los numantinos bajo el cónsul Cayo Mancino, no malo como hombre, pero como general, el más desgraciado de los romanos».

76 «Por entonces, Flaco, enviado a hacer provisiones, viéndose envuelto en una emboscada, esparció hábilmente entre sus soldados el rumor de que Emilio había tomado Palantia; a esta noticia prorrumpió el ejército en gritos de victoria, y oyéndolo los bárbaros y tomándolo por cierto, se retiraron».

77 En relación con la magistratura de E. Lépido, y los episodios nocturnos sufridos durante gobierno militar vid., Carrasco Serrano y Romero Fernández, 2022: 22-24.

78 Véase más extensamente sobre este asedio y el uso de la información Romero Fernández, 2020, pp. 1040-146.

dicho bulo entre los enemigos y, en definitiva, el que desistieran de sus planes en una situación que a todas luces era favorable para ellos.

2. EL USO TÁCTICO DE LA INFORMACIÓN DURANTE LA MAGISTRATURA DE ESCIPIÓN EMILIANO (134-133 A.C.)

Durante el 134 a. C. va a ocurrir un importante cambio en el seno del ejército romano, que será el origen que modifique el devenir del frente bélico contra Numancia: la toma del mando de Escipión Emiliano y la reorganización y puesta a punto militar⁷⁹ que llevaría a cabo. Este cónsul reentrenaría a las tropas en la zona del valle del Ebro⁸⁰, donde el eje central de su aprendizaje será el proceder militar rutinario del desplazamiento en jornadas, culminado con la construcción de la instalación militar para pernoctar⁸¹. Dentro de estas rutinas descritas por Apiano, existe una descripción a los sistemas de exploración:

εἰ δὲ σταθμεῖοι, τοὺς μὲν προφύλακας τῆς ἡμέρας ἐκ τῆς ὁδοπορίας ἔδει περὶ τὸν χάρακα ἴσασθαι, καὶ ἱπέων ἑτέραν ἄλην περιτρέχειν. (Apiano, *Iber*, 86)⁸²

En esta ocasión, en el procedimiento básico estaría de manera constantemente implementada la estricta vigilancia del entorno por los sistemas de inteligencia, en este caso centrados en los *exploratores*, a los que se les adscriben según este texto dos funciones⁸³. La primera es la vigilancia durante el desplazamiento de tropas, así como la información proporcionada a los mandos en cuanto a

79 Vid., sobre el entrenamiento militar, manejo de las armas y la disciplina militar en la antigüedad, Garlan, 2003: 167-173. Igualmente, al respecto Quesada, 2014: 66-67, sobre las medidas disciplinarias y de reentrenamiento de Escipión. Este autor destaca la búsqueda de sobriedad y la base de entrenamiento en que convirtió al proceso de instalación castramental. Dicho autor también resalta que este procedimiento de entrenamiento es narrado otras dos veces en contextos distintos, como vienen a serlo en Numidia en el 109 a.C. (Salustio, *Iug.*, 44-45) y en el siglo II d.C. (*Hist. Aug. Adriano*, 10, 2). Para A. Schulten estos entrenamientos se realizarían en el valle del Ebro inferior y en los llanos de Urgel, y suponen por su gestión, temática y desarrollo, la evidencia de que Escipión tenía claramente pensada la estrategia de *circumvallatio* que iba a aplicar a Numancia, vid. Schulten, 1937: 68-69.

80 Respecto a la ruta seguida por Escipión a través del valle del Ebro, vid., Sopeña, 2018: 170-171.

81 Sobre la noche como demarcador temporal durante estas actividades vid., Carrasco Serrano y Romero Fernández, 2022: 25-26.

82 «Cuando acampaba, mandaba a los que en la marcha habían cumplido el servicio de exploración, estar se alrededor de la empalizada, rodeada también por un escuadrón de caballería».

83 Sobre este tipo de funciones de los *exploratores* podemos ver cómo estas prácticas estaban dentro de las actividades básicas de estos cuerpos en situación de alerta según Vegetio 3, 6, quien nos transmite: «El general que intenta marchar con su ejército debe adelantar partidillas de caballería bien montada, de cuya fidelidad y perspicacia tenga experiencia, que reconozcan el camino por el frente, la espalda, la derecha e izquierda del ejército, para ver si hay alguna emboscada del enemigo. Las partidas de guerrilla obran con más seguridad de noche que de día, porque si el enemigo las coge, el que las envía se descubre a sí mismo» (Trad. J. de Viana, M^o. Def., Madrid, 1988). Lo único que el texto de Apiano no llega a describir es si realmente seguirían en funcionamiento durante el amparo nocturno.

posicionamiento, recursos, rutas, lugares donde instalarse y otros tipos de revelaciones referentes a posibles hostilidades⁸⁴. Al fin y al cabo, estos cuerpos son los ojos en la lejanía de la dirección militar. Y la segunda es el control del entorno más próximo durante las labores de instalación, vigilando que no existan problemas externos en estos momentos de vulnerabilidad del ejército⁸⁵. Otra cuestión muy llamativa que evidencia esta narración es la colaboración de estos cuerpos de exploración con unidades de *equites*.

Un caso muy interesante con mención indirecta a los sistemas de exploración y de inteligencia romanos vendría a suponerlo el pasaje narrado por Apiano (*Iber.*, 87), donde Escipión en su desplazamiento, búsqueda de objetivos y generación de un entorno adecuado para su campaña, manifiesta la existencia de dos caminos que podría transitar, uno largo y seguro, y otro corto y peligroso⁸⁶. Este pasaje ante todo demuestra la labor documental realizada previamente por las unidades de *exploratores*, que facilitarían la información de forma directa, aunque no contrastada, a los mandos romanos, quienes ya bajo su criterio y en posesión del conjunto final de datos de campaña tomarían la decisión más adecuada.

E incluso con posterioridad a estos momentos, ya durante los movimientos en el solar vacceo podemos encontrar menciones a desplazamientos de tropas con cierta autonomía con respecto al ejército principal, que quizás puedan identificarse con grupos militares independientes y de *exploratores*. No obstante, la mención más clara a la labor de estos destacamentos la encontramos en ese mismo escenario en el retorno de las tropas romanas hostilizadas por el enemigo⁸⁷, donde se menciona cómo Escipión consiguió percibir una emboscada:

84 En cuanto a la importancia de conocer rutas de movimientos y otra información vital, vid. Vegetio, *Epi.*, 3, 6: «*En las marchas van menos armados, menos sobre sí, y se confunden si los acometen de repente o si caen en alguna emboscada. Por tanto, debe un general poner todo cuidado en que no le sorprendan en la marcha, o al menos poder rechazar al enemigo fácilmente o con poca pérdida. Para conseguirlo, debe tener un mapa muy puntual de los caminos de toda la provincia donde se hace la guerra, de tal manera que no solo se sepa el número de pasos y diferencia de caminos, sus atajos, rodeos, montes y ríos. Es tan grande esta prevención que los grandes generales procuran tener mapas en que estén no solo delineados, sino pintados los caminos del país donde hacen la guerra, a fin de valerse de los ojos y del discurso para conducir su ejército por el camino más acertado*» (Trad. J. de Viana, Mº. Def., Madrid, 1988).

85 Con respecto a estos momentos de entrenamiento, tras el inicio de la campaña bélica propiamente dicha antes de partir a territorio vacceo, el ejército de Escipión iniciará un proceso de acercamiento al solar numantino, donde algunos autores ven no solo un proceso de saqueo y autoabastecimiento, sino también el establecimiento físico en el *ager* enemigo, y que en nuestra opinión es aún un momento precoz para actividades de alto riesgo a pesar de las precauciones de los mandos. En el seno de estas operaciones y ante la negativa de ataques, se dota a esta iniciativa de funciones de observación del adversario, vid. Capalvo, 1996: 184.

86 Sobre la designación de las mejores rutas Vegetio, *Epi.*, 3, 6 aconseja: «*Lo que os importa más en estos lances es que no descubráis porque caminos y parajes queréis llevar el ejército, porque el éxito de una expedición consiste en que ignore el enemigo lo que queréis hacer*». (Trad. J. de Viana, Mº. Def., Madrid, 1988).

87 Apiano *Iber.*, 88.

οὕτω μὲν τοὺς ἰππέας ἐς τὸ πεδίον περιέσωσεν· ἀναζεγγύοντι δ' αὐτῷ καὶ ἀναχωροῦντι ποταμὸς ἦν ἐν μέσῳ δύσπορός τε καὶ ἰλυώδης, καὶ παρ' αὐτὸν ἐνήδρευον οἱ πολέμιοι. ὁ δὲ μαθὼν ἐξέκλινε τῆς ὁδοῦ, καὶ μακροτέραν ἦγε καὶ δυσενέδρευτον, νυκτὸς τε ὁδεύων διὰ τὸ δίψος καὶ φρέατα ὀρύσσων, ὧν τὰ πλέονα πικρὰ ἠὺρίσκετο. τοὺς μὲν οὖν ἄνδρας ἐπιμόχθως περιέσωσεν, ἵπποι δὲ τινες αὐτοῦ καὶ ὑποζύγια ὑπὸ τῆς δίψης ἀπώλοντο. (Ariano, *Iber*, 88)⁸⁸

En este caso de la huida de Escipión hay que destacar que, gracias muy probablemente al dispositivo de inteligencia desplegado en el área, conseguiría prevenirse de la ofensiva del enemigo, en consonancia con la función de salvaguarda de estos efectivos. No obstante, será en su huida cuando, intentando evadir otros escenarios más complicados, se seleccione una ruta⁸⁹ de la que Escipión tenía información a pesar del rodeo que implicaba utilizarla, y en la que, no obstante, existía el problema del déficit de agua. Respecto a la escasez de este último recurso no podemos saber si se trataría de un fallo de exploración o un movimiento calculado de los mandos.

Tras su retorno al escenario de operaciones arévaco, en una pequeña aldea⁹⁰ que saqueaba el ejército escipiónico será presa de una nueva emboscada, donde por la disposición que Escipión establece de las tropas, no sería descartable que los vigilantes que protegían la operación de pillaje —y que comparten descripción con los exploradores mencionados durante el periodo de entrenamiento en el Ebro a la llegada de Escipión—, se tratase en gran medida de *exploratores* o *procuratores*. En este caso, según narra Apiano (*Iber.*, 89)⁹¹, estos cuerpos reaccionarían como primera línea de protección ante dicha ofensiva enemiga. Su descripción encajaría con dichos cuerpos de inteligencia debido no solo a su función de vigilancia y custodia, sino que se las describe como no demasiado numerosas, como unidades de caballería, y con movimientos alrededor de dicha

88 «De este modo condujo a los jinetes sin pérdidas a la llanura. Habiendo levantado el campamento y moviéndose en retirada, llegó a un río de difícil paso y fangoso; junto a él los enemigos le dispusieron una celada. Pero él apercibiéndolo, torció su marcha, tomando un camino más largo pero menos a propósito para las sorpresas, marchando de noche para evitar la sed, y abriendo pozos, la mayor parte de los cuales resultaban amargos. De este modo, aunque penosamente, se salvaron los hombres; pero algunos de los caballos y acémilas sucumbieron a la sed».

89 Sobre la importancia para los mandos de los conocimientos territoriales, y también de astronomía, de los ciclos lunares, las fases solares, etc., vid. Polibio, 9, 15. Véase también sobre estas cuestiones y las cualidades de los mandos, Garlan, 2003: 152.

90 Véase sobre su localización Schulten, 1937: 73-74: “El episodio de un combate próximo a un pueblo que estaba rodeado en parte por un barranco y en parte por una laguna, no se puede fijar topográficamente, pero cabe en la región, al pie de la meseta, al Sur del Duero”.

91 «...fue objeto de una celada en una aldea; estaba rodeada ésta en su mayor parte por un pantano fangoso, pero por un lado se abría un valle, donde se habían escondido los enemigos en acecho. Los soldados de Escipión estaban divididos de modo que una parte, dejando los estandartes fuera, habían entrado en la aldea para saquearla; los otros, no muchos, cabalgaban en rededor. Los emboscados cayeron sobre estos últimos, y los pusieron en derrota».

población. Esto a su vez relacionaría a estos cuerpos con funciones de guardia y atención durante operaciones de saqueo de plazas, así como el hecho de que al menos durante este contexto bélico del *Bellum Numantinum*, por las emboscadas y ardidés sufridos, el enemigo era capaz de superarlos en cuanto a funciones de movimiento y control territorial, quedando patente la importancia del conocimiento del terreno y la adaptación de los efectivos al mismo como uno de los pilares fundamentales de los sistemas de información táctico-estratégicos.

Sin embargo, será durante el asedio de Numancia cuando la búsqueda de controlar al enemigo hará que Escipión desarrolle al máximo de sus posibilidades el sistema de información romana, de cara a evitar imprevistos que supusieran una complicación de las tareas de *circumvallatio* en torno a la ciudad, tanto durante la construcción como en su defensa una vez establecida⁹². Este acto se erige como una evidencia del conocimiento que el propio Emiliano tenía de los errores de los magistrados precedentes en el que quedaba patente como denominador común el débil control informativo y territorial de estos⁹³. Durante estas operaciones se crearía un complejo sistema de información que evolucionaría dependiendo de la situación, y donde encontramos dos circuitos informativos dependiendo especialmente de la función, intención o área al que quedasen circunscritos⁹⁴. El primero de estos circuitos vendría a suponerlo el externo al asedio, conformado por la red de exploradores e informantes distribuidos por el área circundante, cuya función vendría a ser controlar y avisar de posibles imprevistos, apoyos y auxilio hacia la capital arévaca por parte de otras poblaciones. Debemos recordar lo fundamental que son estos efectivos y su labor en contextos de sitio, por cuanto es durante las labores de asedio cuando el ejército atacante se expone y es más vulnerable en relación con las ofensivas foráneas.

El segundo de estos circuitos sería la importante red de información interna de la fortificación del cerco que velaba por la buena ejecución de la misma, su correcto funcionamiento y de la que dependía el control de los numantinos. Este sería fundamental para evitar imprevistos internos, y ante todo evidencia tanto la ortodoxa y correcta implantación de este tipo de dispositivos bélicos como un uso y sobredimensión del mismo, casi obsesivo por parte de Escipión. Lo interesante de este proceso de establecimiento de la *circumvallatio* es que se puede ver una

92 Véase también al respecto Capalvo, 1996: 191-192.

93 Sobre este asedio y las prácticas de control de Escipión Emiliano, vid., Romero Fernández, 2020: 1065-1113.

94 Respeto a la búsqueda de no correr riesgos por Escipión, y el mantenimiento del sitio hasta la inanición como pauta de actuación segura y tácticamente muy correcta, vid., Campbell, 2009: 12.

evolución en cuanto al desarrollo de estos sistemas de información dependiendo del momento y la función a la que son asignados. Así pues, distinguimos por tanto dos fases, una primera, más sencilla y generalista, asociada al control enemigo y a servir como salvaguarda y apoyo durante la construcción del cerco; y una segunda, más desarrollada, vinculada a la labor de vigilancia y a detectar y atajar defensivamente las ofensivas numantinas. Dentro del cada vez mayor grado de complejidad y evolución que supone esta segunda fase en cuanto a los sistemas de información en la *circumvallatio*, se atisba un doble sistema colaborativo con temporalidades distintas, con objetivos diferenciados, y donde uno de ellos es una evolución del que veremos durante la primera fase.

Respecto a la primera fase del sistema de información escipiónico –es decir, el interno de la *circumvallatio*–, Apiano lo describe así:

ἦν δὲ ἡ περίοδος ἡ μὲν αὐτῆς Νομαντίας τέσσαρες καὶ εἴκοσι στάδιοι, ἡ δὲ τοῦ χαρακώματος ὑπὲρ τὸ διπλάσιον. καὶ τοῦτο διήρητο πᾶν οἱ κατὰ μέρος ἕκαστον καὶ προεῖρητο, εἴ τι ἐνοχλοῖεν οἱ πολέμιοι, σημειῶν ἐξαιρεῖν, ἡμέρας μὲν φοινικίδα ἐπὶ δόρατος ὑψηλοῦ, νυκτὸς δὲ πῦρ, ἵνα τοῖς δεομένοις ἐπιθέοντες αὐτὸς τε καὶ Μάξιμος ἀμύνοιεν. (Apiano, *Iber*, 90)⁹⁵

En esta fase se percibe la magnitud de las obras de inicio de la construcción de circunvalación escipiónica, y el hecho de que los trabajos de avance fueran realizados simultáneamente en varios puntos de la misma. Para poder realizar esta tarea y con los efectivos que empleaba en este momento con respecto a esta función, establecería tres áreas de control, con sus respectivos equipos, donde el cometido principal al que quedarían asociados sería que, en caso de ataque y complicación de las labores edilicias, realizasen señales⁹⁶ con respecto a la posición de la ofensiva enemiga⁹⁷. En cuanto a estas señales, se destacan por su sencillez, cuyo contenido informativo es mínimo y exacto, y especialmente por su adscripción a la forma visual, aunque también se daría algún tipo de acompañamiento sonoro⁹⁸. Sin

95 «El perímetro de Numancia era de veinticuatro estadios; el de la valla más del doble. Todo este circuito fue dividido en partes y distribuido; ordenando que si los enemigos atacaban hiciesen una señal, durante el día con un paño rojo sobre una larga lanza, de noche con una hoguera; con el fin de que tanto él como Máximo pudiesen acudir en su auxilio».

96 Sobre el término de *signum* (σημεῖον) empleado para transmitir información de relativa complejidad, vid., Romeo Marugán, 2005: 207-208.

97 En relación con la transferencia de la información durante la noche y en el contexto del sitio de Numancia, vid., Carrasco Serrano y Romero Fernández, 2022: 29-32.

98 Aunque la existencia de señales sonoras en el contexto de este asedio está presente durante las descripciones de los ataques numantinos sobre la versión final de la *circumvallatio*, no es descartable que, aunque en este contexto no se mencionen, estuvieran ya presentes. Apiano, *Iber*, 93. «se levantaban las señales por todos lados, los mensajeros corrían, los que guarnecían la muralla saltaban al muro a sus puestos, las trompetas sonaban desde todas las torres».

embargo, hay que destacar su funcionamiento continuo a lo largo de todo el día, lo que establecía cambios en la forma, pero no en el mensaje y aplicación. Por tanto, para el uso diurno quedaban asociadas señales basadas en exhibir y agitar un paño de color llamativo (rojo) sobreelevado con ayuda de una lanza, mientras que en su aplicación nocturna se basaba en la utilización del fuego como señal luminosa. El mensaje quedaba claro: la necesidad de refuerzo en la zona que recaería en manos del propio general o de su hermano Máximo, dependiendo de la cercanía de cada uno de estos al lugar de las operaciones.

Es en la segunda fase (una vez finalizado el cerco) donde se aprecia una evolución de estos sistemas preexistentes de información más ajustados a una labor de vigilancia⁹⁹ del perímetro constituido en torno a *Numantia*, entre los que podemos ver dos modelos distintos y complementarios, pero con dos funciones diferenciadas especialmente por la inmediatez de las mismas:

ὡς δ' ἠτόιμαστο πάντα, καὶ καταπέλται μὲν ἐπέκειντο τοῖς πύργοις ὄξυβελεῖς τε καὶ λιθοβόλοι, ταῖς δ' ἐπάλξεσι παρέκειντο λίθοι καὶ βέλη καὶ ἀκόντια, τὰ δὲ φρούρια τοξόται καὶ σφενδονῆται κατεῖχον, ἀγγέλους μὲν ἐπέστησε πυκνοὺς κατὰ τὸ ἐπιτείχισμα πᾶν, οἱ νυκτός τε καὶ ἡμέρας ἔμελλον ἄλλοι παρ' ἄλλων τὸν λόγον ἐκδεχόμενοι μηνύσειν αὐτῶ τὰ γιγνόμενα. (Ariano, *Iber*, 92)¹⁰⁰

El primero de estos modelos, la información proporcionada por los mensajeros, iba más allá de manifestar si una posición del cerco estaba bajo ataque, proporcionando datos complejos lo más actualizados posible y de una manera rápida mediante la disposición de un verdadero y amplio cuerpo de efectivos militares, entregados solo a estas funciones y repartidos por el conjunto de instalaciones militares de la *circumvallatio*¹⁰¹. Este complejo dispositivo, que buscaba desde una perspectiva casi moderna, una detallada actualización de datos más o menos “en tiempo real”, es un claro ejemplo de la importancia de estos sistemas en el ejército romano, y evidencia ante todo esa búsqueda de control minuciosa de Escipión.

De manera complementaría o incluso paralela tendríamos el segundo modelo –evolución del dispositivo de control y vigilancia del cerco original en su fase de

99 Sobre este sistema de información vid., Dvornik, 1974: 66-67.

100 «Cuando todo estuvo preparado, las torres artilladas con catapultas, ballestas y pedreros, las almenas provistas de piedras, flechas y dardos, los castillos guarnecidos de saeteros y honderos, Escipión envió por todo el atrincheramiento numerosos mensajeros, para que, de día como de noche, pasándose las noticias el uno al otro, le diesen cuenta de todo lo que sucedía».

101 Sobre la obtención y gestión de información durante la *circumvallatio* escipiónica de Numancia véase también, Carrasco Serrano y Romero Fernández, 2022: 31-32.

construcción—, basado en un sistema de señales¹⁰² que, en caso de acción militar contra la circunvalación¹⁰³ pretendía indicar el lugar del incidente, de la manera más rápida posible, a través de la exposición de enseñas visuales¹⁰⁴:

κατὰ δὲ πύργων ἐκέλευσεν, εἴ τι γίγνοιτο, σημεῖον ἐκ πρώτου τοῦ πονουῦντος αἴρεσθαι, καὶ τὸ αὐτὸ πάντας ἐπαίρειν ὅταν τὸν ἀρξάμενον θεάσωνται, ἵνα τὸ μὲν κίνημα παρὰ τοῦ σημείου θᾶσσον ἐπιγιγνώσκοι, τὸ δὲ ἀκριβὲς παρὰ τῶν ἀγγέλων. (Ariano, *Iber*, 92)¹⁰⁵

Al tratarse de acontecimientos rápidos e inesperados de los numantinos, este sistema buscaría especialmente generar un proceso de acción-reacción inmediata en el ejército romano, por el que se pedían refuerzos para la contención en la posición señalada. En este caso, la diferencia con el citado precedente partía de la aparición de las torres en el cerco de asedio, y venía a suponer que este sistema de señales¹⁰⁶ se ejerciera desde estas estructuras, lo cual es lógico y más operativo por

102 Véase también sobre los sistemas de información y señales en la antigüedad, Garlan, 2003: 153-154.

103 Sobre el uso de señales militares, tipos de ellas y sistemas de comunicación, vid. Vegetio, *Epi.* 3, 5.

104 Véase también Polibio, 10, 43, 4-10, en donde este autor describe el proceso de comunicación visual y sus limitaciones. Sin embargo, este mismo autor siguiendo a Eneas el Táctico narra en 10, 44, 2-12: «*Propone que los que deben comunicarse mutuamente cosas urgentes por medio de señales de fuego han de preparar unas vasijas de arcilla, de dimensiones absolutamente idénticas en anchura y profundidad [...]. En su centro deben de fijarse unos palos divididos en secciones iguales, cada una de tres dedos, las cuales han de distinguirse muy nítidamente. En cada sección deben de constar, por escrito, los acontecimientos más propios y ordinarios, habituales en los tiempos de guerra, como, por ejemplo, en la primera sección: "en esta región hay caballería enemiga", en la segunda: "infantería pesada", y en la tercera: "infantería ligera". Listos los preparativos, nuestro autor manda perforar todas las vasijas de manera absolutamente idéntica. [...] Una vez llenados los recipientes (con agua), los corchos provistos de los palos; entonces han de abrirse los orificios para que manen ambos a la vez. Es evidente que, al ser todo igual y su disposición idéntica, a medida que mane el agua, descenderá el nivel de los corchos y los palos se irán ocultando en las vasijas. Entonces, cuando se dé algo de lo anotado en los palos, Eneas indica que los que han de comunicar la noticia levanten una antorcha esperando que los receptores hagan lo mismo. Cuando las dos antorchas sean bien visibles, los que dan la señal deben bajar su hachón, y ambos equipos deben destapar inmediatamente los orificios para que salga el agua. El corcho bajará el nivel y lo anotado en el paro que se quiere comunicar llegará a la altura del borde superior de la vasija». No obstante, Polibio nos narra la existencia de otro método basado en las ideas de Cleóxenes y Demóclito, el cual tenía capacidad para transmitir cualquier urgencia, y que además M. Balasch en su edición a la obra de Polibio identifica con el desarrollado en Numancia, vid. Polibio, 10, 45, 7-8: «*Hay que coger las letras del alfabeto ordenadamente y distribuir las en cinco grupos de cinco letras cada uno. [...] Los dos grupos que deben transmitirse las señales deben de preparar cinco tablillas y grabar en cada una de ellas una de las secciones del alfabeto. Deben ponerse de acuerdo mutuo: el hombre que debe emitir las señales levantará, primero y a la vez, dos antorchas y quedará con ellas en el aire hasta que el receptor, a su vez, levante también dos: esto se hará para comunicarse, mediante las antorchas, que los dos grupos ya se atienden. Bajada las antorchas, el emisor alzar otra vez una antorcha con su mano izquierda: con ello indica la tablilla que se debe coger, por ejemplo, si es la primera, se levantará la antorcha una sola vez, si es la segunda dos, y así sucesivamente. Luego con la mano derecha levantará otra antorcha. El sistema es el mismo: se indicará la letra que el receptor de la señal de fuego debe escribir, de la tablilla fijada previamente [...]*». (Trad. M. Balasch, Gredos, Madrid, 2000).*

105 «*Ordenó también que cualquier torre que fuese atacada por el enemigo, levantase al punto la señal de alarma, al percibir lo cual harían lo mismo las otras; de este modo se enteraría con toda rapidez de que en alguna parte se había trabado combate; los detalles se los reportarían los mensajeros*».

106 Sobre el uso de señales como sistemas de información y aviso, donde se hace utilización del fuego y del humo, vid. César, *Bell. Gall.* 2, 33, 3.

dos cuestiones: la mayor altura que facilitaba la exhibición de la señal visual¹⁰⁷, y el hecho de que estas torres compartimentaban el recorrido del cerco, y eran elementos de referencia más funcionales para la ubicación de los incidentes para los mandos¹⁰⁸. Destacar además, que de la lectura del autor alejandrino podemos extraer dos cuestiones: el funcionamiento conjunto de los dos sistemas informativos, donde uno señalaba e informaba rápidamente, y el otro, el de los mensajeros, procedía con posterioridad –debido al retraso temporal del medio–, a aportar los datos más complejos y de situación de cara a que los mandos decidieran cómo actuar y pudieran rectificar a tiempo. Queda patente que dentro de los planes de cerco de Escipión el control informativo es una de sus prioridades.

Este complejo sistema que supone la *circumvallatio* de Escipión además buscaría la anulación de todo contacto de los numantinos con el exterior. Así podemos visualizar un dispositivo que intentaba no solo repeler las iniciativas hostiles enemigas, sino también bloquear toda información de procedencia externa, así como interna. Pero como contraofensiva en esta particular guerra, los numantinos buscarán no perder los contactos externos especialmente para el mantenimiento a toda costa de unas redes de abastecimiento, entre las que podemos probablemente incluir también un flujo de datos. Con este objetivo vinculado especialmente a las fases iniciales del asedio, deberíamos enmarcar el episodio del cierre del Duero por el ejército romano. No obstante, en estos momentos tanto este hecho como la narración de Apiano¹⁰⁹ están más en consonancia con una función secundaria asociada al suministro, por lo que tendríamos que buscar la primera mención clara en las fuentes de transgresión informativa, más avanzado ya el asedio, es decir, en el movimiento de Retógenes que llevará a los numantinos a conseguir evadir el cerco.

Este emisario numantino, junto con los compañeros con los que consiguió atravesar el *vallum*¹¹⁰, supondría un importante efectivo para solicitar auxilio a

107 Respecto a esta señal lumínica, A. Schulten en sus trabajos sobre el cerco escipiónico visualiza las torres de la *circumvallatio* compartimentada en un doble cuerpo, donde el inferior queda reservado para la instalación y uso de máquinas de guerra, y el superior queda adscrito al sistema de información, localización y aviso, en el que se emplazaba la señal lumínica, por lo que podemos entender que se buscaba elevarlo para mejorar su visibilidad. Véase al respecto Schulten, 2004: 107-108.

108 Sobre este tipo de señalizaciones, su constatación arqueológica y los problemas de las mismas, vid. Austin y Rankov, 1995: 66-67. Estos autores aprecian en la existencia de torres y estructuras vinculadas a estas funciones, así como en los relieves de la columna trajana, evidencias de este tipo de señales. Sin embargo, también nos transmiten la problemática de que estos medios de comunicación fueran universales, ya que, destacan entre otros, la existencia de problemas en algunos contextos vinculados a las condiciones climáticas, el viento, la humedad, etc., que afectarían al menos a las señales vinculadas al fuego, mientras que en otros casos de contextos como son el desértico y las zonas brumosas habría problemas de relación visual. Para nuestro caso, debido al reducido tamaño del asedio, estas problemáticas serían menores y vinculadas a la topografía.

109 Apiano, *Iber.* 91.

110 Sobre la transgresión del cerco y el incidente de *Lutia*, véase también Montenegro Duque, 1982: 113-114.

otras ciudades, trasladándolas el estado interno de la capital arévaca. En este caso se tratarían de informantes al modo de emisarios diplomáticos, aunque la respuesta que a esta “embajada” se produciría por parte de la ciudad de *Lutia*¹¹¹, contra el pronóstico numantino, sí que atiende al *modus* de informantes de los que el ejército romano se valía con fines bélicos y para controlar al enemigo¹¹². Este caso es un claro ejemplo de lo que la acción propagandística romana y la política del terror podían llegar a conseguir, ya que con su expansión, la red de informantes romana se extendería ampliamente, especialmente en los momentos finales de un conflicto en el que, ante el temor de represalias u otras intenciones negativas contra las poblaciones, estas buscarían congraciarse con el antaño enemigo o “elemento foráneo”. Es en este contexto donde debemos incluir la actitud de información de manera discreta que el sector anciano de *Lutia* realizaría contactando con Escipión para evitar no una revuelta mayor, sino futuras represalias o medidas de castigo romanas para con su ciudad:

Λουτία δὲ πόλις ἦν εὐδαίμων, τριακοσίους σταδίου ἀφεστῶσα ἀπὸ Νομαντίνων, ἧς οἱ μὲν νέοι περὶ τοὺς Νομαντίνους ἐσπουδάκεσαν καὶ τὴν πόλιν ἐς συμμαχίαν ἐνήγον, οἱ πρεσβύτεροι δ' ἐμήνυσαν κρύφα τῷ Σκιπίωνι. (Ariano, *Iber*, 94)¹¹³

Por tanto, aunque no estemos ante un caso de información procedente directamente de los sistemas de control, exploración, inteligencia, etc. romanos, sí que estamos ante un medio de extracción de datos para uso militar y de previsión de la que el ejército romano se valdría habitualmente, especialmente procedente de colaboraciones con los hispanos y de sus propios aliados y ciudades sometidas con actitud colaborativa. Como ya hemos mencionado, el temor a represalias y el propagandismo supondrían un importante valor añadido para la mejora de estos sistemas, pero habría que sumar también las intenciones de colaboración de manera interesada que buscasen no solo enriquecimiento personal en caso de acciones individualizadas, sino también a nivel de comunidades se intentaría reconocimiento y ser partícipes de los triunfos y especialmente del botín. Evidencia de esto, no solo la tendríamos en la participación de múltiples grupos de étnicos en los trabajos de sitio en torno a

111 Sobre la localización de esta ciudad A. Schulten propone Cantalucia cerca de Osma, vid. Schulten, 1937: 80; véase también sobre esta problemática Tovar, 1989: 404. No obstante, igualmente al respecto, véase Burillo Mozota, 1998: 250.

112 Respecto al uso de la noche en la iniciativa de Retógenes y la contraofensiva de Escipión vid., Carrasco Serrano y Romero Fernández, 2022: 33-37.

113 «En *Lutia*, en cambio, ciudad opulenta a trescientos estadios de Numancia los jóvenes se declararon por los numantinos y empujaban a la ciudad a que los socorriese; pero los ancianos avisaron a Escipión».

Numancia como auxiliares¹¹⁴, sino la posterior actitud del general romano tras el asedio, donde recompensaría a sus colaboradores entre los que repartiría el territorio de los numantinos¹¹⁵.

Finalmente, habría que mencionar otro tipo de sistema de información que las fuentes clásicas sí que nos han transmitido, y que no ha sido muy aludido no solo en este contexto, sino a lo largo de la guerra, y que sería de lo más común, los prisioneros. En este caso, la referencia está en el marco de los últimos momentos de resistencia de la capital arévaca, donde los numantinos ya agobiados por la falta de alimentos, iniciarían un proceso de acercamiento diplomático. De este modo, la información de la que se había nutrido Escipión supondría un importante recurso¹¹⁶ pero no relacionado con la seguridad o estrategia a seguir, sino de cara a establecer unas cláusulas más que adecuadas para Roma:

... ὁ δὲ Σκιπίων (ἦσθετο γὰρ παρὰ τῶν αἰχμαλώτων τὰ ἔνδον) ἔφη δεῖν αὐτοὺς ἐγχειρίσαι τὰ κατὰ σφᾶς καὶ σὺν ὄπλοις παραδοῦναι τὴν πόλιν.
(Apiano, *Iber*, 95)¹¹⁷

En este pasaje podemos ver lo importantes que debían de ser tanto los prisioneros como los trófugas para los intereses romanos y para la obtención de información sobre el terreno, rutas de aprovisionamiento, estado de los enemigos y, especialmente en este caso, para documentar el estado interno que presentaba la ciudad de cara al desarrollo del asedio. Estos modos de control del objetivo a asediar son vitales para el correcto desarrollo de las operaciones de *oppugnatio*, puesto que eran fundamentales para saber qué objetivo atacar, así como para desarrollar el mejor plan de asedio para la plaza, o incluso para emplear otros métodos de obtención de urbes no tan hostiles, como podía suponerlo la actitud diplomática. En este caso, Escipión gracias a la información obtenida de los prisioneros –de la cual por cierto no sabemos qué modos de contrastación y verificación tendrían–, y posiblemente de la evolución de la actitud de los sitiados, optaría por una postura de negociación con altas cargas, ya que era

114 Respecto a la multiétnica formación de estos refuerzos, Frontón (en Nepote): «*Asistían a la guerra además, tropas llamadas de todos los pueblos de España*».

115 Apiano, *Iber*., 98.

116 Sobre esta información narrada por Apiano, las fuentes se muestran ambiguas en cuanto al contenido de la misma, no quedando claro si se refería al estado de desabastecimiento de la plaza o, en su defecto, a la posibilidad de diferencias entre los propios numantinos que se habían conformado en dos bandos contrapuestos y que quizás se vean representados tanto en la posterior narración en cuanto al canibalismo selectivo de la ciudad y el hecho de que a la hora de entregar la plaza existieran dos posturas, las del grupo que quería entregarse y la de aquellos otros que eligieron el suicidio. Véase también al respecto, Capalvo, 1996: 193-194.

117 «... Escipión, enterado ya previamente por los prisioneros del estado de la ciudad, contestó que era necesario que se entregasen ellos, la ciudad, y las armas».

concedor de la posición de poder en la que se encontraba y especialmente de que el tiempo corría a su favor. Esta negativa a la vía diplomática supondría el principio del fin numantino con el que la guerra acabaría.

BIBLIOGRAFÍA

- Agudo Villanueva, M. (2022): “Comunicación y conquista: La información como elemento estratégico en la campaña asiática” en Mendoza, M. y Antela-Bernárdez, B. (eds.): *The impact of Alexander’s conquest. Subjets, conquered and chroniclers*. Alcalá de Henares, 2022, pp. 137-159.
- Alonso-Núñez, J.M. (1989): “Reflexiones sobre el imperialismo romano en Hispania”. *SHHA*, 7, pp. 7-10.
- Austin, N.J.N. y Rankov, N.B. (1995): *Exploratio. Military and political intelligence in the Roman World from the Second Punic to the Battle of Adrianople*. Nueva York.
- Brizzi (1982): *I Sistemi Informativi Dei Romani. Principi e realtà nell’età delle conquiste oltramare (218-168 a. C.)*. Franz Steiner, Wiesbaden.
- Buono-Core, R. (2002): “Relaciones, información, espionaje y servicios de inteligencia en Roma”. *Semanas de Estudios Romanos*, vol. XI, pp. 65-83.
- Burillo Mozota, F. (1998): *Los Celtíberos: Etnias y Estados*. Barcelona.
- Campbell, D. (2009): *Guerra de Asedio en Roma*. Madrid.
- Capalvo, A. (1996): *Celtiberia. Un estudio de Fuentes Literarias Antiguas*. Zaragoza.
- Carrasco Serrano, G. y Romero Fernández, D. (2020): “*Silentio proximae noctis...* (Livio XXVIII, 15, 16). La noche como recurso táctico-estratégico durante la conflictividad romano-púnica en Hispania”, *HAnt.*, XLIV, pp. 85-115.
- Carrasco Serrano, G. y Romero Fernández, D. (2022): “La utilización táctica de la noche durante el *Bellum Numantinum*”. *HAnt.* XLVI, pp. 3-41.
- Ciprés, P. (2013): “Pueblos enfrentados a Roma e identidad: El caso de los Celtíberos” en Santos, J., Cruz, G., Fernández, M, y Sánchez, L. (Coords.): *Romanización, fronteras y etnias en la Roma antigua: el caso hispano*. Vitoria, pp. 209-233.
- De Castro, L. (1973): “Ubicación de Pallantia Prerromana”, *HAnt.*, 3, pp. 417-460.
- Dvornik, F. (1974): *Origins of Intelligence Services*. Rutgers University Press, New Brunswick.
- García Riaza, E. (2002): *Celtíberos y lusitanos frente a Roma: Diplomacia y Derecho de guerra*. Anejos 18, Veleia. Vitoria.
- García Riaza, E. (2009): “La política romana de atracción de las élites indígenas: el caso de la Galia cesariana y sus antecedentes hispánicos” en Bravo y González (Eds.): *Formas de integración en el mundo romano*. Madrid, pp. 209-224.
- Garlan, Y. (2003): *La guerra en la antigüedad*. Madrid.

- Lorrio Alvarado, A.J. (2009): “Las Guerras Celtibéricas”, en O’Donnell, H. (Dir.): *Historia militar de España. I. Prehistoria y Antigüedad*. Madrid, pp. 205-223.
- Mangas Manjarrés, J. (1970): “El papel de la diplomacia romana en la conquista de la Península Ibérica (226-219 a. C.)”. *Hispania*, 116, pp. 485-513.
- Montenegro Duque, A. (1982): “La conquista de Hispania por Roma (218-19 antes de Jesucristo)” en *Historia de España. R. Menéndez Pidal*, II/1, Madrid, pp. 3-118.
- Palao Vicente, J.J. (2016): “La organización de la inteligencia militar y de los “servicios secretos” en el ejército romano” en Martínez Ruiz, E., Cantera Montenegro, J., De Pazzis Pi Corrales, M. y Sánchez Lázaro, L. (Coords.): *La organización de los ejércitos*. Madrid, pp. 123-157.
- Perley, S. (2016): *Arcana Imperii: Roman Political Intelligence, Counterintelligence, and Covert Action in the Mid-Republic*. Australian National University.
- Quesada, F. (2014): “Disciplina y entrenamiento”. *Desperta Ferro*, IV, pp. 62-67.
- Romeo Marugán, F. (2005): “Notas para un glosario de términos referentes a los sistemas defensivos de la Antigüedad”, *Saldvie*, 5, pp. 191-213.
- Romero D. (2020): *Guerra y Oppugnatio en la Hispania romano-republicana: los contextos de la Segunda Guerra Púnica, el Bellum Numantinum y el conflicto sertoriano*. Vol. II. Ciudad Real, UCLM.
- Schulten, A., Bosch Gimpera, P. y Pericot, L. (1937): *Fontes Hispaniae Antiquae, IV, Las guerras de 154-72 A. de J.C.* Barcelona.
- Schulten, A. (2004): *Historia de Numancia*. Pamplona.
- Sheldon, R.M. (2005): *Intelligence Activities in Ancient Rome. Trust in the Gods, but Verify*, London-New York.
- Sheldon, R.M. (2008): “Hannibal’s Spies”. *International Journal of Intelligence and Counter Intelligence*, 1 (3), pp. 53-70.
- Sheldon, R.M. (2016): “Inteligencia militar en la Roma del siglo I a. C.”. *Desperta Ferro*, 10, 2016, pp. 34-38.
- Sopeña, G. (2018): “Emiliano en el Ebro el camino hacia Numancia” en Baquedano, E., y Arlegui, M. (Eds.): *Schulten y el descubrimiento de Nvmantia*. Madrid, pp. 165-172.
- Tovar, A. (1989): *Iberische Landeskunde. Las tribus y las ciudades de la antigua Hispania*. T.3: *Tarraconensis*. Baden-Baden.
- Valdés Matías, P. (2017): *La logística del ejército romano durante la República Media (264-188 a.C.)*. Universidad de Barcelona.
- Valdés Matías, P. (2020): “Cum cura Exploratis (Liv. XXII, 12, 2): Inteligencia militar en Roma durante el siglo III a. C.”. *SHHA*, 38, pp. 49-77.

Gli horti Lucullani. Un errore politico?

The horti Lucullani. A political mistake?

LUIS AMELA VALVERDE

Grupo CEIPAC, Universidad de Barcelona

ORCID 0000-0002-2485

LLUÍS PONS PUJOL¹

Grupo CEIPAC, Universidad de Barcelona

0000-0002-5396-8352

Recibido: 21 / junio / 2024

Aceptado: 30 / julio / 2024

¹ Ringraziamenti: gli autori desiderano ringraziare il Prof. Yann Le Bohec (Université de Paris-La Sorbonne) per i suoi gentili commenti e suggerimenti al testo. Grupo CEIPAC; PID2021-123951NB-I00; 2021 SGR 00246. Universitat de Barcelona.

ABSTRACT

When the Roman general and politician *L. Licinius Lucullus* returned to Rome from the Third Mithridatic War (66 BC) he had to wait until 63 BC to be authorized to celebrate a triumph. He had to wait outside the *pomerium*, where a luxurious domus with no less luxurious gardens will be built. This act was interpreted in a negative way by his contemporaries since the message was conveyed through literary sources that Lucullus was, besides being the prototype of a philhellenic patrician, an extravagant character, dedicated only to enjoying gastronomy and the most luxurious pleasures. Therefore, the construction of the *Horti Lucullani* was, in our opinion, a political mistake.

Keywords: L. Licinius Lucullus, privata luxuria, roman Garden, horti romani.

RIEPILOGO

Quando il generale e politico romano Lucio Licinio Lucullo tornò a Roma durante la Terza Guerra Mitridatica (66 a.C.) dovette aspettare fino al 63 a.C. per celebrare il trionfo, all'esterno del *pomerium*, dove sarebbe stata realizzata una lussuosa *domus* con giardini meno lussuosi. Questo atto venne interpretato negativamente dai suoi contemporanei e attraverso le fonti letterarie venne trasmessa la storia di quello che fu Lucullo, il prototipo del patrizio filellenico, un personaggio stravagante, dedito unicamente a godere della gastronomia e dei più grandi piaceri lussuosi. Pertanto la realizzazione dei Giardini Lucullani è stato, a nostro avviso, un errore politico.

Parole chiave: L. Licinio Lucullo privata luxuria, giardino romano, horti romani.

1.- INTRODUZIONE

Lo studio dei giardini romani è, a nostro avviso, un elemento chiave per la comprensione della cultura e storia di Roma. Il giardino romano si deve considerare come una costruzione culturale e sociale, un luogo disegnato, con codici culturali precisi, allo scopo di portare a termine una serie di azioni sociali; il vivere o il fare esperienza del giardino dalla posizione sociale dell'individuo nella società romana. Detto in altre parole: “*A garden was not just a place, it was an idea of a place, experienced on both a societal and an individual level*”². È compito dello storico analizzare tutti i dati a sua disposizione per decifrare il messaggio o i messaggi che contengono i giardini dell'Antichità. Però, in più, il giardino, come oggetto, è indispensabile per lo storico perché attraverso di lui può acquisire informazioni impossibili da ottenere diversamente: “*If I'm right about the uniqueness of garden art (...) Garden history can and must tell us something that other histories don't. That's why we need it*”³. Da questo punto di vista, il giardino romano è un oggetto olistico, che può ancora apportare nuovi dati alla comprensione della società che lo creò⁴.

Perché il generale e politico romano *L. Licinius Lucullus* decise di costruirsi una villa dotata di lussuosi giardini, una volta tornato a Roma dopo la vittoria su Mitridate VI del Ponto? Descriveremo ciò che è noto di questo politico romano e di questi *horti* partendo dalle fonti letterarie e archeologiche. In che modo la società romana accolse tale *luxuria privata*?

2.- LUCULLO. L'UOMO

L. Licinio Lucullo [118/117-57/56 a.C.] (*cos.* 74 a.C.) è uno di quei personaggi denominati “secondari” nella storia di Roma⁵, però, in realtà, è di enorme importanza, perché a lui si deve la sconfitta dell' “Annibale” d'Oriente, Mitridate VI del Ponto (120-63 a.C.), anche se la gloria ricadde da un lato sul suo amico e

2 K. T. Von Stackelberg, *The Roman Garden. Space, Sense, and Society*, London/New York 2017, 2.

3 J. D. Hunt, “Approaches (New and Old) to Garden History”, en *Perspectives on Garden Histories*, Dumbarton Oaks 1999, 77-90, esp. 90.

4 Ll. Pons Pujol, “Enfoques metodològics en el estudi de los jardines romanos: epigrafía, derecho romano, filosofía”, *Revista de Arqueología* 43 (2019), 21-33; Ll. Pons Pujol, “Enfoques metodològics en el estudi de los jardines romanos: historia antigua, arqueología, pintura, musivaria”, en Ll. Pons Pujol (ed.), *Paradeisos horti*. Los jardines de la antigüedad, Barcelona 2020, 83-115.

5 L. Ballesteros Pastor, “Lucio Licinio Lúculo: episodios de *imitatio Alexandri*”, *Habis* 29 (1998), 77-85, esp. 77.

maestro L. Cornelio Silla (*cos.* I 88 a.C.) e dall'altro sul suo rivale e amico Cn. Pompeo Magno (*cos.* I 70 a.C.)⁶. Membro di una famiglia aristocratica e della fazione più radicale degli *optimates*, la carriera di Lucullo (il cui *cursus honorum* si può ritrovare nell'epigrafe CIL XI 1832 = CIL I p. 196 = ILS 60 = Inscr. It. XIII. 3. 84), si divide tra il prima e il dopo il ritorno a Roma (66 a.C.) a seguito della sua deposizione come comandante in capo incaricato della Terza Guerra Mitridatica (74-63 a.C.), quasi in contrasto tra l'una e l'altra⁷. In parte, Lucullo fu vittima della lotta di fazioni del momento. Per questo motivo abbiamo contemporaneamente una visione celebrativa ed una negativa della sua figura⁸. Il suo amore per la *luxuria* sembra genuino, ma questo non significa affatto che si sia allontanato dagli affari pubblici, pur senza ricoprire formalmente una magistratura⁹.



Dedicatoria a Lucullo a *Arretium*, di epoca augustea
(CIL XI 1832 = CIL I p. 196 = ILS 60 = Inscr. It. XIII. 3. 84)

6 Nicolas de Damasco, FgrH 90, F77a; R. Flacelière, É. Chambry, Plutarque. Vies. Tome VII. Cimon-Lucullus – Nicias-Crassus. Texte établi et traduit par. ..., Paris 1972, 43; Y. Le Bohec, *Lucullus. Général et gastronome*, Paris 2019, 85-220.

7 L. Ballesteros Pastor, "Aspectos contrastantes en la tradición sobre L. Licinio Lúculo", *Gerión* 17 (1999), 331-343, esp. 341; Y. Le Bohec, *Lucullus. Général et gastronome*, Paris 2019, 55-83.

8 L. Ballesteros Pastor, "Aspectos contrastantes en la tradición sobre L. Licinio Lúculo", *Gerión* 17 (1999), 331-343, esp. 341.

9 M. Tröster, "Entre vida pública e luxuria privada: a propósito das villae de Luculo", en *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. I Línguas e Literaturas. Grécia e Roma*, Coimbra 2012, 113-119; Y. Le Bohec, *Lucullus. Général et gastronome*, Paris 2019, 221-236.

Come hanno notato diversi autori, fra cui Ballesteros, nelle fonti antiche, l'immagine di Lucullo può risultare contraddittoria, influenzata dalle posizioni politiche del momento. Così, nonostante durante le sue campagne in Oriente appaia come un generale vittorioso, imitatore di Alessandro Magno (la *imitatio Alexandri*), dopo il suo rientro a Roma è raffigurato -secondo i suoi nemici- come corrotto dal «lusso asiatico», portatore della *truphé* (τρυφή), la debolezza e il gusto per il lusso, all'inizio estranea alla sobrietà dello spirito romano. Addirittura diede il nome al marmo scuro di Chio, che secondo Plinio (*NH* 36,6; 36,49) utilizzò per primo. Non pochi intellettuali e scrittori romani attribuirono alla *luxuria* i mali della Repubblica, però questa formava parte del mondo romano da prima di Lucullo¹⁰, perché era stata introdotta, questo sì, da Oriente, all'inizio del II secolo a.C., a seguito delle prime vittorie romane nella regione (Liv. 39, 6, 7. Pol. 32, 11. Plin. *NH* 33, 149. Val. Max. 9, 1, 3)¹¹. Però Tito Livio (*praef.* 11), “*nec in quam [civitatem] tam serae avaritia luxuriaque immigraverint, ne cubi tantos ac tam diu paupertati ac parsimoniae honos fuerit*”, indicava che in nessun popolo la penetrazione dell'avidità e del lusso è stata così tardiva, né il culto della povertà e dell'austerità così intenso e duraturo. Questo senza dubbio (Liv. 39. 6. 7) “*luxuriae enim peregrinae origo ab exercitu Asiatico invecta in urbem est*”, il seme del lusso straniero, di fatto, fu introdotto a Roma dall'esercito dell'Asia. Dimenticarono le loro proprie virtù, *modestia*, *moderatio* e *modus*. In realtà ragionamento, questo meccanico e semplicista, non può essere dato per certo¹². In

¹⁰ L. Ballesteros Pastor, “Aspectos contrastantes en la tradición sobre L. Licinio Lúculo”, *Gerión* 17 (1999), 331-343, esp. 331-332, 338-339.

¹¹ P. Grimal, *Les jardins romains*, Paris 1969; P. Grimal, *Le siècle des Scipions*, Paris 1975; D. Vivó Codina, “Entre Catón y Lúculo. De los mores maiorum al luxus asiaticus”, *Desperta Ferro. Arqueología & Historia* 8 (2016), 6-13, esp.6-7.

¹² “Estos escritores, que pueden formar parte de la élite senatorial o solamente ser eficientes transmisores de su ideología, quieren ver en el mundo griego el origen de la corrupción y decadencia del sistema republicano tradicional en el que los miembros del Senado gobernaban de modo indiviso. No desean reconocer -aunque las comprendan- las causas económicas reales de la crisis de la República en la acumulación colosal de riquezas de la clase senatorial y ahora también ecuestre, consecuencia del dominio de Roma sobre inmensos y extensos territorios (...) Y no podían, por falta de perspectiva histórica, analizar las causas políticas de la crisis de la República: la no adecuación de su ordenamiento legal, basado en el concepto de una pequeña ciudad estado, al dominio de todo el mundo circummediterráneo después de una expansión demasiado rápida por Italia, por el Mediterráneo Occidental durante las guerras púnicas y el Mediterráneo Oriental durante las guerras macedónicas”, Ll. Pons Pujol, “La purpura y el lujo en Roma (s. III a.C.-III d.C.)”, en López Medina, M. J. (ed.), *Torregarcía, Púrpura y Agua. Aplicación Histórica de Metodología No Invasiva en una Oficina Purpuraria en el Litoral Almeriense (España)*, Oxford (BAR, IS 3123) 2023, pp. 9-17, esp. 9; “Undoubtedly, the rapid and ferocious expansion of the Roman Republic soon caused the values and concepts of the archaic Republic to change. Thus, authors such as Plautus denounced in their comedies the widespread corruption of a system that was degenerating, fed by the loot obtained in the wars of conquest, and hoarded by the most prominent members of the urban elites. From then on, luxury was used as a political issue, generating a discourse of double standards. The origin of these problems was said to be foreign, more specifically oriental, a region that became the ideal culprit for the loss of traditions. It is worth asking why these various sumptuary laws were enacted (as we are already advancing their ineffectiveness), if they had a moralising purpose, if they acted against the control of the family patrimony of women and men, or if, on the contrary, they demonstrate a conflict within the ruling class in which an

ogni caso, è un fatto che la figura di Lucullo sia il simbolo del godimento del buon cibo e del lusso¹³.



Disegno di un busto in marmo conservato all'Hermitage Museum che tradizionalmente si identifica con Lucullo (wikipedia)¹⁴

Lucullo si convertì nel paradigma del patrizio filellenico della Tarda Repubblica e venne considerato dai suoi nemici uno dei massimi responsabili dell'introduzione della *luxuria asiatica* a Roma. Lucullo, semplicemente, oltrepassò, nell'esibizione della *luxuria*, tutte le norme dei *mos maiorum*, della tradizione¹⁵.

Ci sono due elementi chiave nella caratterizzazione di Lucullo nella biografia che Plutarco scrisse su di lui: la sua cultura ellenica ed il suo interesse per la

attempt was made to restrict the political influence of the equestrian establishment", Ll. Pons Pujol, J. Pérez González, "Luxonomics, a proxy for Roman studies", en Pons Pujol, Ll., Pérez González, J. (eds.), *De luxuria propagata romana aetate. Roman luxury in its many forms*. Oxford (Archaeopress) 2023, pp. 2-11, esp. 5.

13 F. Lerner, *The Story of Libraries. From the Invention of Writing to the Computer Age*, New York 1999, 33.

14 https://ca.wikipedia.org/wiki/Luci_Licini_Lucul%C2%B7e#/media/Fitxer:Lukullus_wiki.png

15 D. Vivó Codina, "Entre Catón y Lúculo. De los mores maiorum al luxus asiaticus", *Desperta Ferro. Arqueología & Historia* 8 (2016), 6-13, esp. 13.

Grecia¹⁶. Come puntualizzò Keaveney, per Lucullo il filellenismo aveva due facce: razionale e sentimentale. Nella sfera razionale veniva compreso il piacere intellettuale che nutriva nei confronti delle arti, delle lettere e della filosofia greca; in quella sentimentale, il piacere che aveva nell'avere greci intorno a sé per avere la possibilità di parlare e ascoltare la loro lingua¹⁷. Tutto ciò è molto più che un segno che Lucullo rimase attivo dopo il suo ritorno da Oriente non solo come patrono di intellettuali, ma anche di politici greci¹⁸. Il filellenismo di Lucullo si manifestò, tra le altre cose, nel fatto che la sua dimora era una casa e un *prytaneion* (“luogo di ricevimento del pubblico”) per i greci che arrivavano a Roma (Plut. *Luc.* 42, 2); in questo aspetto si somigliava al suo compagno greco Cimone, secondo Plutarco (Plut. *Cim.* 10, 7)¹⁹. Da ciò si deduce che la dimora di Lucullo a Tuscolo era una “mini-Atene”²⁰, ma, in realtà, questa si trovava nella sua città Roma²¹, nei suoi famosi *horti Lucullani*.

La fama di Lucullo nell'Antichità, legata alla *luxuria* che non esitò ad esibire -Seneca il Vecchio considerava che fosse l'aspetto dominante del suo carattere (Sen. 9, 2, 14)²²-, si deve all'opinione che si aveva di lui come precursore, per non dire iniziatore, di una moda che si imporrà all'interno dell'alta aristocrazia al tempo dei giulio-claudi e, poi, durante l'Alto Impero Romano. Come ha ricordato A. Keaveney, Lucullo fu un uomo sofisticato che visse in un'epoca sofisticata²³: costruì i famosi *horti Lucullani*, collezionò libri e oggetti d'arte ed aprì le porte della sua casa e della sua biblioteca al pubblico, rifugio di poeti e filosofi, la cui fama restò viva nel tempo.

3.- GLI HORTI LUCULLANI²⁴ A ROMA

16 C. R. Swain, “Plutarch's Characterization of Lucullus”, *RhM* 135 (1992), 307-316, esp. 307.

17 A. Keaveney, *Lucullus. A Life*, London/New York 1992, 176.

18 M. Tröster, Plutarco. *Vidas Paralelas: Címon e Luculo*. Tradução de Ana Maria Guedes Ferreira. Introdução y notas de ..., Coimbra 2021, 181 n. 296.

19 J. Cano Cuenca, D. Hernández la Fuente, A. Ledesma, Plutarco. *Vidas paralelas V. Lisandro – Sila. Címon – Lúculo. Nicias – Craso*. Introducciones, traducciones y notas de ..., Madrid 2007, 254 n. 170.

20 A. V. Zadorojayi, “Libraries and paideia in the Second Sophistic: Plutarch and Galen”, en *Ancient Libraries*, Cambridge 2013, 377-400, esp. 387-389.

21 St. A. Frampton, “What to Do with Books in the *De finibus*”, *TAPhA* 146 (2016), 117-147, esp. 121-123.

22 A. Keaveney, *Lucullus. A Life*, London/New York 1992, 153.

23 A. Keaveney, *Lucullus. A Life*, London/New York 1992, 155.

24 Tanto nella bibliografia specializzata quanto in lavori di divulgazione, si parla di questi *horti* come *Lucullani* o *Luculliani*. Noi stessi abbiamo commesso questo errore utilizzando entrambi i termini (Ll. Pons Pujol, “Enfoques metodológicos en el estudio de los jardines romanos: epigrafía, derecho romano, filosofía”, *Rivista di Archeologia* 43 (2019), 21-33; Ll. Pons Pujol, “Enfoques metodológicos en el estudio de los jardines romanos: historia antigua, arqueología, pintura, musivaria”, en Ll. Pons Pujol (ed.), *Paradeisos horti*. Los jardines de la

Durante la tarda repubblica, si affermò una differenza sempre più netta fra l'*hortus* (orto) utilitaristico e l'*hortus* (giardino) del piacere. Quest'ultimo venne posizionato essenzialmente nel *peristylum*, nuovo elemento architettonico proveniente dalla Grecia, che diede vita ad una nuova struttura: la casa ad atrio e peristilio. Con l'introduzione del peristilio, ovvero un giardino porticato, si può affermare che si afferma a Roma il giardino non utilitaristico, del piacere. Oltretutto, sarà nel peristilio che si trascorrerà, da questo momento, una parte della vita pubblica del proprietario e dove verrà espresso il suo *status* sociale. Il plurale (*horti*) definisce i giardini di lusso di alcune case private. Il peristilio con giardino, che si diffonde a dismisura in tutto l'Impero, ha eclissato le altre tipologie di giardini del mondo romano, come quella degli *horti Lucullani*. In base alla ricchezza del proprietario, il peristilio viene decorato con un giardino, mobilio, statue, fontane, vasche, pitture allegoriche e costruzioni architettoniche di origine greca (liceo, ginnasio, *xystos*, ippodromo). All'inizio del I sec. a.C., il concetto, già polisemico, diventa ora –in più– equivoco, sia nelle fonti che nella legislazione. È molto difficile ora capire se l'utilizzo di *hortus* indica un orto produttivo o un giardino del piacere all'interno o all'esterno di Roma. Inoltre, i giardini del piacere sono sempre più esplicitamente lussuosi²⁵. In questo contesto, Lucullo era sicuramente a suo agio.

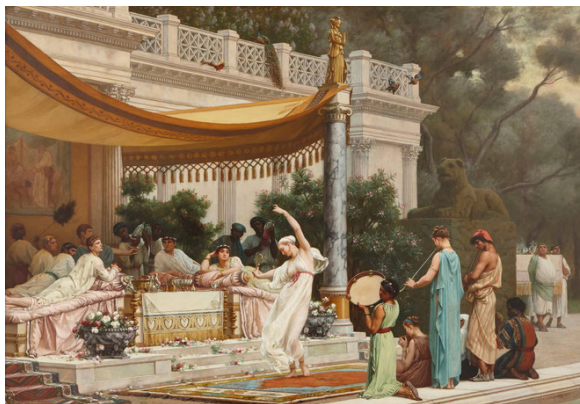
antigüedad, Barcelona 2020, 83-115). Senza lo scopo di esaurire la questione, *Lucullani*: H. Broise, V. Jolivet, “*Horti Lucullani*”, in *Lexicon topographicum Urbis Romae. Volume Terzo, H-O*, Roma 1996, 67-70; P. Virgili, *La villa di Lucullo a piazza di Spagna. Recupero e valorizzazione*, Roma 2004; M. Giardini, L. Sadori, “Il recupero dei vasi da fiori di via Sistina e dati provenienti dagli studi archeobotanici”, *Bollettino di archeologia on line* 6 (2015), 201-210; *Luculliani*: R. Lanciani, *Forma Urbis Romae*, Milano 1893, lam. 9; L. Richardson Jr. (ed.), *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Baltimore/London 1992, 200; H. Broise, V. Jolivet, “Recherches sur les jardins de Lucullus”, in *L'Urbs: espace urbain et histoire (Ier siècle av. J.-C. - IIIe siècle ap. J.-C.)*. Actes du colloque international de Rome (8-12 mai 1985), Rome 1987, 747-761; A. Carandini, P. Carafa (ed.), *The Atlas of ancient Rome. Biography and Portraits of the City. 1. Text and Images*, Princeton 2012, lam 200; K. T. Von Stackelberg, *The Roman Garden. Space, Sense, and Society*, London/New York 2017, 76-77). La *Forma Urbis Marmorea* non contiene questo toponimo. Due fonti latine lo menzionano espressamente: Frontino (*sub hortis Lucullianis*, *Aq.* 1, 22; *In agro lucullano*, *Aq.* 5, 17) e Tacito (*igitur Messalina Lucullanos in hortos*, *Ann.*, 11, 32, 1; *interim Messalina Lucullanis in hortos*, 11, 37, 1); disponiamo inoltre di Svetonio (*in villa Lucullana*, *Suet. Tib.* 73.1). R. H. Rodgers, *Frontinus De aqueductu urbis romae, edited with Introduction and commentary by ...*, Cambridge 2004, 206 parla del passo *Aq.* 1, 22: “Despite the form *Lucullano* (...), *Lucullianis* is required here. *Poleni* was too cautious in preserving the transmitted *Lucilianis* (named for an unknown *Lucilius*), for the same error occurs in the transmission of *Tac.* *Ann.* XI 32, 1 *Lucillianos* in hortos (*Beroaldus: fucilianos M*) and 37.1 *Lucullianis* in hortis (*Alciatus: lucilianis M*)”. Allo stesso modo, constatiamo divergenze nelle trascrizioni greche del cognomen *Lucullus*: Appiano, *Mitridatica* 33, “Λούκουλλον”; Plut. *Luc.* 2.1, “Λευκόλλειον”; IG IX 2, 33, “Λευκόλλον”; IG XII, 1, 48, “Λευκό[λλον]”. La controversia è viziata dalla diffusione nel s. III d.C. di toponimi terminanti in *-iana, ianis*, cf. P. Arnaud, “Les toponymes en *-iana/-ianis* des itinéraires: des villes de Ptolomée aux grands domaines?”, in *Geographica histórica*, Pesac 1998, 201-224. Pertanto, ci sembra più adeguato, per una cronologia di I secolo a.C., usare il termine *Lucullani* e non il volgarismo *Luculliant*.

25 Ll. Pons Pujol, “Enfoques metodològics en el estudio de los jardines romanos: epigrafía, derecho romano, filosofía”, *Rivista di Archeologia* 43 (2019), 21-33, esp. 28; Ll. Pons Pujol, “Enfoques metodològics en el estudio de los jardines romanos: historia antigua, arqueología, pintura, musivaria”, en Ll. Pons Pujol (ed.), *Paradeisos horti*. Los jardines de la antigüedad, Barcelona 2020, 83-115, esp. 88-92.

Lucullo mostrò grande interesse per l'architettura, o meglio, per l'aver dimore con tutto il lusso immaginabile per l'epoca (cf. Plut. *Cat. Min.* 19, 8; *Luc.* 40, 3)²⁶, tanto che molte delle sue proprietà attirarono l'attenzione della famiglia imperiale. Nel secolo IV d.C., nelle lettere del famoso politico e scrittore Simmaco si può anche constatare un uso consolidato dell'espressione *opera Lucullana* per alludere a edifici giganteschi (Simm. *Epist.* 2, 60, 1; 6, 70)²⁷.

In questo modo:

«Tra questi io metterei anche la costruzione di lussuosi edifici, l'allestimento di passeggiate, di bagni e, ancor più, pitture e statue e la passione per questi oggetti d'arte che egli raccoglieva con immenso dispendio di denaro. In essi gettò a rivoli le molte e splendide ricchezze che aveva accumulate con le sue campagne militari. Anche oggi, in cui il lusso ha subito un così grande incremento, i giardini luculliani vengono annoverati tra i più sfarzosi di quelli imperiali.» (Plut. *Luc.* 39, 2)²⁸.



Repas d'été à la maison de Lucullus, di Gustave Boulanger (1877)²⁹

26 Varrone condannò la lussuosa villa di Lucullo che, secondo lui, era stata costruita a danno del bene pubblico (Varr. *Rust.* 1, 12, 7). Purtroppo, il famoso scrittore non indica a quale delle proprietà di Lucullo si riferisce.

27 M. Tröster, "Entre vida pública e *luxuria* privada: a propósito das villae de Luculo", en *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. I Línguas e Literaturas. Grécia e Roma*, Coimbra 2012, 113-119, esp. 113.

28 Traduzione di A. Traglia, Plutarco. *Vite parallele I. Teseo e Romolo, Solone e Publicola, Temistocle e Camillo, Aristide e Catone, Cimone e Lucullo*, Novara 2013, 691.

29 <https://galerieheim.com/oeuvres/repas-dete-a-la-maison-de-lucullus/>

Se è certo che Lucullo pagò enormi somme di denaro nelle varie attività citate da Plutarco, è anche certo che quest'ultime appaiono decontestualizzate. Il nostro personaggio fu un grande promotore delle scienze, delle arti e della filosofia³⁰.

I famosi *horti Lucullani* furono una delle proprietà più lussuose degli imperatori, come descrisse Plutarco (Plut. *Luc.* 39, 2). Furono impreziositi con molto zelo durante il governo di Claudio (41-54 d.C.), del quale non ha notizia³¹ o non volle menzionarlo, per ricalcare maggiormente le caratteristiche del soggetto della sua opera. Questi giardini si trovavano all'estremità sud della collina Pincio di Roma, su cui si formarono gli attuali giardini di Villa Borghese (che attualmente occupano 17 acri, 6,9 ha), nell'area che domina la parte sud-orientale dell'attuale Piazza di Spagna. Questa collocazione, scelta espressamente perché guarda verso ovest, sud e est, riceveva moltissima luce dall'alba al tramonto³².



Piazza di Siena all'interno dei giardini di Villa Borghese (Wikipedia)

La proprietà, in questo momento fuori dal *pomerium* di Roma, era abbastanza grande per potervi costruire una residenza e un giardino al gusto del suo proprietario. Un testo di Frontino dà un indizio sull'ubicazione, indicando che l'uscita della parte sotterranea e i primi archi dell'acquedotto dell'*Aqua Virgo* si

30 B. Scardigli (a cura di), *Plutarco. Pirro e Mario*, Milano 20182, 587 n. 482.

31 M. Tröster, *Plutarco. Vidas Paralelas: Címon e Luculo*. Tradução de Ana Maria Guedes Ferreira. Introdução y notas de ..., Coimbra 2021, 39.

32 P. Grimal, *Les jardins romains*, Paris 1969, 122, 131.

trovavano *sub hortis Lucullianis* (Front. *Aq.* 1, 22)³³. I limiti dei giardini di Lucullo e la loro estensione sul Pincio continuano ad essere incerti. Probabilmente a nord confinava con i giardini di Pompeo, secondo P. Grimal forse in corrispondenza dell'attuale Villa Medici³⁴.



Arcate Acqua Vergine a via del Nazzeno (Wikipedia)

Si crede che gli *horti Lucullani*, così come forse gli *horti Aciliorum*, confinavano con i limiti occidentali degli *horti Sallustiani*, ma i confini esatti di questi giardini non sono certi. Si è detto che la *via Salaria Vetus* era il confine orientale degli *horti Lucullani* perchè ad est di questa via fu ritrovata una tomba di età repubblicana. Se la presenza di una tomba esclude l'estensione dei giardini di Lucullo fino alla parte est, si esclude anche l'esistenza degli *horti Sallustiani* in quella zona. È possibile, quindi, che questi giardini (sia quelli di Lucullo sia quelli di Sallustio) non fossero contigui, ma fossero divisi da una strada e un cimitero³⁵.

33 S. B. Platner, Th. Ashby, *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, London 1929, 268-269; H. Broise, V. Jolivet, "Recherches sur les jardins de Lucullus", in *L'Urbs: espace urbain et histoire* (Ier siècle av. J.-C. - IIIe siècle ap. J.-C.). Actes du colloque international de Rome (8-12 mai 1985), Rome 1987, 747-761, esp. 749, che indica «Lucullanis»; H. Broise, V. Jolivet, "Des jardins de Lucullus au Palais des Pincii", *RA* (1994), 188-199, esp. 188; H. Broise, V. Jolivet, "Horti Lucullani", in *Lexicon topographicum Urbis Romae. Volume Terzo, H-O*, Roma 1996, 67-70; P. Virgili, *La villa di Lucullo a piazza di Spagna. Recupero e valorizzazione*, Roma 2004, 71, che indica «Lucullanis»; P. Virgili, "La villa di Lucullo a Palazzo Mediobanca", *Bollettino di Archeologia online* 6 (2015), 237-256, esp. 244.

34 P. Grimal, *Les jardins romains*, Paris 1969, 129; P. Virgili, *La villa di Lucullo a piazza di Spagna. Recupero e valorizzazione*, Roma 2004, 71-83.

35 H. Broise, V. Jolivet, "Recherches sur les jardins de Lucullus", in *L'Urbs: espace urbain et histoire* (Ier siècle av. J.-C. - IIIe siècle ap. J.-C.). Actes du colloque international de Rome (8-12 mai 1985), Rome 1987, 747-761,

Sicuramente, la Prima Guerra Mitridatica (89-85 a.C.) permise all'élite senatoria di toccare con mano i lussuosi giardini privati dei monarchi ellenistici di modo che i primi giardini costruiti a Roma a imitazione dei *paradeisoi* orientali furono quelli di Lucullo³⁶, di Pompeo³⁷ e di Cesare, i primi di carattere privati e i secondi pubblici³⁸. Tutti questi giardini si identificano con il plurale, *horti*, aggiungendo il nome del proprietario, come in questo caso. I potenti di Roma combattevano attraverso la grandezza e la ricchezza delle loro proprietà private. I sontuosi e improduttivi giardini rappresentano una simbologia perfetta di questa concorrenza. Il visitatore poteva osservare, dalla Via Flaminia, il manto verde che copriva l'altopiano e i pendii del Pincio: gli *horti Lucullani*. Questa visione contrastava in modo evidente con le abitazioni di color beige del Quirinale situato a sud e della zona pantanosa a ovest. Tutta la zona è un inno all'eccessiva indulgenza, una manifestazione visibile delle tradizioni orientali edonistiche e della decadenza della moralità repubblicana tradizionale³⁹.

Le ville di Lucullo furono oltremodo imitate (Cic. *Off.* 1, 140) e si convertirono nel precedente per le ville di lusso posteriori. Anche se il processo di ellenizzazione era già cominciato in precedenza, a Roma, senza dubbio, Lucullo si cimentò in qualcosa di ancora più coraggioso. Fu il primo a costruire una villa di lusso, situata in modo provocatorio alle porte della città, sulla collina del Pincio, come già abbiamo detto. Questa villa presentava una novità: un'enorme esedra orientata verso ovest al limite della collina posta al sole (ora Piazza di Spagna)⁴⁰. L'effetto doveva essere molto simile a quello di un santuario nelle terrazze del Lazio, come quello di *Praeneste* (Palestrina, prov. Roma). Inoltre, può essere proposto che l'acqua fosse uno degli elementi principali della grandiosità e magnificenza di questi giardini giacché il salto di quota tra l'attuale Viale di Trinità dei Monti e Piazza di Spagna è

esp. 749; H. Broise, V. Jolivet, "Des jardins de Lucullus au Palais des Pincii", RA (1994), 188-199, esp. 188; K. J. Hartswick, *The Gardens of Sallust. A Changing Landscape*, Austin 2004, 7; P. Virgili, "La villa di Lucullo a Palazzo Mediobanca", *Bollettino di Archeologia online* 6 (2015), 237-256, esp. 241.

36 J. Van Ooteghem, *Lucius Licinius Lucullus*, Bruxelles 1959, 192 n. 2; A. Keaveney, *Lucullus. A Life*, London/New York 1992, 155; D. Favro, *The Urban Image of Augustan Rome*, Cambridge/New York 1996, 39; A. L. Giesecke, "Beyond the Garden of Epicurus: The Utopics of the Ideal Roman Villa", *Utopian Studies* 2001, 13-32, esp. 29; P. Bowe, *Gardens of the Roman World*, Los Angeles 2004, 11; Ll. Pons Pujol, "Enfoques metodológicos en el estudio de los jardines romanos: historia antigua, arqueología, pintura, musivaria", en Ll. Pons Pujol (ed.), *Paradeisos horti*. Los jardines de la antigüedad, Barcelona 2020, 83-115, esp. 90.

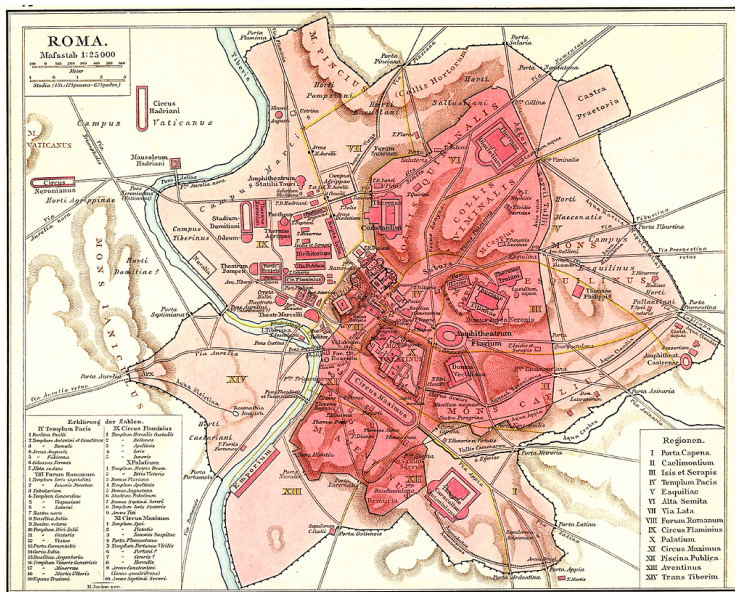
37 Cf. L. Amela Valverde, "Horti Pompeiani. Los jardines del Pórtico del Teatro de Pompeyo", en Ll. Pons Pujol (ed.), *Paradeisos. Horti. Los jardines de la Antigüedad*, Barcelona 2020, 117-153.

38 K. T. Von Stackelberg, *The Roman Garden. Space, Sense, and Society*, London/New York 2017, 76.

39 Cf. D. Favro, *The Urban Image of Augustan Rome*, Cambridge/New York 1996, 39.

40 Riprodotta in numerose planimetrie di Roma del sec. XVI, cf. P. Virgili, *La villa di Lucullo a piazza di Spagna. Recupero e valorizzazione*, Roma 2004, 72-77. Secondo H. Broise, V. Jolivet, "Horti Lucullani", in *Lexicon topographicum Urbis Romae. Volume Terzo, H-O*, Roma 1996, 67-70, si daterebbe alla fase giulio-claudia della proprietà.

di 20 metri, un'occasione unica per collocare cascate, fontane e giochi d'acqua, in una scenografia visibile dal Campo di Marte⁴¹. Gli *horti Lucullani*, ovviamente, costituirono il modello degli *horti* successivi, meglio documentati, nei suburbii di Roma, come i Giardini di Mecenate e che, alla fine, sfociarono nelle ville imperiali come quella di Adriano vicino Tivoli⁴².



Mappa dell'antica Roma

È probabile che Lucullo costruì questo complesso al suo ritorno dall'Oriente nell'anno 66 a.C., in attesa di celebrare il suo trionfo nell'anno 63 a.C. (Plut. *Luc.* 37, 2-5. Cf. Vell. Pat. 2, 34, 2. Cic. *Acad. pr.* 2, 1, 3)⁴³. Non potendo attraversare i limiti del *pomerium*, aspettando che gli concedessero il trionfo per la sua

41 P. Virgili, La villa di Lucullo a piazza di Spagna. Recupero e valorizzazione, Roma 2004, 77.

42 K. E. Welch, "Art and Architecture in the Roman Republic", in *A Companion to Roman Republic*, Malden/Oxford/Victoria 2006, 496-542, esp. 517; A. Condello, *The Architecture of Luxury*, Farnham/Burlington 2014, 41.

43 H. Broise, V. Jolivet, "Recherches sur les jardins de Lucullus", in *L'Urbs: espace urbain et histoire* (Ier siècle av. J.-C. - IIIe siècle ap. J.-C.). Actes du colloque international de Rome (8-12 mai 1985), Rome 1987, 747-761, esp. 749; H. Broise, V. Jolivet, "Horti Lucullani", in *Lexicon topographicum Urbis Romae*. Volume Terzo, H-O, Roma 1996, 67-70; A. J. Clark, *Divine Qualities. Cult and Community in Republican Rome*, Oxford 2007, 237; P. Virgili, "La villa di Lucullo a Palazzo Mediolanica", *Bollettino di Archeologia online* 6 (2015), 237-256, esp. 244; S. Wood, "Horti in the City of Rome: Emulation and Transcendence in the Late Republic and Early Empire", in *TRAC 2009. Proceedings of the Nineteenth Annual Theoretical Roman Archaeology Conference*, Oxford 2010, 75-90, esp. 75 segnala la fine della decade degli anni 60 a.C.; C. Carena, M. Manfredini, L. Piccirilli, *Plutarco. Le vite di Cimone e di Lucullo*, Milano 20013, 336; CODELLO 2014, 38 ca. l'anno 60 a.C., e K. T. Von Stackelberg, *The Roman Garden. Space, Sense, and Society*, London/New York 2017, 77, tra gli anni 68 e 63 a.C., quando ancora si trovava nella campagna in Oriente.

campagna contro Mitridate VI, il nostro costruì una residenza molto vicina a Roma con tutti i lussi inimmaginabili. In questo modo nacque la villa e i giardini di cui qui ci occupiamo⁴⁴. Senza dubbio, la costruzione fu finanziata dal bottino ottenuto nella Terza Guerra Mitridatica⁴⁵.

Di conseguenza, in questo momento era già accettabile che un generale romano godesse di un giardino, sebbene Totelin enfatizzi che né Lucullo né Pompeo mantenessero i loro giardini in prima persona⁴⁶. Il giardino è il riflesso indiscutibile del potere e della ricchezza del suo proprietario, come lo è anche del potere di Roma, perché vi si piantano vegetali provenienti da tutte le aree dell'Impero. L'uso del giardino per l'introduzione di nuove piante e alberi provenienti dai territori conquistati, era auspicabile secondo la morale repubblicana, soprattutto se questi ultimi avevano un alto valore economico. È stato ipotizzato che Lucullo portò dall'Oriente il ciliegio (*prunus cerasus*), a cui anche diede il nome⁴⁷. Come vedremo, però, grazie alle analisi polliniche, negli *horti Lucullani* fu riscontrata solo l'introduzione di una pianta decorativa, il gelsomino.

Tra le sue proprietà, la villa di Lucullo divenne famosa non solo per l'architettura sontuosa e la decorazione dell'edificio ma principalmente per l'introduzione del concetto orientale del *paradeisos*; ovvero, i giardini del godimento decorati con fontane, statue e edicole⁴⁸, a cui vanno aggiunti bagni, biblioteche, gallerie e voliere. Un nuovo stile di vita caratterizzato dal lusso destinato alle élites, che si svilupperà nelle residenze private dell'aristocrazia, ostentazione di una posizione benestante e di classe⁴⁹. Fu così che Pompeo definì Lucullo un "Serse senza toga" (Vell. Pat. 2, 33, 4)⁵⁰, però questa espressione si riferisce alla sua villa (o meglio, a una delle sue ville) in Campania.

44 D. Favro, *The Urban Image of Augustan Rome*, Cambridge/New York 1996, 289 n. 36; A. Marzano, "Roman gardens, military conquests, and elite self-representation", en *Le jardin dans l'Antiquité. Introduction et huit exposés suivis de discussions*, Vandoeuvres 2014, 195-244, esp. 209-210.

45 F. Coarelli, *Guide archéologique de Rome*, Paris 1998, 170.

46 L. Totelin, "Botanizing Rulers and their herbal subjects: Plants and Political Power in Greek and Roman Literature", *Phoenix* 68 (2012), 127-144, esp. 135.

47 A. Marzano, *Plants, Politics and Empire in ancient Rome*, Cambridge 2022, 60-64; B. J. Koloczek, "Appetite for Mazzards: Referring History in the Pliny's HN 15. 102?", *Philologia Classica* 17.1 (2022), 190-197; contra L. Amela Valverde, "Lúculo y la *luxuria*. Una nota a Plut. *Luc.* 38, 5-42, 2", en Ll. Pons Pujol, J. Pérez González (ed.), *De luxuria propagata romana aetate. Roman luxury in its many forms*, Oxford 2023, 25-59.

48 D. Vivó Codina, "Entre Catón y Lúculo. De los mores maiorum al luxus asiaticus", *Desperta Ferro. Arqueología & Historia* 8 (2016), 6-13, esp. 9, 12.

49 F. Salcedo Garcés, "Paisajes para pensar. El sentir romano de *lathe ibósas*", en *Homenaje a Ricardo Olmos. Per speculum in aenigmate. Miradas sobre la Antigüedad*, Madrid 2014, 215-221, esp. 216; R. Th. White, "Luxury at Rome: *avaritia*, *aemulatio* and the *mos maiorum*", *Ex Historia* 6 (2014), 117-143, esp. 111.

50 D. Vivó Codina, "Entre Catón y Lúculo. De los mores maiorum al luxus asiaticus", *Desperta Ferro. Arqueología & Historia* 8 (2016), 6-13, esp. 9, 12.

Plutarco (Plut. *Luc.* 39, 2) ha lasciato solo un ritratto generale del suo splendore. Sfortunatamente gli scavi archeologici portati avanti dal 1981 hanno portato alla luce solo alcuni tratti delle terrazze e frammenti di edifici, ed il sistema di drenaggio dell'acqua e quello d'irrigazione⁵¹, a partire dai quali è impossibile avere un'idea di come fosse il complesso⁵². L'edificio e *horti Lucullani* occuparono le pendici della collina con una serie di terrazze collegate da scalinate monumentali. La terrazza più grande, coronata da un edificio circolare simile a un piccolo tempio, proprio dove oggi si trova Villa Medici, era raggiungibile con una scalinata trasversale a due rampe, decorata con una grande esedra. Il disegno si ispirò senza dubbio al santuario della Fortuna Primigenia a *Praeneste* (Palestrina, prov. Roma). Al di sotto della biblioteca Hertziana si trova una facciata di epoca repubblicana, forse appartenente a una stanza della villa e costruita in *opus reticulatum mixtum*, con nicchie ricoperte di stucco e pietra pomice⁵³. La decorazione della striscia intermedia con mosaici a pasta vitrea, che rappresentano architetture e statue sopra basi (II stile), sembra essere stata realizzata in una seconda fase. Infine, sotto il cortile del Palazzo Mediobanca in Piazza di Spagna, durante gli scavi per la costruzione di un parcheggio, furono ritrovati resti di quelli che dovevano essere i muri di sostegno della villa e della cisterna e ninfeo o fontana monumentale che decoravano il versante della villa che degradava verso l'attuale piazza⁵⁴.

Sono state identificate alcune piante degli *horti Lucullani*. Un frammento di legno all'interno di un'anfora è stato fatto risalire a una rosa (*Rosaceae Rosoideae*) che cresceva al suo interno. Le analisi polliniche hanno permesso l'identificazione della presenza di polline di alberi come *Quercus*, *Pinus* e *Castanea*, e erbe del tipo *Cichorioideae*, *Gramineae* e *Cruciferae*, e di un particolare granello di polline di gelsomino (*Jasminum sp.*), deteriorato, che potrebbe far riferimento a un'importazione e coltivazione di gelsomino di origine orientale. È stato ipotizzato che gli alberi delle specie identificate costituissero il bosco, una *silva*, all'interno del giardino, sicuramente nei pressi del tempio che lo coronava, e che fossero addirittura precedenti alla costruzione della villa di Lucullo⁵⁵.

51 VIRGILI 2015, 249; P. J. E. Davies, *Architecture and Politics in Republican Rome*, Cambridge 2017, 227.

52 L. Richardson Jr. (ed.), *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Baltimore/London 1992, 200.

53 H. Broise, V. Jolivet, "Des jardins de Lucullus au Palais des Pincii", *RA* (1994), 188-199, esp. 193.

54 P. Virgili, *La villa di Lucullo a piazza di Spagna. Recupero e valorizzazione*, Roma 2004, 99-115; P. Virgili, "La villa di Lucullo a Palazzo Mediobanca", *Bollettino di Archeologia online* 6 (2015), 237-256, esp. 246-249. Per H. Broise, V. Jolivet, "Horti Lucullani", in *Lexicon topographicum Urbis Romae. Volume Terzo, H-O*, Roma 1996, 67-70, si daterebbe alla fase giulio-claudia della proprietà.

55 M. Giardini, L. Sadori, "Il recupero dei vasi da fiori di via Sistina e dati provenienti dagli studi archeobotanici", *Bollettino di archeologia on line* 6 (2015), 201-210, esp. 206-208; W. F. Jashemski, K. L.

Naturalmente, gli *horti Lucullani* erano decorati con opere d'arte, in particolare scultura greca, sia originali sia copie di “vecchi maestri”, e per cui è stata un'importante fonte archeologica per la scultura antica. Tra queste è presente quella che, attualmente, è chiamata *Arrotino*, precedentemente denominata Scita, una figura che rappresenta un uomo semi inginocchiato e con lo sguardo verso l'alto (in una postura forzata) mentre affila un coltello sopra una pietra per l'affilatura, che i Medici trasferirono a Firenze. Faceva parte di un gruppo scultoreo della punizione di Marsia, che rappresenta il carnefice mentre si prepara a scorticare Marsia. Anche se attualmente si riconosce come una copia romana (I sec a.C.) di un originale greco (epoca ellenistica, nello stile della scuola di Pergamo), per molto tempo si credette che fosse un'originale greco, uno dei più raffinati ad essere sopravvissuto. Collegato agli *horti Lucullani* è anche un frammento scultoreo che si può inserire nei cosiddetti “Gruppi omerici” che furono molto popolari nel periodo ellenistico tardo e che spesso si utilizzavano per decorare le ville romane. Non è chiaro se il frammento appartenga a una creazione originale ellenistica tardiva o a una copia romana⁵⁶.

Le fonti letterarie ci hanno lasciato qualche dettaglio sulla sua composizione. Plutarco (Plut. *Luc.* 41, 5-6) ci dice che ogni sala da pranzo della villa aveva un proprio nome e aveva una spesa fissa per la cena lì servita; una delle più costose era “Apollo”. Quest'ultima trova riscontro nel seguente aneddoto che ci presenta anche la fortuna di Lucullo e di come la usasse:

«Mentre, com'è naturale, in città si faceva un gran parlare su questo argomento, un giorno che passeggiava per il Foro senza far niente, gli si avvicinarono Cicerone e Pompeo: il primo era uno dei suoi più intimi amici, Pompeo aveva avuto dei dissensi con lui per via della direzione della guerra, ma tuttavia solevano incontrarsi e conversare spesso e cordialmente fra loro. Cicerone lo salutò e gli domandò come avrebbe preso la proposta di un incontro con loro. Egli rispose: — Nel modo migliore. — E l'invitò a casa sua. — Noi vogliamo — disse Cicerone — pranzare oggi con te così come il pranzo è apparecchiato per te. — Lucullo cercò di prendere tempo e di rimandare il giorno. Essi però rifiutarono il rinvio e gl'impedirono di parlare con i suoi servi, perché non ordinasse di aggiungere qualche cosa a quello che era stato preparato per lui. Una sola sua richiesta accolsero, quella di dire a uno dei suoi servi in loro presenza che quel giorno avrebbe pranzato nell'«Apollo». Questo era infatti il nome di una delle sue

Gleason, M. Herchenbach, “Plants of the Roman Garden”, en *Gardens of the Roman Empire*, Cambridge 2018, 455-480, esp. 471.

56 M. Grawehr, “Eine ‘Homerische Gruppe’ in den *Horti Sallustiani*?”, *AK* 53 2010, 88-93, esp. 93.

più lussuose sale da pranzo. Ai due sfuggì che li aveva raggirati con questo stratagemma. Per ciascuna sala infatti — come pare — era fissata una particolare somma da spendere per il pranzo, una sua particolare apparecchiatura e uno speciale servizio. Sicché i servi, avendo sentito dove Lucullo desiderava pranzare, sapevano quanto bisognava spendere e quale doveva essere il lusso dell'allestimento e la disposizione del pranzo. Nell'«Apollo» esso veniva a costare 50.000 dracme, e tanto allora fu speso. Pompeo rimase colpito con quale celerità il banchetto, pur nell'ingente suo costo, fu approntato. Ma per cose siffatte Lucullo faceva uso delle ricchezze con disprezzo, come si trattasse realmente di barbari prigionieri di guerra.» (Plut. *Luc.* 41, 4-7)⁵⁷.

Questo episodio va inquadrato in un'iniziativa politica che doveva essere avvenuta alla fine dell'anno 61 o all'inizio dell'anno 60 a.C., nel tentativo di riconciliare i due antichi rivali, con l'intermediazione di Cicerone. Siccome Plutarco indica che i politici si riunivano nel Foro, è plausibile che la cena avesse avuto luogo negli *horti Lucullani*⁵⁸.

Tradizionalmente, si è pensato che Lucullo nella sua villa dell'*ager Tusculanus* (seguendo Cic. *De fin.* 3, 7), costituì una ricca biblioteca⁵⁹, anche se

57 Traduzione di A. Traglia, Plutarco. Vite parallele I. Teseo e Romolo, Solone e Publicola, Temistocle e Camillo, Aristide e Catone, Cimone e Lucullo, Novara 2013, 692-693.

58 S. B. Platner, Th. Ashby, A Topographical Dictionary of Ancient Rome, London 1929, 269; H. Broise, V. Jolivet, "Recherches sur les jardins de Lucullus", in L'Urbs: espace urbain et histoire (Ier siècle av. J.-C. - IIIe siècle ap. J.-C.). Actes du colloque international de Rome (8-12 mai 1985), Rome 1987, 747-761, esp. 748; H. Broise, V. Jolivet, "Des jardins de Lucullus au Palais des Pincii", RA (1994), 188-199, esp. 188; H. Broise, V. Jolivet, "Horti Lucullani", in *Lexicon topographicum Urbis Romae*. Volume Terzo, H-O, Roma 1996, 67-70; M. Tröster, "Entre vida pública e luxuria privada: a propósito das villae de Luculo", en *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas*. Vol. I Línguas e Literaturas. Grécia e Roma, Coimbra 2012, 113-119, esp. 117; M. Tröster, Plutarco. *Vidas Paralelas: Címon e Luculo*. Tradução de Ana Maria Guedes Ferreira. Introdução y notas de ..., Coimbra 2021, 179 n. 293; P. Virgili, "La villa di Lucullo a Palazzo Mediolanica", *Bollettino di Archeologia online* 6 (2015), 237-256, esp. 244.

59 J. Van Ooteghem, *Lucius Licinius Lucullus*, Bruxelles 1959, 184; E. Rawson, *Intellectual Life in the Late Roman Republic*, London 1985, 40; V. Jolivet, "Xerxes togatus: Lucullus en Campanie", *MEFRA* 99 (1987), 875-904, esp. 877; H. Broise, V. Jolivet, "Horti Lucullani", in *Lexicon topographicum Urbis Romae. Volume Terzo, H-O*, Roma 1996, 67-70; A. Keaveney, *Lucullus. A Life*, London/New York 1992, 10; T.K. Dix, "The library of Lucullus", *Athenaeum* 88 (2000), 441-464, esp. 448; C. Carena, M. Manfredini, L. Piccirilli, *Plutarco. Le vite di Cimone e di Lucullo*, Milano 20013, 339; M. Nichols, "Roman libraries as public buildings in the cities of the Empire", en *Ancient Libraries*, Cambridge 2013, 261-276, esp. 266; G. W. Houston, *Inside Roman Libraries. Book Collections and Their Management in Antiquity*, Chapel Hill 2014, 35; A. Marzano, "Roman gardens, military conquests, and elite self-representation", en *Le jardin dans l'Antiquité. Introduction et huit exposés suivis de discussions*, Vandoeuvres 2014, 195-244, esp. 97; A. Marzano, G. P. R. Métraux, "The Roman Villa: An Overview", en *The Roman Villa in the Mediterranean Basin. Late Republic to Late Antiquity*, Cambridge 2018, 3-41, esp. 39 n. 149; I. Matijasic, "Shaping the canons of ancient Greek historiography. Imitation, classicism, and literary criticism", Leiden/Boston 2018, 48; K. Volk, *The Roman Republic of Letters. Scholarship, Philosophy, and Politics in the Age of Cicero and Caesar*, Princeton/Oxford 2021, 43; L. Weeda, *Vergil's Political Commentary in the Eclogues, Georgics and Aeneid*, Berlin 2015, 34 segnala che Lucullo creò una biblioteca privata sia a Roma sia a Tuscolo.

doveva averne una in ogni sua residenza, secondo ciò che si constata dalle parole di Plutarco (Plut. *Luc.* 42, 1)⁶⁰. Come però indica Frampton, nel passo in cui Plutarco (Plut. *Luc.* 42, 1) descrive le biblioteche di Lucullo come “aperte” ai greci che arrivavano a Roma, lo scrittore di Cheronea avrebbe potuto voler indicare qualsiasi persona che visitasse l’*ager Romanus*, confinante con Tuscolo, o, più verosimilmente, *expressis verbis*, a chiunque visitasse la sua *Urbs*. Perciò, la più famosa delle sue biblioteche avrebbe sede a Roma⁶¹, negli *horti Lucullani* (cf. Plut. *Luc.* 39, 2)⁶².

Si ritiene che la villa di Lucullo costruita a Roma avesse l’obiettivo di soddisfare l’interesse del suo proprietario per le arti, la cultura e l’*otium*. La villa, sicuramente, doveva essere immensa, con giardini spettacolari, superati solo dalla *Domus Aurea* dell’imperatore Nerone.

Vogliamo mettere in evidenza che, in quest’epoca, i giardini delle ville lussuose avevano funzioni pari alle attività militari e politiche, dato che la casa privata di un politico giocava un ruolo fondamentale nell’esibizione pubblica della sua *dignitas*. Vitruvio (6, 5, 2) indica che l’uomo importante ha bisogno, nella sua abitazione, di luoghi per il ricevimento delle persone e, soprattutto, di *peristyla amplissima*, ovvero di giardini. Lucullo, come Pompeo e C. Giulio Cesare (cos. I 59 a.C.), utilizzarono i loro giardini per promuovere i propri programmi politici, come simbolo del loro potere personale, prova del successo militare o mezzo di comunicazione⁶³.

La mentalità romana associava i giardini alla filosofia epicurea, con rimando all’ozio, riposo e piacere. Questo non significa, come è stato pur affermato⁶⁴, che i proprietari dei grandi giardini di questo periodo si fossero lontani dalla vita politica, “because of the absence of an office culture in the Roman World, bussines and public matters were conducted inside the house”⁶⁵. Bisogna

60 R. Flacelière, É. Chambry, Plutarque. *Vies*. Tome VII. Cimon-Lucullus – Nicias-Crassus. Texte établi et traduit par ..., Paris 1972, 44-45, 281; J. Cano Cuenca, D. Hernández la Fuente, A. Ledesma, Plutarco. *Vidas paralelas* V. Lisandro – Sila. Cimón – Lúculo. Nicias – Craso. Introducciones, traducciones y notas de ..., Madrid 2007, 254 n. 169.

61 St. A. Frampton, “What to Do with Books in the *De finibus*”, *TAPhA* 146 (2016), 117-147, esp. 123.

62 D. Favro, *The Urban Image of Augustan Rome*, Cambridge/New York 1996, 315 n. 46.

63 F. M. A. Jones, “Roman Gardens, Imagination, and Cognitive Structure”, *Mnemosyne* 67 (2014), 781-812, esp. 794; K. T. Von Stackelberg, *The Roman Garden. Space, Sense, and Society*, London/New York 2017, 76.

64 A. Wallace-Hadrill, *Houses and Society in Pompeii and Herculaneum*, Princeton 1994, 3-6.

65 S. Simelius, *Pompeian Peristyle Gardens*, London/New York 2022, 60. Cf. M. Zarmakoupi, *Designing for Luxury on the bay of Naples. Villas and landscapes (c. 100 BCE-79 CE)*, Oxford 2014, 17-23. Cf. S. Simelius, *Pompeian Peristyle Gardens*, London/New York 2022, 58-65 sull’uso politico e sociale del peristilio a Pompei. Secondo noi, il confronto con Pompei è valido perché in questa piccola città di provincia del I secolo d.C. possiamo vedere riflessi -per imitazione- stili e mode architettoniche della classe alta romana di un secolo prima.

segnalare che questi giardini si trovavano vicino al centro della città e potevano servire per riunioni e eventi pubblici (Plut. *Luc.* 37, 6)⁶⁶.

Come indica Wood, gli *horti* di lusso servirono come i luoghi archetipici dell'autorappresentazione, una dichiarazione della ricchezza e della posizione sociale del proprietario. Non avevano solo l'intenzione d'impressionare i visitatori, cioè i loro pari aristocratici che vi si recavano per affari (*negotium*) o per piacere (*otium*), ma giocavano un ruolo fondamentale nell'autorappresentazione del suo proprietario, nella promozione della sua immagine⁶⁷. In quel momento, il lusso è necessario per i *principes civitatis*, i grandi proceri della città, dato che non esiste una netta separazione tra la vita privata e quella pubblica, e quindi la stessa cosa accade per la loro residenza, mentre il lusso non è ben visto per coloro i quali non hanno una vita pubblica e il suo godimento sarebbe solo privato.

In questo contesto è rivelatrice la famosa frase di Cicerone (*Mur.* 76), “*Odit populus romanus privatam luxuriam, publicam magnificentiam diligit*”: ciò che sarebbe degno di censura morale nella sfera privata non lo è nella pubblica, perché lo spreco e l'eccesso sono qui utili al popolo; è perfettamente comprensibile ed anche auspicabile che tutti i tipi di ricorsi vengano destinati alla *publica magnificentia* poiché il popolo romano viveva in un contesto sociale e politico senza protezione sociale e con poche opere pubbliche. L' “investimento” di privati di rango senatorio o equestre nella *publica magnificentia* si ripercuoteva nell'aumento della loro popolarità e in un accesso facilitato alle magistrature. È molto importante anche come continua Cicerone: “[*populus romanus*] *distinguit rationem officiorum ac temporum, vicissitudinem laboris ac voluptatis*”. Nonostante Cicerone qui invochi ipocritamente il popolo, si mostra rappresentante del *mos maiorum* e della doppia morale che l'istituzione senatoriale sostiene sul lusso: può accettare la *privata luxuria* quando il proprietario di casa la utilizza per i suoi affari nell'ambito di una magistratura attiva. Lucullo, a nostro avviso, potrebbe essere accusato doppiamente dalla cinica morale diffusa nella *nobilitas* tardo-repubblicana: in primo luogo, per *privata luxuria*, dato che gli *horti* erano una proprietà chiusa con mura, con un giardino lussuoso utilizzati solo per il piacere del proprietario e di un ristretto gruppo di invitati; in secondo luogo, perché la

66 M. Tröster, “Entre vida pública e *luxuria* privada: a propósito das villae de Luculo”, en *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. I Línguas e Literaturas. Grécia e Roma*, Coimbra 2012, 113-119, esp. 116.

67 S. Wood, “*Horti* in the City of Rome: Emulation and Transcendence in the Late Republic and Early Empire”, en *TRAC 2009. Proceedings of the Nineteenth Annual Theoretical Roman Archaeology Conference*, Oxford 2010, 75-90, esp. 76; K. T. Von Stackelberg, *The Roman Garden. Space, Sense, and Society*, London/New York 2017, 76.

privata luxuria non si rifletteva nella vita politica di Roma dato che Lucullo non occupava in quel momento nessuna magistratura. La prova di ciò è che i giardini privati di Pompeo non attirarono l'attenzione della società romana fin tanto che “a site for deviations from the political ideal, as has those of Luccullus”⁶⁸. La legittimazione del lusso privato non avverrà fino all'epoca di Tiberio⁶⁹.

4.- ALTRI PROPRIETARI NELL'EPOCA GIULIO-CLAUDIA

I sontuosi giardini della città di Roma attirarono l'attenzione della famiglia imperiale. Moltissimi *horti*, alla morte dei loro proprietari, furono integrati all'interno delle proprietà imperiali (per esempio, *horti Aciliorum*, *horti Domitiae*, *horti Lamiani*, *horti Maecenatiani* e *horti Serviliani*)⁷⁰. Il giardino della *Domus Aurea* di Nerone (54-68 d.C.) aggiunge un tassello in più nel processo di perfezionamento del carattere lussuoso di queste residenze, dotandosi di un giardino *strictu sensu*, ma anche di dintorni boschivi, vigneti, campi coltivati, animali domestici e selvaggi. Come alla fine dell'epoca repubblicana, il giardino, anche durante il principato, entra nel conflitto politico e viene usato nella definizione di imperatori “buoni” e di imperatori “cattivi”⁷¹.

68 M. T. Boatwright, “Luxuriant Gardens and extravagant Women: the *horti* of Rome between Republic and Empire”, en *Horti romani. Atti del Convegno Internazionale, Roma, 4-6 maggio 1995*, Roma 1998, 71-82, esp. 74; A. Marzano, *Plants, Politics and Empire in ancient Rome*, Cambridge 2022, 37-38.

69 E. Dubois-Pelerin, *Le luxe privé à Rome et en Italie au Ier siècle après J.-C.*, Naples 2008., 43-48.

70 H. Platts, “Keeping up with the Joneses: Competitive Display within the Roman Villa Landscape, 100 BC-AD 200”, en *Competition in the Ancient World*, Swansea 2011, 239-278, esp. 70 n. 38.

71 Cass. Dio 68. 2. 1, 75. 8. 4: Augusto confiscò le proprietà con giardini e le trasformò in parchi pubblici, mentre Claudio la tenne solo per sé. Suet. *Calig.* 37, 2-3: Caligola è criticato per non essersi accontentato di disporre di enormi giardini di lusso e crearne uno su una barca. Plin. *Nat.* 12, 5, 10: Caligola costruì una sala da pranzo all'interno di un calice di platano gigante. Tac. *Hist.* 2, 78, 2, Suet. *Ves.* 5, 4, *Dom.* 15, 2: Vespasiano e Tito, come imperatori “buoni” non sono relazionati con giardini di lusso, essendo menzionati solo riguardo una quercia e un cipresso di grandi dimensioni che crescevano in una proprietà della famiglia; gli alberi sono, senza dubbio, un riflesso futuro della dinastia. Plin. *Pan.* 50, 1-2: Traiano non confiscò le proprietà e i giardini dei senatori. SHA, *Heliogab.* 13, 5, 14, 5, 21, 7: Eliogabalo, nei suoi giardini, architetta omicidi. SHA, nella vita di *Carus et Carinus et Numerianus* 17, 3: Carino nuotava tra mele e meloni. SHA, nella vita di *Gordianus* 19, 5: Gordiano organizzava grandi bagordi nei suoi giardini.

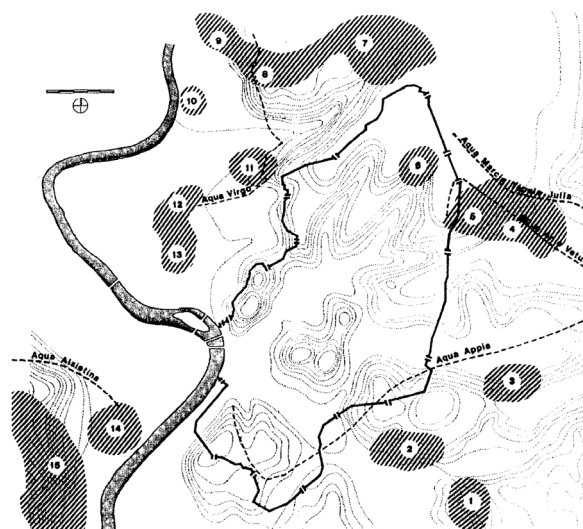


Figure 81. Aqueducts and gardens (*horti*) of Augustan Rome. Drawing: Richard H. Abramson. 1: Horti Asinii; 2: Nemus Camenae; 3: Horti Vectilii (date?); 4: Horti Maecenati; 5: Horti Lamiani and Maiani; 6: Horti Lolliani; 7: Horti Sallustiani; 8: Horti Luculliani; 9: Horti Aciliorum; 10: Mausoleum of Augustus funerary gardens; 11: Campus Agrippae; 12: Stagnum and Horti Agrippae; 13: Horti Pompeiani; 14: Nemus Caesarum; 15: Horti Caesaris.

Acquedotti e giardini (*horti*) della Roma augustea (secondo R. K. Abramson)⁷²

Per *horti Lucullani* non fu diverso. Messalina, la moglie dell'imperatore Claudio (41-45 d.C.), li acquistò da D. Valerio Asiatico (*cos.* II 46 d.C.), il quale fu costretto da lei a suicidarsi nell'anno 47 d.C. (*Tac. Ann.* 11, 3, 2). Come raccontò Tacito:

«[Messalina] era persuasa che Valerio Asiatico, console per la seconda volta, fosse stato l'amante di lei, e, poiché desiderava ardentemente i giardini che, iniziati da Lucullo, egli abbelliva con straordinario splendore...» (*Tac. Ann.* 11, 1, 1)⁷³.

Gli *horti Lucullani*, quindi, non solo furono importanti quando Lucullo era ancora vivo, ma anche quando i loro successivi proprietari li abbellirono ancor di più⁷⁴. Non a torto, Cassio Dione li chiamò «i giardini di Asiatico» (*Dio Cass.* 60,

⁷² D. Favro, *The Urban Image of Augustan Rome*, Cambridge/New York 1996, 177.

⁷³ Traduzione di L. Storoni Mazzolani, "Tacito. *Annales*", in *Storici latini. Cesare, Nepote, Sallustio, Svetonio, Tacito*, Roma 2011, 1628-2213, esp. 1959.

⁷⁴ A. Conventi, E. Neri, M. Verità, "SEM-EDX analysis of ancient gold leaf glass mosaic tesserae", in *Proceedings of the 12th European Workshop on Modern development and applications in microbeam analysis (EMAS 2011: Angers, 15-19 may 2011)*, 2012 (<http://iopscience.iop.org/1757-899X/32/1/012007>), 1 indicano che, a Roma, il primo uso documentato di tessere in vetro metallizzato nel I secolo d.C. sono nel ninfeo di Lucullo.

31, 5). La stessa cosa avvenne nell'anno 57 d.C. quando Agrippina Minore, madre dell'imperatore Nerone (54-68 d.C.), obbligò T. Estatilio Tauro (*cos.* 44 d.C.) a suicidarsi (*Tac. Ann.* 12, 59, 2), perché ambiva ai suoi giardini (*Tac. Ann.* 12, 59, 1), gli *horti Tauriani*⁷⁵. Esistono moltissimi altri casi di tale prassi. Sembra che i giulio-claudi avessero messo in atto una politica che metteva in connessione gli spazi verdi con il potere imperiale⁷⁶.

Prima che di Asiatico, sembra che gli *horti Lucullani* fossero di proprietà di M. Valerio Messalla Corvino (*cos.* 31 a.C.). Lo sappiamo grazie al ritrovamento di un'iscrizione ritrovata nei giardini di Villa Medici (CIL VI 29789 = ILS 5990): *Locus in quo / maceria est et / maceria privata / M. Messallai(!) Corvini*. Secondo Grimal, non si può ritenere che la terra di Corvino fosse confinante con i giardini di Lucullo, perché altrimenti, quest'ultimo avrebbe posseduto un'area troppo piccola. Quindi, a seguito della divisione dei beni confiscati dai triumviri, i giardini di Lucullo saranno stati concessi a Corvino, proprietario più vicino e non "vicino" confinante⁷⁷.

Ancor prima, quando Lucullo morì, suo figlio L. Lucinio Lucullo ereditò le sue proprietà. A seguito dell'omicidio di Cesare nel 44 a.C., questi si unì alla fazione di M. Giunio Bruto (*pr.* 44 a.C.) e C. Cassio Longino (*pr.* 44 a.C.), morendo nella battaglia di *Philippi* (42 a.C.) (*Val. Max.* 4, 7, 4). La sua proprietà fu confiscata e concessa ai seguaci di C. Giulio Cesare Ottaviano (*cos.* I 43 a.C.), successivamente l'imperatore Augusto, e di Marco Aurelio (*cos.* I 44 a.C.).

La versione precedente è stata messa in discussione, e anzi si ritiene che dopo la morte di Lucullo, in data sconosciuta, la proprietà sarebbe passata nelle mani di Corvino, sicuramente dopo l'incendio, nell'anno 25 a.C., della residenza che condivideva con M. Vipsanio Agrippa (*cos.* I 37 a.C.) sul Palatino (*Dio Cass.* 53, 27, 5)⁷⁸. Il Lucullo che sarebbe caduto a *Philippi* dovrebbe essere M. Terenzio Varrone Lucullo (*cos.* 73 a.C.), il fratello di Lucullo, ma anche questo non è certo.

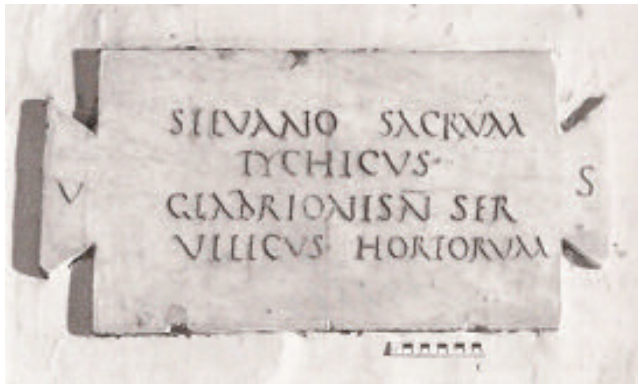
75 H. Platts, "Keeping up with the Joneses: Competitive Display within the Roman Villa Landscape, 100 BC-AD 200", en *Competition in the Ancient World*, Swansea 2011, 239-278, esp. 70 n. 38. Su questa proprietà, cf. P. Grimal, "Les *Horti Tauriani*. Étude topographique sur la région de la Porte Majeure", *MEFRA* 53 (1936), 254-286.

76 K. T. Von Stackelberg, "Performative Space and Garden Transgressions in Tacitus' Death of Messalina", *AJPh* 130 (2009), 595-624, esp. 596.

77 P. Grimal, *Les jardins romains*, Paris 1969, 128.

78 H. Broise, V. Jolivet, "Recherches sur les jardins de Lucullus", in *L'Urbs: espace urbain et histoire* (Ier siècle av. J.-C. - IIIe siècle ap. J.-C.). Actes du colloque international de Rome (8-12 mai 1985), Rome 1987, 747-761, esp. 749-750; H. Broise, V. Jolivet, "Horti Lucullani", in *Lexicon topographicum Urbis Romae. Volume Terzo, H-O*, Roma 1996, 67-70; P. Virgili, "La villa di Lucullo a Palazzo Mediobanca", *Bollettino di Archeologia online* 6 (2015), 237-256, esp. 241.

Quando Claudio scoprì che sua moglie Messalina si era sposata col senatore C. Silio (*cos. desig.* 49 d.C.), la donna si rifugiò negli *horti Lucullani* (Tac. *Ann.* 11, 32, 2; 11, 37, 1 e 3), dove morì (Dio Cass. 60, 31, 5. Tac. *Ann.* 11, 38, 1). “Giustizia poetica”, come la chiama C. Gillespie⁷⁹. In seguito, questo luogo formò parte delle proprietà imperiali (Plut. *Luc.* 39, 2), però trascurati da parte degli imperatori a beneficio degli *horti Sallustiani*, più vicini ai *castra praetoria*, per cui furono venduti dal fisco agli inizi del regno dell'imperatore Traiano (98-117 d.C.) secondo Plinio (Plin. *Pan.* 50), probabilmente agli *Acilii Glabrones*, successivi proprietari noti del luogo (CIL VI 623) nel II-III secolo d.C., già facenti parte degli *horti Aciliorum*⁸⁰. Non si conosce la loro grandezza esatta: si sarebbero potuti estendere su tutta la collina del Pincio, fino all'area che circonda l'attuale chiesa di Trinità dei Monti in Piazza di Spagna.



Iscrizione romana CIL VI 623

Agli inizi della decade dell'anno 270 d.C. si costruirono le Mura Aureliane attorno a Roma, e la collina del Pincio con i suoi giardini caddero all'interno dei limiti della

79 M. T. Boatwright, “Luxuriant Gardens and extravagant Women: the *horti* of Rome between Republic and Empire”, in *Horti romani. Atti del Convegno Internazionale, Roma, 4-6 maggio 1995*, Roma 1998, 71-82, esp. 78; C. Gillespie, “Messalina’s Moveable Domus: Landscape and Memory in Annals 11”, *New England Classical Journal* 47/2 (2020), 15-50, esp. 37.

80 S. B. Platner, Th. Ashby, *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, London 1929, 264; J. Van Ooteghem, *Lucius Licinius Lucullus*, Bruxelles 1959, 193 n. 5; H. Broise, V. Jolivet, “Recherches sur les jardins de Lucullus”, in *L’Urbs: espace urbain et histoire (Ier siècle av. J.-C. - IIIe siècle ap. J.-C.)*, Actes du colloque international de Rome (8-12 mai 1985), Rome 1987, 747-761, esp. 751; H. Broise, V. Jolivet, “Des jardins de Lucullus au Palais des Pincii”, *RA* (1994), 188-199, esp. 193; H. Broise, V. Jolivet, “*Horti Aciliorum*”, in *Lexicon topographicum Urbis Romae. Volume Terzo, H-O*, Roma 1996, 51; H. Broise, V. Jolivet, “*Horti Lucullani*”, in *Lexicon topographicum Urbis Romae. Volume Terzo, H-O*, Roma 1996, 67-70; P. Virgili, “La villa di Lucullo a Palazzo Mediobanca”, *Bollettino di Archeologia online* 6 (2015), 237-256, esp. 242-243.

città per la prima volta. Nel secolo IV d.C., i giardini passarono nelle mani dei *Pincii* (CIL VI 1754). In questo modo, da qui in poi, il complesso fu conosciuto col nome di *Domus Pinciana* (Cassiod. *Var.* 3, 10, 7), da cui il suo attuale nome⁸¹.



Rappresentazione immaginaria dei giardini di Lucullo⁸²



*Horti Lucullani*⁸³

81 S. B. Platner, Th. Ashby, *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, London 1929, 264; H. Broise, V. Jolivet, “Recherches sur les jardins de Lucullus”, in *L’Urbs: espace urbain et histoire (Ier siècle av. J.-C. - IIIe siècle ap. J.-C.)*. Actes du colloque international de Rome (8-12 mai 1985), Rome 1987, 747-761, esp. 751; H. Broise, V. Jolivet, “Des jardins de Lucullus au Palais des Pincii”, *RA* (1994), 188-199, esp. 193-194; H. Broise, V. Jolivet, “Horti Lucullani”, in *Lexicon topographicum Urbis Romae*. Volume Terzo, H-O, Roma 1996, 67-70; F. Guidobaldi, V. Jolivet, “Domus Pinciana”, in *Lexicon topographicum Urbis Romae*. Volume Secondo. D-G, Roma 1995, 156-157; P. Virgili, “La villa di Lucullo a Palazzo Mediobanca”, *Bollettino di Archeologia online* 6 (2015), 237-256, esp. 239, 243.

82 <https://hypataromana.jimdofree.com/2021/04/05/les-diplomates-romains-honor%C3%A9s-%C3%A0-hypata-au-ii-e-et-ic-si%C3%A8cles-avant-j-c-2-lucius-licinius-lucullus/>

83 <https://www.romanoimpero.com/2010/03/horti-di-lucullo.html>

5.- *XERXES TOGATUS*. ALTRE PROPRIETÀ LUSSUOSE DI LUCULLO

Sia le fonti letterarie sia quelle archeologiche indicano che le ville di Lucullo fossero lussuose, però, come evidenzia Tröster, non si può affermare che non ebbero paragoni⁸⁴ (Cic. *Leg.* 3, 30). Ad ogni modo, davanti agli occhi dei suoi contemporanei, Lucullo esibì soprattutto le sue grandi mansioni (*magnificentia villarum*) e proprietà, come ci riferisce Cicerone (Cic. *Off.* 1, 140). Quest'ultimo si prodigava molto nel consigliare di non eccedere nel lusso e nello sfarzo. Da questo punto di vista, osservando l'effetto deleterio che di solito hanno le grandi personalità, ricordò Lucullo, definendolo come un *summus vir* che senza dubbio, secondo lui, aveva preferito le *magnificentia villarum* più che le *virtutes*⁸⁵. Le ville di Lucullo furono molto imitate (Cic. *Off.* 1, 140) e si convertirono nel precedente proverbiale delle ville di lusso posteriori, che proliferarono in Campania a seguito della liberazione del Mediterraneo dai pirati⁸⁶. Plutarco, dalla sua prospettiva moralista, ovviamente, ci offre un dipinto della situazione:

«Il filosofo stoico Tuberone al vedere i lavori da lui fatti eseguir lungo il litorale e nei pressi di Napoli, dove egli aveva forato delle colline con grandi gallerie e aveva circondato le sue abitazioni con canali in cui scorreva acqua marina, con piscine per l'allevamento ittico e aveva costruito case in mezzo al mare, lo chiamò un Serse in toga» (Plut. *Luc.* 39, 3)⁸⁷.

Ci troviamo davanti al conflittuale mondo delle notizie sulle stravaganze delle *villae* di Lucullo⁸⁸ che, come nota Tröster, pur fungendo da simbolo della sua posizione sociale, svolgevano anche importanti funzioni nell'interazione con la popolazione⁸⁹.

Soltanto verso la fine del secolo II a.C. i ricchi e potenti romani cominciarono a costruire le proprie case con colonne di marmo e raccogliere sculture per i propri giardini e patii, e per migliorare lo spazio abitabile fuori della città attraverso la

84 M. Tröster, Plutarco. *Vidas Paralelas: Címon e Luculo*. Tradução de Ana Maria Guedes Ferreira. Introdução y notas de ..., Coimbra 2021, 39.

85 I. G. Mastrorosa, "Lucullus en «clair-obscur»: mérites et extravagances d'un citoyen de la Rome républicaine durant l'époque impériale", en *Une mémoire en actes. Espaces. Figures et discours dans le monde romain*, Villeneuve d'Ascq 2016, 242-263, esp. 250.

86 K. E. Welch, "Art and Architecture in the Roman Republic", en *A Companion to Roman Republic*, Malden/Oxford/Victoria 2006, 496-542, esp. 517.

87 Traduzione di A. Taglia, Plutarco. *Vite parallele I. Teseo e Romolo, Solone e Publicola, Temistocle e Camillo, Aristide e Catone, Cimone e Lucullo*, Novara 2013, 691.

88 A. R. Littlewood, "Greek literary Evidence for roman Gardens", en *Gardens of the Roman Empire*, Cambridge 2018, 245-257, esp. 246-247.

89 M. Tröster, Plutarco. *Vidas Paralelas: Címon e Luculo*. Tradução de Ana Maria Guedes Ferreira. Introdução y notas de ..., Coimbra 2021, 49.

costruzione di ville di lusso, specialmente sulla costa della Campania. Alla fine del I secolo a.C., entrambe erano pratiche normali dell'élite, cosa che portò ad un'intensa concorrenza nella progettazione e decorazione delle case dei ricchi⁹⁰.

Plutarco e Velleio ci tramandano un'informazione simile, eccezion fatta per la famosa frase indirizzata a Lucullo *Xerxes togatus*, pronunciata da Pompeo secondo Plinio (Plin. *NH* 9, 870) e Velleio (Vell. Pat. 2, 33, 4)⁹¹ mentre, nella versione di Plutarco, dal filosofo stoico Tuberone⁹². Quest'ultimo personaggio è di difficile identificazione, dovuto al fatto che, come sottolinea J. van Ooteghem, il filosofo stoico Q. Elio Tuberone (*tr. pl.* 129 a.C.) sarebbe morto nella decade degli anni 60 a.C., per tanto lo scrittore di Cheronea potrebbe aver avuto in mente forse L. Elio Tuberone, amico di Cicerone, o suo figlio, il giurista Q. Elio Tuberone, ma nessuno dei due appartenne alla scuola stoica⁹³. Può trattarsi di un errore di Plutarco nell'identificazione della persona in questione o di una non corretta trasmissione del manoscritto.

Lucullo venne chiamato *Xerxes* comparandolo, così, con il famoso monarca persiano achemenide Serse I (486-465 a.C.). Questi, tra le altre azioni, nell'anno 480 a.C., durante la Seconda Guerra Persiana (480-478 a.C.), ordinò lo scavo di un canale a nord dell'istmo del monte Athos per facilitare il movimento della flotta (Hdt. 7, 22-24; Plin. *HN* 4, 37; Tuc. 4, 109)⁹⁴, così come di un ponte

90 K. E. Welch, "Art and Architecture in the Roman Republic", en *A Companion to Roman Republic*, Malden/Oxford/Victoria 2006, 496-542, esp. 514; R. Th. White, "Luxury at Rome: *avaritia*, *aemulatio* and the *mos maiorum*", *Ex Historia* 6 (2014), 117-143, esp. 122.

91 M. Tröster, Plutarco. *Vidas Paralelas: Címon e Luculo*. Tradução de Ana Maria Guedes Ferreira. Introdução y notas de ..., Coimbra 2021, 277 n. 289.

92 J. Cano Cuenca, D. Hernández la Fuente, A. Ledesma, Plutarco. *Vidas paralelas V. Lisandro – Sila. Címon – Lúculo. Nicias – Craso*. Introducciones, traducciones y notas de ..., Madrid 2007, 251 n. 163.

93 J. Van Ooteghem, *Lucius Licinius Lucullus*, Bruxelles 1959, 187 n. 3; R. Flacelière, É. Chambry, *Plutarque. Vies. Tome VII. Címon-Lucullus – Nicias-Crassus. Texte établi et traduit par...*, Paris 1972, 280; C. Carena, M. Manfredini, L. Piccirilli, *Plutarco. Le vite di Címon e di Lucullo*, Milano 20013, 337.

94 J. Beloch, *Campanien. Topographie, Geschichte und Leben der Umgebung Neapels im Alterthum*, Berlin 1879, 82; V. J. Rosivach, "The Romans' View of the Persians", *CW* 78 (1984), 1-8, esp. 1; V. Jolivet, "Xerxes togatus: *Lucullus en Campanie*", *MEFRA* 99 (1987), 875-904, esp. 875-876; A. Keaveney, *Lucullus. A Life*, London/New York 1992, 150; L. Ballesteros Pastor, "Aspectos contrastantes en la tradición sobre L. Licinio Lúculo", *Gerión* 17 (1999), 331-343, esp. 341 n. 48; M. A. Sánchez Manzano, *Veleyo Patérculo. Historia romana. Introducción, traducción y notas de...*, Madrid 2001, 134 n. 411; E. Barrio Sanz *et alii*, *Plinio. Historia Natural. Libros VII-XI. Traducción y notas de...*, Madrid 2003, 342 n. 421; K. E. Welch, "Art and Architecture in the Roman Republic", en *A Companion to Roman Republic*, Malden/Oxford/Victoria 2006, 496-542, esp. 517; J. Cano Cuenca, D. Hernández la Fuente, A. Ledesma, *Plutarco. Vidas paralelas V. Lisandro – Sila. Címon – Lúculo. Nicias – Craso. Introducciones, traducciones y notas de ...*, Madrid 2007, 251 n. 163; W. J. Schneider, "Unmögliche Adynata: Zur verunglückten Textkonstitution eines Seneca zugeschriebenen Epigramms durch Joseph Justus Scaliger", *MH* 64 (2007), 129-146, esp. 144; L. Keppie, *The Romans on the Bay of Naples. An Archaeological Guide*, Stroud 2009, 80; L. Totelin, "Botanizing Rulers and their herbal subjects: Plants and Political Power in Greek and Roman Literature", *Phoenix* 68 (2012), 127-144, esp. 135; A. Marzano, "Roman gardens, military conquests, and elite self-representation", en *Le jardín dans l'Antiquité. Introduction et huit exposés suivis de discussions*, Vandoeuvres 2014, 195-244, esp. 31; K. T. Von Stackelberg, *The Roman Garden*.

nell'Ellesponto (Hdt. 7, 33-36). Il termine *Xerxes* era diventato in questo momento, dal punto di vista retorico, un esempio di eccesso di arroganza, di stravaganza⁹⁵. Si noti che l'assegnazione di soprannomi a persone importanti è una pratica greca⁹⁶. L'ironia di Pompeo dà per scontato che i suoi colleghi (quelli che lo accompagnavano nelle uscite) sapevano la storia del ponte e del canale di Serse, e il suo resoconto da parte dei diversi autori presuppone che i loro lettori riconosceranno il riferimento⁹⁷. Velleio, questo sì, nel resoconto, indica Pompeo come "Pompeo Magno", ovvero, col suo *cognomen*, che è sarcasmo intenzionale da parte dello scrittore (cosa che già fece Cicerone nella sua corrispondenza)⁹⁸.

L'espressione *Xerxes togatus*, però, racchiude in sé un significato più profondo per Pompeo. Non solo si aveva l'intenzione di sconfessare Lucullo dal punto di vista morale (e quindi, dal punto di vista politico, poiché fu uno dei suoi grandi avversari al suo ritorno da Oriente), ma si voleva anche allontanare il più possibile l'associazione tra Lucullo e Alessandro Magno, poiché Pompeo, nel cammino dell'*imitatio Alexandri*, pretendeva di essere riconosciuto come, usando le parole di Ballesteros, la «reencarnación del gran macedonio»⁹⁹, relazionando così il suo avversario con il re achemenide, il cui impero venne distrutto da quello macedone. In questo senso, forse Velleio riprodusse nella sua narrazione un sarcasmo contemporaneo ai fatti che descrive¹⁰⁰. Analogamente, dobbiamo comprendere che avere un'ampia biblioteca, come quella di Lucullo -descritta *supra*- poteva essere considerato come un'*imitatio regum*, cioè, una caratteristica monarchica bandita a Roma¹⁰¹.

Space, Sense, and Society, London/New York 2017, 78; K. J. Hartswick, *The Roman Villa Garden*, in *Gardens of the Roman Empire*, Cambridge 2018, 72-86, esp. 76; K. S. Myers, "Representations of Gardens in Roman Literature", en *Gardens of the Roman Empire*, Cambridge 2018, 258-277, esp. 262; C. Carena, M. Manfredini, L. Piccirilli, *Plutarco. Le vite di Cimone e di Lucullo*, Milano 20013, 337; Ll. Pons Pujol, "Enfoques metodológicos en el estudio de los jardines romanos: historia antigua, arqueología, pintura, musivaria", en Ll. Pons Pujol (ed.), *Paradeisos horti*. Los jardines de la antigüedad, Barcelona 2020, 83-115, esp. 93; M. Tröster, *Plutarco. Vidas Paralelas: Címon e Luculo. Tradução de Ana Maria Guedes Ferreira. Introdução y notas de ...*, Coimbra 2021, 277 n. 289.

95 M. Kleijwegt, "Caligula's 'Triumph' at Baiae", *Mnemosyne* 47 (1994), 652-671, esp. 657 n. 16.

96 E. M. Harris, "The Names of Aeschines' Brothers-in-Law", *AJPh* 107 (1986), 99-102, esp. 100.

97 V. J. Rosivach, "The Romans' View of the Persians", *CW* 78 (1984), 1-8, esp. 2.

98 C. Rubincam, "A tale of two «Magni»: Justin/Trogus on Alexander and Pompey", *Historia* 54 (2005), 265-274, esp. 272.

99 L. Ballesteros Pastor, "Aspectos contrastantes en la tradición sobre L. Licinio Lúculo", *Gerión* 17 (1999), 331-343, esp. 341.

100 C. Rubincam, "A tale of two «Magni»: Justin/Trogus on Alexander and Pompey", *Historia* 54 (2005), 265-274, esp. 273.

101 Chr. Kunst, "Römische Privatbibliotheken: Zur Selbstinszenierung der römischen Aristokratie", *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 57 (2005), 48-59, esp. 55.

6.- CONCLUSIONI

A nostro avviso, la costruzione della residenza e dei giardini che conosciamo come *horti Lucullani* fu un errore politico del suo proprietario. Lucullo, abile politico e generale romano, conosceva senza dubbio la società a lui contemporanea, però a seguito del suo ritorno da Oriente (66 a.C.) e in relazione al conflitto politico che aveva con Pompeo Magno, prese una decisione rischiosa. Costruì una villa molto lussuosa con giardini non meno sontuosi sul Pincio, quindi fuori dal *pomerium*, però alle porte stesse di Roma, con l'intenzione di mostrare ciò che era, secondo lui, l'evoluzione dell'élite senatoriale: l'ellenizzazione e l'ostentazione delle ricchezze ottenute dall'espansione imperiale. Non tenne in considerazione, però, che l'istituzione senatoriale, molto conservatrice, aveva ancora pubblicamente una doppia morale riguardo la *luxuria privata*, come ben sottolinea la nota frase di Cicerone. Pompeo, in questo senso, fu più prudente e seppe “leggere” meglio la società romana, giacché si preoccupò di spendere le ricchezze portate dall'Oriente in azioni di *publica magnificentia*, soprattutto per il complesso del teatro di Pompeo, che dispone di un giardino pubblico. La reazione senatoriale contro Lucullo non fu violenta perché, di fatto, poté celebrare il trionfo nel 63 a.C., ma rimase impresso nelle fonti come il prototipo del ricco eccentrico, quando la quasi totalità dei membri del Senato godevano di grandi ricchezze. Lucullo comprese correttamente il cammino che l'élite senatoria avrebbe intrapreso in relazione alla *luxuria*, anticipandolo di quasi un secolo.

Ingenios immaculistas del franciscano belga Lambert Pevée (1662)

Immaculist *tours de force* of
Lambert Pevée, O.F.M. (1662)

JAVIER SOAGE

Universität Trier

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-0297-0759>

Recibido: 12 / agosto / 2024

Aceptado: 10 / septiembre / 2024



INTRODUCCIÓN

Este breve trabajo ofrece la primera edición crítica de tres curiosas obras del franciscano belga Lambert Pevée, acompañada de notas y de una traducción española. El autor, en mayor medida desconocido, ha pasado a la historia gracias a la noticia que de él nos proporciona Alba y Astorga en su *Militia contra malitiam* (Lovaina : Typogr. Immaculatae Conceptionis, 1663), col. 899-905.¹ De esta noticia se han hecho eco la *Polyanthea Mariana* de Ippolito Marracci (Colonia : Peter Ketteler, 1683), append. pág. 74b, ‘opus... lectu omnino dignissimum’; y la *Bibliotheca universa franciscana* de Juan de San Antonio (Madrid : Typogr. Causae V. Matris de Agreda, 1732), vol. 2, pág. 269. Juan de San Antonio admite no tener conocimiento de más edición que la de la *Militia contra malitiam* (‘inter alia quae ad manus meas non devenere’ ... ‘excudit noster Alva’). James Hilton, en el segundo volumen de su tesoro cronogramático, llama la atención sobre el apunte con que Alba y Astorga cierra el epígrafe dedicado a Pevée: ‘habemus manuscripta apus nos, in 4º,’ e infiere sensatamente que el zamorano pudo darlas a la imprenta por primera vez (Hilton 1885 : 497).

ABSTRACT

This paper offers the first critical edition of three works by Lambert Pevée, O.F.M., along with notes and a Spanish translation. The author, largely unknown, has come down in history thanks to the account of him given by Alba y Astorga in his *Militia contra malitiam* (Louvain : Typogr. Immaculatae Conceptionis, 1663), col. 899-905. This account has been echoed in Ippolito Marracci's *Polyanthea Mariana* (Cologne : Peter Ketteler, 1683), append. p. 74b, ‘opus ... lectu omnino dignissimum’; and Juan de San Antonio's *Bibliotheca universa franciscana* (Madrid : Typogr. Causae V. Matris de Agreda, 1732), vol. 2, p. 269. Juan de San Antonio acknowledges being unaware of any edition other than that in the *Militia contra malitiam* (‘inter alia quae ad manus meas non devenere’ ... ‘excudit noster Alva’). James Hilton, in the second volume of his chronogrammatic anthology, draws attention to the closing note of Alba y Astorga's epigraph dedicated to Pevée: ‘habemus manuscripta apus nos, in 4º,’ and reasonably infers that the editor may have been the first to put them into print (Hilton 1885 : 497).

1 A propósito de la polémica figura de Alba y Astorga, ver SACARRA GAMAZO 2018. Ver también: CEYSSENS 1951, EGUILUZ 1954 y 1955, MUJICA PINILLA 1992 : 21-26 y CALVO MORALEJO 1993. Registro bibliográfico de Alba y Astorga: SIMÓN DÍAZ 1973, vol. 5 : 28-33.

LOS OPÚSCULOS

El mayor atractivo de los textos consiste en su forma. Se trata de un total de treinta y cinco anagramas latinos formados sobre un *programma* de 159 letras, a saber, las letras de la *salutatio angelica* (i.e. el *Ave Maria* latino). Para mayor admiración, la gran mayoría de estos anagramas se componen de un versículo bíblico, literal o ligeramente adaptado, y una breve glosa a mayor gloria de la Virgen. Sin duda, la observancia del texto de un versículo preexistente condiciona todavía más la libertad del poeta a la hora de utilizar las letras restantes del *programma*.² Los treinta y cinco anagramas se dividen en tres opúsculos. Dos de ellos, la *Gloria Virginis*³ y la *Corona Stellarum*⁴, comparten prácticamente todos sus anagramas. En efecto, si la *Gloria Virginis* cuenta con veintitrés anagramas, la *Corona Stellarum* se compone de los anagramas n.º 1, 3, 5, 4, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 17 de la *Gloria Virginis* (en este orden) más un único anagrama original (Begley 1996 : 73). En su afán compilador, Alba y Astorga no duda en ofrecer al completo los doce anagramas de la *Corona Stellarum* (col. 904-905). Un tercer opúsculo, el *Canticum Marianum*,⁵ ofrece once anagramas completamente nuevos. En total, los anagramas de los tres opúsculos recurren a 391 familias léxicas diferentes (apéndice 1). La dificultad añadida del *Canticum Marianum* es

2 En realidad, la auténtica dificultad reside precisamente en el aprovechamiento de los caracteres restantes. Dada la gran cantidad de material que proporciona el *programma* (159 letras), no resulta difícil reproducir, ni que fuese de manera aproximada, casi cualquier versículo bíblico. Solamente se presenta como problemática la ausencia de ‘q,’ que ha dado lugar a alguna solución tan inesperada como (a juicio del que escribe) desafortunada. Véase *Canticum Marianum* 4: ‘fecit enim mihi magna si (por qui) potens est, ac sanctum nomen ejus.’

3 El título completo, según lo ofrece Alba y Astorga, col. 899, dice así: Gloria immaculate conceptae Deiparae Virginis Mariae, totius ordinis seraphici Patronae, variis S[anctae] Scripturae locis et chronicis adumbrata et 23 anagrammatibus prorsus puris, ex *angelica salutatione* integra (prout ab Ecclesia recitanda proponitur) deductis, exornata. Es decir: Gloria de la Virgen María, Madre de Dios, concebida sin mancha, Patrona de todo el orden seráfico; compuesta a partir de diferentes versículos y crónicas [entiéndase: versículos cronogramáticos] de la Sagrada Escritura, y adornada con veintitrés anagramas puros compuestos sobre la totalidad de la *salutación angélica* [entiéndase: el texto del Ave María] según el texto convenido por la Iglesia.

4 El título completo, según lo ofrece Alba y Astorga, col. 904, dice así: Corona Mariana stellarum 12 totidem anagrammatibus prorsus puris in favorem immaculate conceptae Deiparae Virginis Mariae, totius ordinis seraphici Patronae, ex *angelica salutatione* integra (prout ab Ecclesia recitanda proponitur) deductis, exornata et variis chronicis ex Scriptura Sacra illustrata. El sentido del título es prácticamente el mismo que el de la *Gloria Virginis Mariae*, ver nota anterior. El giro ‘in favorem’ nos mete de lleno en la polémica immaculista que enfrentó a diferentes facciones del catolicismo entre los siglos XVI y XVII, concluida *de facto* mediante la bula *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* del papa Alejandro VII, a quien hacen referencia el primer anagrama y el primer cronograma que comparten la *Gloria* y la *Corona*: ‘ab Alexandro Romano Pontifice / purissima declaratur.’ Bibliografía a propósito de la polémica immaculista en DELBEKE : 186, n. 58. Con un enfoque esencialmente mariológico, véanse BOSS : 2004, esp. cap. 9, y BOSS : 2007.

5 El título completo, según lo ofrece Alba y Astorga, col. 902, dice así: Canticum anagrammaticum Marianum immaculatum, cujus singuli versus anagramma prorsus purum de immaculata conceptione Deiparae continent ex integra salutatione angelica erutum. Es decir: Cántico anagramático mariano immaculado, cuyos versos contienen cada uno un anagrama puro referido a la immaculada concepción de la Madre de Dios formado sobre la *salutación angélica* en su totalidad. Cabe señalar que, pese al uso del término ‘verso,’ no se ha advertido ninguna estructura métrica en los anagramas ni en los cronogramas.

que cada anagrama compromete buena parte de las letras del *programma* con uno de los diez versículos del *Magnificat* (Luc. 1:46-55). En la *Gloria Virginis*, también poderosamente inspirado por el texto bíblico, un único versículo se emplea en dos ocasiones diferentes, a saber, ‘fundamenta ejus in montibus sanctis’ (Psalm. 86:1; véase *Gloria Virginis* 17 y 21). No se nos esconde la vinculación de este versículo con el papa Alejandro VII, portador del epíteto ‘custos montium’ y autor de la bula *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* de 1661, que reconocía *de facto* la inmaculada concepción de María (Delbeke 2001 : 189 y 191).

Pese a la inspiración evidentemente bíblica de los muchos epítetos atribuidos a la Virgen, parece probable que Pevée se haya servido de al menos otras dos composiciones marianas. En primer lugar, la letanía lauretana, que parece brindar no pocas de las metáforas inanimadas presentes en la *Gloria Virginis*. Compárense las crónicas 2.ii, 4.ii, 5.i, 11.i, 11.ii, 18.i, 20.ii y 21.ii con los siguientes extractos de la letanía: ‘espejo de justicia, trono de sabiduría, ... vaso espiritual, ... rosa mística, ... torre de marfil, casa de oro, Arca de la Alianza, puerta del cielo, ... refugio de los pecadores.’ En segundo lugar, Pevée parece haber tenido acceso a una antífona mariana del compositor inglés William Mundy, en particular a ‘Maria Virgo sanctissima.’ A esta obra de la década de 1550 parecen retrotraerse al menos dos pasajes de los opúsculos del franciscano: el primero, la identificación de María con el ‘Deo vero reclinatorium’ (*Gloria* 13.ii), inspirado en última instancia por Cant. 3:9-10, fecit sibi rex Salomon ... reclinatorium aureum, como bien indica Alba y Astorga en su edición; el segundo, la estructura y el contenido del *epilogus anagrammaticus* del *Canticum Marianum*, que Pevée parece haber tomado del texto de Mundy. Ofrezco aquí la estrofa en cuestión (ed. Gibbs 2018 : 134):

... te [*scil.* Mariam] Pater in filiam ante mundi constitutionem praelegit, Filius in matrem et nutricem, Spiritus Sanctus in sponsam⁶ et reclinatorium suo speciali usu ornatissima ordinavit et coronavit. Et sic summae Trinitatis templum Mariarumque omnium Maria nobilissima es.

Los sesenta y un cronogramas con que Pevée acompaña sus anagramas se refieren todos ellos al año 1662 (ej.: *Corona Stellarum*, Stella 8, chron. 1: hortVs DeLIClarVM = V + D + L + I + C + I + V + M = 5 + 500 + 50 + 1 + 100 + 1 + 5 + 1000 = 1662).⁷ Los cronogramas de los tres opúsculos utilizan un total de 190

6 A propósito de la presentación de María como esposa del Espíritu Santo, y no de Jesús, véase Gibbs 2018 : 30, n. 17. Pevée hereda esta inusual nomenclatura, directa o indirectamente, de la tradición inglesa.

7 HILTON (1885 : 495-497) corrobora la exactitud de los cronogramas. La combinación predilecta es MDCLVVII (43 casos de 61); la siguen de lejos MDCLVIII (3 de 61), MDLLLVII (4 de 61), MDCLXII (3 de 61),

familias léxicas diferentes (ver apéndice 2). En el *Canticum Marianum*, los cronogramas están puestos en boca de María y comienzan todos ellos con ‘ego,’ en semejanza con las intervenciones femeninas del *Cantar de los cantares* (ej.: *Cant.* 2:1, ego flos campi et lilium convallium; *Cant.* 8:10, ego murus et ubera mea sicut turris). La fecha proporcionada por los cronogramas resulta coherente con la fecha de publicación de la bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum* (ver n. 4): si la bula se publicó el ocho de diciembre de 1661, parece razonable pensar que Pevée haya podido necesitar al menos un mes para idear y componer sus ingenios literarios. Habida cuenta de las referencias nominales a Alejandro VII, del uso reiterado del versículo *Psalm.* 86:1 y de la fecha de publicación, parece razonable inferir que la *Gloria Virginis* y la *Corona Stellarum*, al menos, se concibieron como reacción y muestra de gratitud a la bula del pontífice.

La fecha de 1662 también se conjuga con la noticia recogida en el primer anexo al necrológico de los franciscanos recoletos de Couvin (1577-1771),⁸ donde se apunta la muerte súbita de un tal ‘Lambertus Pevée, S[acerdos], P[raedicator], C[onfessarius]’ en marzo de 1679 (Alençon 1923 : 202). Si por ‘muerte súbita’ hemos de entender ‘inesperada,’ y no solamente ‘natural,’ los opúsculos que nos ocupan, compuestos diecisiete años antes, bien podrían haber sido una obra de juventud con alarde virtuoso.⁹

A propósito del estilo poético de Lambert Pevée, remito a las notas al texto latino. Prescindo en esas mismas notas de ilustrar los episodios bíblicos referidos e invito al lector a consultar los lugares del texto sagrado indicados en aparato.

DDCLV VII (2 de 61) y MDLLLVIII IIII (1 de 61). En una única ocasión (*Canticum* 8.i) recurre Pevée al hábito de representar y computar una *y griega* como dos *tes latinas* (*müsteriis* por *mysteriis*). No obstante, en otra ocasión (*Canticum* 2.i) opta por la ortografía irregular ‘mística’ (por *mystica*) para evitar el fallo de cómputo que supondría el uso de la forma ordinaria. No se ha de prestar atención a la cantidad de cronogramas aducidos por Hilton (‘84 in all,’ en lugar de sesenta y un cronogramas únicos, ochenta y siete con repeticiones incluidas). Tampoco a su observación final: ‘the twenty-six chronograms which then follow [: *Corona Stellarum*] are repetitions of some of those which have gone before, but adapted to different anagrams.’ Hilton ignora que los anagramas de la *Corona Mariana* son los mismos de más arriba y que llevan aparejados los mismos cronogramas, con contadas salvedades: son nuevos 10.i, 12.ii y, naturalmente, *St.* 12.i y *St.* 12.ii.

8 El necrológico es obra del capuchino Ubald d’Alençon y se publicó por vez primera en la revista *Franciscana* 6 (1923), págs. 195-231. Existe una versión francesa publicada en 1924, bajo las siglas “V. T.”, en la *Revue historique du plateau de Rocroi*, 13, págs. 131-133, esp. 132.

9 A propósito de la composición de anagramas, cronogramas y demás ingenios literarios como ejercicio intelectual y social en voga en los Países Bajos del siglo XVII, véase el estudio de M. Delbeke sobre la *Oratio panegyrica* y los *Metra panegyrica* contemporáneos a las obras de Pevée, compuesta en ocasión del obsequio de un tapiz a la ciudadela de Scherpenhevel por parte de Alejandro VII (esp. págs. 174-175, 182 y 189 con la nota 66).

NOTAS CRÍTICAS

Begley, en su *Breviarium anagrammaticum* (1906 : 65-76) ofrece una transcripción literal de la edición de Alba y Astorga, evitando la reimpresión de los anagramas repetidos en la *Corona Stellarum*. Lamentablemente, Begley no sometió los ingenios de Pevée a examen crítico y pasó por alto los defectos de algunos anagramas. Un estudio detenido de esos defectos revela que, en la gran mayoría de los casos, los errores son sobrevenidos: o bien Alba y Astorga cometió algunos errores de copia al transcribir el manuscrito de Pevée, o bien Pevée olvidó incluir en su versión final algunos términos contemplados en los borradores.

- *Gloria Virginis y Corona Stellarum*

El texto de partida o *programma*, a saber, el *ave María* latino, suma 159 caracteres (17 veces: a, e, i;¹⁰ || 15 ~: t || 14 ~: u/v || 13 ~: n, r || 12 ~: s || 8 ~: c, m, o || 5 ~: b || 4 ~: d || 3 ~: p || 2 ~: l || 1 vez: f, g, h). Los anagramas son, en su gran mayoría, perfectos. Solamente en los números 1, 6 y 19 se advierten errores en la composición de Pevée, que no errores de imprenta. No me parecen subsanables.

- en el número 1 sobra una ‘c’ y falta una ‘t’;
- en el número 6 sobra una ‘c’ y falta una ‘o’;
- en el número 19 sobra una ‘r’ y falta una ‘t.’

Otras imperfecciones, en cambio, parecen fruto de un error de transcripción del cajista y son subsanables. Estos se advierten en los números 1, 7, 12, 17 y 22:

- en el número 1 la sobreabundancia de *aes* y el defecto de *es* se salva reemplazando el adjetivo ‘tuta’ por el adverbio ‘tute’; el mismo anagrama repetido en la *Corona Mariana* presenta el mismo error, luego podría haber sido un lapsus de Pevée;
- en el número 12 la sobreabundancia de *emes* y el defecto de *enes* se salva rehusando la asimilación ‘immunis’ y optando por ‘inmunis’;

10 Al tratarse de un texto del siglo XVII, considero apropiado el uso de *jotas* y *uves* para representar las *íes* y *úes* consonánticas, aun cuando ello pueda redundar en detrimento de la perfección gráfica de los anagramas. No mantengo, en cambio, la acentuación diacrítica (sanctè, vitâ...) del impreso.

- en el número 17 la sobreabundancia de *oes* y el defecto de *es* se salva reemplazando el adverbio ‘certe’ por ‘certo,’ forma que también aparece en el número 4;
- en los números 7 y 22 la imperfección de los anagramas se salva corrigiendo las lecturas claramente erróneas ‘obsaenam’ y ‘sante’ por ‘obscaenam’ y ‘sancte’ respectivamente. Obsérvese que tanto el grupo ‘ct’ como el grupo ‘sc’ presentan ligaduras en el impreso de la *Militia*, luego el error puede haberse debido a una simple falta de atención el cajista.

Existen cinco casos más de imperfección que requieren una intervención mayor.

- En el número 12, la sobreabundancia de *emes* puede salvarse reemplazando el invariable ‘Adam’ (en genitivo *pro sensu*) por la forma declinada ‘Adae.’ Para ello se ha de tomar la segunda ‘e’ del adjetivo ‘eburnea’ e imprimir ‘eburna,’ forma alternativa ya empleada en el número 2. A su vez, el defecto de ‘r’ y ‘i’ puede salvarse conjugando ‘es’ en futuro ‘eris’ (contraviniendo, eso sí, el texto bíblico).

Los números 3, 4, 5 y 23 parecen haber perdido palabras completas en algún momento de la composición o de la edición. Habida cuenta de la dificultad que entraña la composición de anagramas de esta extensión, no es descartable que el propio autor haya escrito sus ideas en los márgenes de su documento de trabajo y, una vez constatada la perfección del anagrama, haya olvidado incluir algunas de estas palabras.

- En el número 3, el defecto de letras se salva con la palabra ‘omnino’, tal y como recoge el mismo anagrama en la *Corona Mariana*, col. 904 (Begley no apunta este detalle).
- En el número 4, el defecto se salva con la palabra ‘renitens,’ sinónimo de ‘emicans,’ presente en el mismo número.
- En el número 5, el defecto se salva uniendo las dos proposiciones mediante la conjunción ‘et.’
- En el número 23, el defecto de doce letras se salva calificando las ‘sordibus’ como ‘terrenis’, adjetivo utilizado en *Canticum Marianum* 10, y añadiendo el adverbio ‘pure,’ utilizado en otras cuatro ocasiones, dos más en forma superlativa.

Dada la redundancia del texto de la *Corona Stellarum* respecto a la más extensa *Gloria Virginis*, me limito a editar el texto de este último opúsculo con las indicaciones necesarias para poder reconstruir el texto de la *Corona*. Por cuestiones de claridad expositiva, presento la *Stella* 12 en cuerpo de letra normal, indicando debidamente que no forma parte de la *Gloria*.

- *Canticum Marianum*

En la edición de Alba y Astorga (y en la transcripción literal de Begley), los versos 3 y 4 del *Canticum Marianum* reproducen, respectivamente, los versículos Luc. 1:49 y 48. Parece extraña e injustificada esta alteración del orden del *Magnificat*, y por eso mismo propongo restituir la continuidad de la oración mariana alterando el orden de los versos 3 y 4 de la edición de Alba y Astorga.

Salvando el exceso de una *t* en *Canticum* 10, la edición de Alba y Astorga parece más cuidada en esta ocasión. Solamente se han echado en falta las letras “e i m r u” en *Canticum* 5, defecto que hemos solventado mediante la adición de ‘merui.’

Merece comentario la solución adoptada por Pevée en el verso 6. El texto del *Magnificat* latino reproduce el giro hebreo ‘superbum mente cordis sui’: ‘al que es soberbio en la mente de su corazón,’ es decir, ‘al soberbio de corazón’. En cambio, la continuación de Pevée ‘ac mente cordis mei [*scil.* Mariae Virginis]’ parece reinterpretar el sentido del versículo latino, haciendo de ‘mente cordis sui’ un complemento de modo, paralelo a ‘in brachio suo’ en la frase ‘fecit potentiam in brachio suo.’ En la redacción de Pevée, ambas ocurrencias del determinante *suus* vendrían referidas efectivamente al Señor, y nunca al soberbio.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía

- Alba y Astorga, Pedro. 1663. *Militia ... contra malitiam*. Lovaina: Typographia Immaculatae Conceptionis.
- Alençon, Ubald d'. 1923. *Le Nécrologe des Récollets de Couvin (1577-1791)*. In: *Franciscana* 6, págs. 195-231.
- Begley, Walter. 1904. *Biblia anagrammatica, or The Anagrammatic Bible. A Literary Curiosity*. Privately printed for the author [London-Aylesbury: Hazell, Watson, Viney].

- Begley, Walter. 1906. *Breviarium anagrammaticum. The Latin Hymns of the Breviary ... turned into metrical anagrams.* Privately printed for the author [London-Aylesbury : Hazell, Watson, Viney].
- Boss, Sarah Jane. 2004. *Mary.* London : Continuum.
- Boss, Sarah Jane. 2007. The Development of the Doctrine of Mary's Immaculate Conception. In: *Mary: The Complete Resource*, ed. S.J. Boss. London : Continuum, págs. 207-235.
- Calvo Moralejo, Gaspar. 1993. Pedro de Alba y Astorga y el movimiento immaculadista de los siglos XVII-XVIII. In: *Los Castellanos y Leoneses en la empresa de las Indias*, ed. E. Lorenzo. S. l. : Junta de Castilla y León, vol. II, págs. 39-49.
- Carranza, Alfonso de, 1629. *Tractatus de partu naturali et legitimo ad fori usum et praxim.* Génova² : Jean de Tournes et Jacques de la Pierre.
- Ceyssens, Lucien. 1951. Pedro de Alva y Astorga OFM y su imprenta de la Inmaculada de Lovaina (1663-1666). In: *Archivo Iberoamericano*, 11, págs. 5-35.
- Delbeke, Marteen. 2001. A Note on the Immaculist Patronage of Alexander VII: Chigi and the Pilgrimage Church of Scherpenheuvel in the Low Countries. In: *Bulletin de l'Institut historique Belge de Rome*, 71, págs. 167-200.
- Díaz de Agüero, Pedro. 1619. *Demostración clarísima de la inmaculada concepción.* Madrid : Diego Flamenco.
- Eguiluz, Antonio. 1954. Fr. Pedro de Alva y Astorga OFM en las controversias immaculadistas. In: *Verdad y Vida*, 12, págs. 247- 272.
- Eguiluz, Antonio. 1955. El P. Alva y Astorga y sus escritos immaculistas. In: *Archivo Ibero-Americano*, 57-58, págs. 497-594.
- Gibbs, Daisy May. 2018. *The Transmission and Reception of the Marian Antiphon in Early Modern Briatin* (tesis doctoral). Newcastle University.
- Hilton, James. 1882. *Chronograms 5000 and more in number.* London : Elliot Stock.
- Hilton, James. 1885. *Chronograms continued and concluded more than 5000 in number.* London : Elliot Stock.
- Hilton, James. 1895. *Chronograms collected more than 4000 in number.* London : Elliot Stock.
- Huerta, Jerónimo de. 1630. *De immaculata conceptione panegyricus.* Madrid : Juan González.
- Marracci, Ippolito. 1683. *Polyanthea Mariana.* Köln : Peter Ketteler.
- Mujica Pinilla, Ramón. 1992. *Ángeles apócrifos en la América virreinal.* Lima-México : FCE.
- Sagarra Gamazo, Adelaida. 2018. Pedro de Alba y Astorga. *Diccionario Biográfico electrónico.* [dbe.rah.es]
- San Antonio, Juan. 1732-1733. *Bibliotheca Universa Franciscana.* Madrid : Typographia Causae V. Matris de Agueda. 3 vols.
- Simón Díaz, José. 1973 (2ª ed.). *Bibliografía de la literatura hispánica.* Madrid : CSIC.

Gloria Virginis Mariae cum Corona Stellarum – Texto latino

1. Siste, Adam!¹¹ Ob Jesum Virgo summe tute vincet in acerba carnis = *St. I*
ac mundi peste.¹² Ab hominum sordibus pure intacta nitens a romano
Pontifice declaratur.¹³ Jure arbor vitae sancte virens intus claret.¹⁴

I.i – pVLChrItVDo MarIae

I.ii – tanDeM orbI pVbLICatVr:

I.iii – ab aLeXanDro roMano pontIfICe

I.iv – pVrIssIMA DeCLaratVr.

2. SUPER ASPIDEM SUBJECTUM ET BASILISCUM AMBULANS, vetusto morsu
intacta, magnifice triumphat.¹⁵ Ara est vere eburna, divino candore
ornatur. In tenebrosa Adae nocte ortu criminis inscia renitet.¹⁶

11 La aparición de Adán como primer pecador y culpable de la caída de la raza humana no se hace esperar. Hasta en diez ocasiones se lo llamará a escena o se hará mención de su crimen y su suerte. La literatura patrística y medieval quiere que sea Jesús, y no María, la contrapartida natural de Adán: el ‘segundo Adán,’ la salvación frente a la condenación. Una asociación tan marcada entre la caída de Adán y la naturaleza intacta de María como la presenta Pevée (más acentuado si cabe en los n.ºs 3 y 10) es un ejemplo de los motivos que suscitaban reticencias ante el movimiento immaculista, cuyos detractores acusaban de idolatría. Véase GIBBS 2018: 134sq.

12 El campo semántico de la enfermedad es notablemente recurrente para referirse al pecado original. Cfr *Gloriam*: n.º 23, ‘pestis et sordes terrenae,’ n.º 7, ‘pestis,’ n.º 3, ‘turbida rabies,’ *ibid.* ‘vae maledictum’ (entiéndanse los dolores de parto con que el Señor condenó al sexo femenino), n.º 12, ‘ruga Adae,’ n.º 19, ‘horrenda pestis tabes,’ n.º 20, ‘carnei miseria,’ *necon Canticum*: n.º 1, ‘labes carnis,’ n.º 2, ‘morbus,’ *ibid.* ‘atrae turbae aegritudo’ y n.º 3, ‘atrum virus.’ Sumaremos a estas frases el revelador giro con que Pevée pinta al Señor en *Canticum*, n.º 2, ‘cunctorum in morbo medicus.’ A propósito de las aproximaciones médicas y jurídicas a la polémica immaculista, *vide n. 16.*

13 El romano pontífice es Alejandro VII, autor de la bula *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* de 1661 con que se reconoció *de facto* el dogma immaculista. El nombre de Alejandro aparece en el tercer cronograma de este mismo epígrafe. A él se atribuye tradicionalmente el versículo Psalm. 86:1, empleado en dos ocasiones en este opúsculo (véanse vv. 17 y 21). A la luz de estas tres observaciones, y teniendo presente que la *Gloria* se compuso en 1662, bien cabe considerar el opúsculo completo una obra de gratitud a la decisión de Alejandro VII.

14 El campo semántico de la luz estará omnipresente en la pintura de la pureza de María: n.º 1, ‘intacta nitens,’ n.º 2, ‘inscia renitet,’ *ibid.* ‘divinus candor,’ n.º 3, ‘albus nitor,’ n.º 4, ‘emicans,’ n.º 14, ‘lucidior,’ etc. Del mismo modo, el campo semántico de las tinieblas goza de cierta relevancia en la pintura del crimen de Adán: n.º 2, ‘tenebrosa Adae nox,’ n.º 14.i, ‘atrae tenebrae,’ n.º 15, ‘nox et sordis,’ n.º 18, ‘nox.’ En la misma línea de una naturaleza adversa, la condenación se pinta con vientos y tempestades: n.º 17, ‘orci ventus abominandus,’ *ibid.* ‘dirae tempestates.’

15 La representación de una Virgen victoriosa es una constante en los textos de Pevée. En el marco de esta imaginería bélica se enclavan todos los epítetos marianos que apuntan no solo a la especial naturaleza de la Virgen (uno de los principales argumentos immaculistas), sino al especial cuidado que le brinda el Señor (otro de los principales argumentos immaculistas): n.º 2, ‘intacta,’ n.º 3, ‘defensa,’ n.º 5, ‘immunis,’ n.º 9, ‘roborata,’ *ibid.* ‘adjuta,’ n.º 17, ‘inconcussa.’ No es preciso insistir en las ocasiones en que se pinta al demonio como un enemigo poderoso — y no obstante derrotado, pisoteado por la Virgen. Resulta más interesante llamar la atención sobre la identificación de María con Judith, que sedujo primero y decapitó al cabo al asirio Holofernes (véase n.º 16.ii). Se trata, dicho sea de paso, de la única personificación que se permite Pevée, amén de la consueta identificación de María con Eva. A propósito de las metáforas inanimadas, más abundantes, *vide supra.*

16 Con la mención del ‘crimen’ de Adán, Pevée abre la puerta al léxico jurídico. El término ‘crimen’ reaparece en los n.ºs 5, ‘pomi crimen’ y 16, ‘Adami crimen’ y 18, ‘carnis crimines.’ El poder evocativo de este campo léxico no es tan poderoso como el del campo de la salud (*vide n.12*). Esta constatación parece haber resultado completamente natural

2.i – **DIrVM** serpent**Is** Cap**Vt** p**L**anta proterens.

2.ii – t**Vrr**Is eb**Vr**nea Can**Dore** sp**Len****DIDa**.

3. SICUT LILIUM EST INTER SPINAS, SIC AMICA MEA INTER NATAS Adam = **St. 2**
vocetur. Cum virtute venit, unde, Christo praeservante, ab anguis
obscaeni turbida rabie et mortis mucrone omnino defensa probatur.

3.i – **LILIVM** a**LbI** n**Itor**Is Inter sp**Inas** a**Dae**.

3.ii. – e**Va** s**Ine** **Vae** **MaLe****DICto**.

4. CANDOR EST NIVIS AETERNAE, SPECULUM SINE MACULA RENITENS, = **St. 4**
IMAGO BONITATIS DEI PURE EMICANS. Ab Adam mortui sorte necem
cruentam vincens fortior abstrahitur, puritatibus vivis certo abundat.

4.i. – Can**De**Labr**VM** Verb**I** aetern**I**.

4.ii. – spe**CVLVM** De**Itat**Is.

5. Bolum blandientis anguis Eva capit; Deipara, charitate fortis, renuit. = **St. 3**
Rubus est pomi crimine incombustus et arca Noe undis non submersa:
ortu intacte aurea, sorte et nece Adami immunis creatur.

5.i. – ar**Ca** noe **DILVVIo** non **Mersa**.

5.ii. – **Mar**Ia r**Vb**Vs f**L**agrante Char**Itate** ar**Dens**.

6. Sicut vellus Gedeonis, caeteris siccis, imbre roridum madet. Sic una = **St. 5**
munda parens natura, ruina non tacta turtur, mere ac summe nivea, in
orbis siccitate ab omnipotenti bonitate perfusa habetur.

6.i – **VeLLVs** ge**Deon**Is **IMbre** **Largo** rorans.

6.ii – t**Vrt****Vr** **Casta** **Deo** a**Mab****ILLs**.

7. Sol obviae lunae nitorem, dat Christus Matri auri puri munditiem. = **St. 6**
Ab Agno cara creatur, ne dubites domum obscaenam purissimus
renueret. Nato beato recta innititur, ac sine peste facinus nescit.

a los ingenios de la época, especialmente habida cuenta del papel central del nacimiento y la concepción en el debate
inmaculista. Así, si bien es cierto que en un clima de fervor inmaculista no faltaron aproximaciones jurídicas a las
vicisitudes de la concepción y del parto (ej. CARRANZA 1629, cap. I, sect. I, num. 32 y cap. 20, quaest. 7), fueron más
celebradas las aproximaciones médicas (ej. HUERTA 1630 y DÍAZ DE AGÜERO 1619), sin duda espoleadas por el
creciente desarrollo de las disciplinas ginecológica y obstétrica.

7.i. – DoMIⁿa Vt soL VnICa.

7.ii. – LVna pLena seMper fVLgID^Ior.

8. SICUT PALMA IN CADES MIRE SUBLIMATA, VITA VICTRICE VIRENS. = *St. 7*
SICUT ROSA IN JERICHO in amorem rubens, bonam fragrantiam bene odora praebens, tota pure munda nitet. Sancte dives est, cursu tuto venit.

8.i – paLMa In CaDes eXorIens.

8.ii – oDor rosae aMoena^e eXhaLans e IerICh^o.

9. EN PULCHRI SUNT GRESSUS TUI, FILIA PRINCIPIS. Tu a casuum ac mortis discriminibus omnibus remota, tu ab aeterno roborata et mere beata tuto incedis, unde te naturae niveae sancte mirandam cerno.

9.i. – MarIa genVIⁿa Deo prInCIpI fILIA.

9.ii. – VIrgo praeCLara Mane aDIVta.

10. UT HORTUS CONCLUSUS SOROR MEA SPONSA, ET FONS BENEDICTIO = *St. 8*
MIRE SIGNATUS. Divina Nati cari virtute ab orci rapacibus manibus liberetur. Manet in Adam vere dicta pura, ac summe intemerate nitet.

10.i – opes aMoena^e hortI aD fVres CLaVsI.

10.ii. – fons CLarVs ab oMnIpotente Deo sIgnatVs.

11. AB ORE ALTISSIMI PRODIVIT, PRIMOGENITA ANTE OMNEM = *St. 9*
CREATURAM. Christi nati beneficentia obumbratur, ornatu casus Adam puro vestitur. Unde, sicut naevo carens, dives manens Te crescens jubilat.

11.i – thronVs sanCtVs DeI saLoMonIs.

11.ii – DoMV^s praeparata ChrIsto saLVatorI.

12. TOTA PULCHRA ERIS, AMICA MEA, ET MACULA NON EST IN TE. Tu, = *St. 10*
inmunis vincens, superbi caput conteris. Tu rugam Adae cum Nato mire abradis. Tu turris tota eburna stes: in robore Jesu ab inimico defenderis.

12.i – tota pVLChra est, tota DIVIna, tota forMosa.

12.ii – para**DI**s**V**s p**VL**Cherr**IM**a.¹⁷

13. Tu, ab ortu immaculate nivea parens, ruina mundi et originali peccato carens; tu, mente summe bona, virtutibus et corde sancto bene admiranda, fractas serpentis hostis vires mire invicta obruis.

13.i – a**V**rora n**It**Ida ante so**Le**M Cons**V**rgens.

13.ii – Deo **V**ero re**CL**Inator**IV**M.

14. CREAVIT EAM IN SPIRITU SANCTO: nive orta est omnibus lucidior, ab aeterni fontis sane purissimi charitate munde creata. Victum superbum terens nec a damnatu macula sordens orbi grate obvenit.

14.i – n**V**bes **DI**e**I** atr**Is** In tenebr**Is** **CL**ar**Iss****IM**a.

14.ii – non sor**D**ens **Ma**CVLa orb**I** grate ob**V**en**It**.

15. SICUT OLIVA SPECIOSA IN CAMPIS abundante charitatis pinguedine imbuta est. Mire emanans formatur velut jubar munditiae venuste micans, nocte et sorde carens, orbi terrarum sancte oboritur.

15.i – q**V**as**I** o**LIV**a De **Ca**Mpo.

15.ii – nar**Do** Coe**L**It**V**s Imb**V**ta.

16. Astu orci omnes nece misera Adami crimine cadunt. Sed Deipara nostra, fortior omnibus, bestiam vincens sine casu, per Natum tuto bajulatur, Hinc ortu casta est, bravium tenet, bene privilegiatur.

16.i – **Ma**r**I**a **V**t a**CI**es or**DI**nata host**I** terr**Ib****IL**Is.

16.ii – **IV**D**It**h fort**Is** **Ma**LIgn**I** pern**ICI**es.

17. FUNDAMENTA EJUS IN MONTIBUS SANCTIS ab orci vento abominando = **St. II** et diris tempestatibus inconcussa praeservantur. Vere munda, horribili macula caret: vita certo emicat et purissime generatur.

17.i – s**V**per a**L**tos **Ch**r**I**st**I** **M**ontes **f**Vn**D**ata.

¹⁷ Sin duda, el término 'Paradisus,' en femenino, se refiere bien a la ciudad del Líbano (ya citada con normalidad por Plinio en su *Historia natural*), bien a una idealización de sus vergeles de caza (BROWN 2001 : 121-127). No se trata de la única referencia a la geografía bíblica. *Vide* 8.i, 8.ii y 22i.

17.ii – gLorIosa DeI regIs oMnIpotentIs CIVItas.

18. Carnis criminibus Virgo nobilis caret et ABSORPTAM MORTEM IN VICTORIA ut intemerata superat. Vadet Nato suo sublimis adhaerens nec noctu cadens. Una venit vere pure et mundissime fabricata.

18.i – arCa pVra e LIgno setIM tota DeaVrata.

18.ii – nato aDIVtorIVM pLaCens.

19. EN AMICA MEA, COLUMBA MEA, IMMACULATA MEA, puritatibus nitentibus formatur nec ab horrenda pestis tabe ruens perditur. Sine nece originis sive vetustis ruinis, corde intacto durans coronatur.

19.i – CoLVMba DIVIna.

19.ii – aLtare DeaVratVM InCensI.

20. En clara Verbi tuba et buccina per anguem non inflatur. Ista orbis decus creditur, Deitatis hospitium. Adam carnei miseriam nescit: uno Nato summo beata sancte, ornatè, venuste, purissime oritur.

20.i – orbIs nostrI DeCVs In aLtIssIMIIs habItans.

20.ii – tabernaCVLVM DeItatIs.

21. FUNDAMENTA EIUS IN MONTIBUS SANCTIS: DILIGIT DOMINUS PORTAS SION SUPER OMNIA TABERNACULA JACOB. Bene enim creduntur mire purissimae, ac a virtute rectae hosti mature et accurate obserantur.

21.i – IanVa aD orIenteM CLaVsa.

21.ii – CoLVMna IgnIs tenebras De orbe fVgans.

22. En una certe cum Nato vere, summe venusta, sancte ac mere chara formata est. Angelicis potestatibus sublimior manat, nivibus candidior paret, sideribus nitentior ardet, unionibus purior micat.

22.i – CeDrVs sVpreMa LibanI.

22.ii – MIrrha eLeCta sVaVIter oDora.

23. CANTATE DOMINO CANTICUM NOVUM. MIRABILIA FECIT, POTENTER SALVAVIT SIBI AB ORIGINE CREANDAM, MANUS EJUS ET BRACHIUM

SANCTUM EJUS. Peste et sordibus terrenis carens pure oritur et sana donatur.

23.i – Veste DeaVrata regaLIter aMICta.

23.ii – DILata noVIItas sVper terraM faCta.

— IN CAPITE EJUS CORONA STELLARUM DUODECIM; nam caput seu = **St. 12** initium vitae ipsius ab astris ac sideribus micantibus bene coronatur, e terra munde factum est. Regnat: amore ab intra nitens honoretur.

Stella 12.i VIrgo CapIte astrIs reDIMItO nobILLIs.

Stella 12.ii regIna peDe gLorIoso LVnaM sVppLantans.

Aparatos

Trad. text.: *Corona Mariana praebet numeros 1, 3, 5 (chronogrammata permutata sunt), 4 (chron. perm. sunt), 6, 7, 8, 10 (chron. primum: hort V̄s DeLICIAr VM, cfr Cant. 4:12, hortus conclusus soror mea, sponsa, hortus conclusus), 11, 12 (chron. alterum: t V̄rIs eb V̄rnea CanDore spLenDIDA, Cant. 7:4, collum tuum sicut turris eburnea), 17 ac Stellam 12 || Gloria Virginis non praebet Stellam 12.*

App. crit.: 1. tute] *edidi*; tuta *Alva* || 3. omnino] *supplevi cum Coronae Marianae textu (ed. Alva, col. 904)* || 4. renitens] *conjeci e litteris programmatis desideratis “ee i nn r s t”* || 5. et] *conjeci e litteris programmatis desideratis “e t”* || 7. obscaenam] *edidi*; osc- *Alva* || 12. eris] *edidi*; es *Alva, Vulg.* || immunis] *edidi*; imm- *Alva* || Adae ... eburna] *edidi*; Adam ... eburnea *Alva* || 17. certo] *edidi*; -te *Alva* || 22. sancte] *edidi*; sante *Alva* || 23. terrenis et pure] *conjeci e litteris programmatis desideratis “eee i n p rrr s t u”*

Sacra Script.: 2. Super ... ambulans] Psal. 90:13, super aspidem et basiliscum ambulabis. || 2.i. Dirum ... proterens] Gen. 3:15, ipsa [*scil.* mulier] conteret caput tuum [*scil.* serpentis], et tu insidiaberis calcaneo ejus. || 2.ii. Turris ... splendida] Cant. 7:4, Collum tuum sicut turris eburnea || 3. Sicut ... natas] Cant. 2:2, ~ filias. || 3.i. Liliium ... Adae] *ibid.* || 3.ii. Eva ... maledicto] Gen. 3:16 (dub.), mulieri quoque dixit (...) in dolore paries filios || 4. Candor ... emicans] Sap. 7.26, candor est enim lucis aeternae et speculum sine macula Dei maiestatis et imago bonitatis illius. || 4.i. Candelabrum ... aeterni] Exod. 25:31-39, facies et candelabrum ductile *etc.* || 4.ii. Speculum deitatis] Sap. 7:26, speculum sine macula Dei maiestatis et imago bonitatis illius || 5. Bolum ... capit] cfr Gen. 3:6,

tulit [Eva] de fructu illius, et comedit || Rubus ... incombustus] cfr Exod. 3:2, videbat quod rubus arderet, et non combureretur || arca ... submersa] Gen. 7:17, multiplicatae sunt aquae, et elevaverunt arcam in sublime a terra || 5.i. Arca ... mersa] *ibid.*; *vide etiam trad. text.* || 5.ii. Maria ... ardens] cfr Exod. 3:2-3, *ut supra*; *vide etiam trad. text.* || 6. Sicut ... madet] cfr Jud. 6:37, ros in solo vellere || 6.i. Vellus ... rorans] *ibid.* || 6.ii. Turtur ... amabilis] cfr Cant. 2:12, 14, vox turturis audita est ... vox enim tua [*scil.* columbae, turturis] dulcis || 7. Sol ... munditiem] cfr Cant. 7:9, pulchra ut luna, electa ut sol || 7.i.+7.ii. Domina ... fulgidior] *non* Cant. 2 (*ed. Alva*) *sed forsán* Cant. 7:9, *ibid.* || 8. Sicut ... Jericho] Sir. 24:18, quasi palma exaltata sum in Cades, et quasi plantatio rosæ in Jericho. || 8.i.+8.ii. Palma ... Jericho] *ibid.* || 9. En ... principis] Cant. 7:1, Quam pulchri sunt gressus tui in calceamentis, filia principis. || 9.i. Maria ... filia] *non* Gen. 7 (*ed. Alva*) *sed forsán* Cant. 7:1, *ut supra* || 9.ii. Virgo ... adiuta] Psalm. 45:6, adjuvabit eam Deus mane diluculo || 10. Ut ... signatus] Cant. 4:12, hortus conclusus soror mea, sponsa, hortus conclusus, fons signatus || 10.i. +10.ii. Opes ... signatus] Cant. 4:12, *ut supra*; *vide etiam trad. text.* || 11. Ab ... creaturam] Sir. 24:5, ego ex ore Altissimi prodivi, primogenita ante omnem creaturam. || 11.i. Thronus ... Salomonis] 1 Reg. 10:18 (= 3 Reg. 10, *ed. Alva*), fecit etiam rex Salomon thronum de ebore grandem || 11.ii. Domus ... Salvatoris] cfr 1 Paral. 18:13, et constituit in Edom praesidium; *vide etiam* Is. 2:2 *neqnon* Mich. 4:1 || 12. Tota ... te] Cant. 4:7, tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te || 12.i.+ii. tota ... pulcherrima] cfr *ibid.*; *vide etiam trad. text.* || 13. — || 13.i. aurora ... consurgens] Cant. 6:9, progreditur quasi aurora consurgens || 13.ii. Deo ... reclinatorium] Cant. 3:9-10, fecit sibi rex Salomon ... reclinatorium aureum || 14. Creavit ... Sancto] Sir. 1:9, ipse creavit illam in Spiritu Sancto. || 14.i. nubes ... clarissima] Psalm. 77:14, deduxit eos in nube diei ... in illuminatione ignis || 14.ii. Non ... obvenit] cfr Psalm. 14:2, qui ingreditur sine macula et operatur justitiam, *neqnon* Cant. 4:7, amica mea, et macula non est in te || 15. Sicut ... campis] Sir. 24:19, quasi oliva speciosa in campis. || 15.i. quasi ... campo] Sir. 24:19, *ut supra* || 15.ii. Nardo ... imbuta] Cant. 1:11, nardus mea dedit odorem suum || 16. — || 16.i. Maria ... terribilis] *non* Gen. 6 (*ed. Alva*) *sed* Cant. 6:3, amica mea ... terribilis ut castrorum acies ordinata:, || 16.ii. Judith ... perniciēs] cfr Judith 13:10, et percussit bis in cervicem ejus, et abscidit caput ejus || 17. Fundamenta ... sanctis] Psal. 86:1, fundamenta ejus in montibus sanctis; *vide infra* anagramma 21. || 17.i. super ... fundata] *ibid.* || 17.ii. Gloriosa ... civitas] Psalm. 86:3, gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei || 18. absorptam ... victoria] I Cor. 15:54 || 18.i. arca ... urata] Exod. 25:9-10, facietis

... arcam de lignis setim || 18.ii. Nato ... placens] cfr Gen. 2:18, adjutorium simile sibi || 19. En ... mea] Cant. 5:2, amica mea, columba mea, Immaculata mea. || 19.i. columba divina] Cant. 2:10 (*ed. Alva*), columba mea, *vide etiam* Cant. 5:2, *ut supra* || 19.ii. Altare ... incensi] Exod. 35:15, altare thymiamatis || 20. — || 20.i. orbis ... habitans] Sir. 24:7, ego in altissimis habitavi || 20.ii. Tabernaculum deitatis] Psalm. 45:5, sanctificavit tabernaculum suum Altissimus || 21. Fundamenta ... Jacob] Psal. 86:1-2, fundamenta ejus in montibus sanctis, diligit Dominus portas Sion super omnia tabernacula Jacob, *vide supra* anagramma 17. || 21.i. janua ... clausa] Ezech. 44:1, quae [*scil.* porta] respiciebat ad orientem, et erat clausa || 21.ii. Columna ... fugans] Exod. 13:22, numquam defuit ... columna ignis per noctem || 22. — || 22.i. cedrus ... Libani] Sir. 24:17, quasi cedrus exaltata sum in Libano, || 22.ii. Mirrha ... odora] Sir. 24:20, quasi myrrha electa dedi suavitatem odoris || 23. Cantate ... ejus] Psal. 97:1, cantate Domino canticum novum, quia mirabilia fecit. Salvavit sibi dextera ejus, et brachium sanctum ejus || 23.i. veste ... amicta] *non* Psalm. 45 (*ed. Alva*) *sed* Psalm. 44:10, astitit regina ... in vestitu deaurato:, || 23.ii. Dilata ... facta] Jerem. 31:22, creavit Dominus novum super terram || **Stella 12.** In ... duodecim] Apoc. 12:1, ~ || Stella 12.i. virgo ... nobilis] *ibid.* || Stella 12.ii. Regina ... supplantans] Apoc. 12:1, et luna sub pedibus ejus.

Traducción española

1. ¡Acude, Adán! Por Jesús, la Virgen, intocable, se alzaré victoriosa ante la peste cruel de la carne y del mundo. Declara el romano pontífice su esplendor, libre como está de las inmundicias de los hombres. Naturalmente, un árbol de vida que brota con santidad ha de albergar luz en su interior.

- 1.i La excelencia de María
- 1.ii queda al fin anunciada al mundo:
- 1.iii El romano pontífice Alejandro
- 1.iv la ha declarado purísima.

2. Libre de la mordedura arcana, camina en magnífico triunfo sobre la serpiente ya sometida y sobre el basilisco. Es, en verdad, un altar de marfil, y el divino candor realza su belleza. Ella resplandece en la tenebrosa noche de Adán, ajena al advenimiento del pecado.

- 2.i Oprime con sus pies la temible testuz de la serpiente,
- 2.ii torre de marfil rutilante en su candor.

3. Cual despunta el lirio entre espinas, así la dueña de mi estima merece, entre todas las mujeres, el nombre de Adán. Su poder le es innato, y así, amparada por Cristo, confirma su resguardo frente a la rabia ponzoñosa de la víbora inmundada y al agujón de la muerte.

- 3.i Un lirio de blanco fulgor entre las espinas de Adán,
- 3.ii una Eva libre del dolor que les impuso la maldición.

4. Ella es el candor de la nieve indeleble, el destello de un espejo impecable, el fulgor puro y visible de la bondad de Dios. Con férrea pujanza, sometiendo a la muerte cruenta, elude la suerte del finado Adán, colmada en verdad de vivos primores.

- 4.i Cirial del Verbo eterno,
- 4.ii espejo de la divinidad.

5. Eva sucumbió a la engañosa adulación de la víbora. La Deípara, armada de caridad, supo permanecer impassible. Frente al pecado del manzano, ella es la madera incombusta del cornejo, el arca insumergida de Noé: su dorado impoluto le es innato, y es inmune al sino y muerte de Adán.

- 5.i Arca de Noé que impassible ante el diluvio,
- 5.ii María, rubor enardecido de flagrante caridad.

6. Solo el vellón de Gedeón quedó bañado en rocío, seco todo lo demás. Y solo ella, en su natural pureza, es una tórtola sin falla, simple y totalmente blanca; solo ella en el secarral del mundo, imbuida de la bondad omnipotente.

- 6.i Vellón de Gedeón perlado de lluvia torrencial,
- 6.ii tórtola casta estimada por Dios.

7. El sol brinda a la luna su esplendor, y Cristo le brinda a su madre el candor del oro puro. El Cordero la creó merecedora de su estima: el Purísimo nunca se hubiese avenido a un hogar inmundado. Ella, irreprochable, se apoya en su beato retoño y, libre de toda peste, la idea del crimen le resulta ajena.

- 7.i Señora, única como el sol,

7.ii siempre más brillante que la luna llena.

8. Ataviada con la verdura del triunfo de la vida, como la milagrosa palma de Cades; con un incipiente rubor de cariño y el perfume de una fragancia agradable y manifiesta, como la rosa de Jericó: toda ella brilla en su candor puro. Opulenta en santidad, acude con paso seguro.

8.i Palma que brota en Cades,

8.ii aroma a rosa fresca que mana de Jericó.

9. Puros son, hija del Príncipe, tus pasos. Caminas segura a resguardo de todo riesgo, del infortunio y de la muerte, enardecida por el Eterno y siempre bienaventurada. Y por ello veo en ti el milagro de una naturaleza impoluta.

9.i María, hija auténtica de Dios príncipe,

9.ii Virgen preclara, auxiliada desde el principio.

10. Mi hermana, mi esposa, es como un jardín oculto, como una fuente sellada con bendiciones. ¡Así el divino poder de su querido retoño la mantenga libre de las ávidas garras del diablo! Ella, bien llamada pura, pervive en Adán y brilla con fuerza y candor.

10.i Delicias de un jardín cerrado a los ladrones,

10.ii fuente clara sellada por Dios omnipotente.

11. Fue ella la primera en nacer de boca del Altísimo, antes que ninguna otra criatura. Quedó protegida por el favor de Cristo, su hijo, y trae sus galas puramente ataviadas con la ruina de Adán. Así, libre de mancha y siempre próspera, nunca con el pasar del tiempo deja de celebrar Tu nombre.

11.i Trono santo del Dios de Salomón,

11.ii refugio dispuesto para Cristo Salvador.

12. Todo en ti será hermoso, dueña de mi estima, y no hay en ti mancha que lamentar. Tú, vencedora incólume, humillas la cabeza del soberbio; con la ayuda de tu Hijo diluyes la mácula de Adán, para común fascinación. ¡Yérgete cual torre de marfil!, que tu defensa frente al enemigo contará con el aliento de Jesús!

12.i Es toda ella bella, toda divina, toda hermosa,

12.ii la más bella Paraíso.

13. Tú, de pureza inmaculada e innata, libre de la perversión del mundo y del pecado original; tú, con tu espíritu de absoluta bondad, con tus virtudes y santidad de corazón, dignas de admirar: tú fulminas triunfante y para común asombro la menguada pujanza del viperino rival.

13.i Límpida aurora que sale antes que el sol,

13.ii reclinatorio de Dios verdadero.

14. La creó en el Espíritu Santo: nació de la nieve, con un brillo sin par, y la caridad de la fuente purísima y eterna le brindó una existencia sin mancha. Llegó al mundo gratamente, pulverizando al soberbio, ya vencido, y sin mancha alguna de condenación.

14.i Nube clarísima del día entre negras tinieblas,

14.ii sin rastro de mancha vino en gracia en auxilio del mundo.

15. Como la buena aceituna en el campo, ella rebosa óleo de caridad: cuando emana —suceso admirable— se forma una suerte de fulgor de pureza que deleita en su brillo, sin noche ni mancha, y se presenta al mundo en santidad.

15.i Cual oliva del campo,

15.ii coronada con el nardo celestial.

16. La astucia del diablo y el consiguiente pecado de Adán nos han condenado a todos a una muerte mísera. Nuestra Deípara, empero, más fuerte que ninguno, derrotó a la bestia sin sucumbir, y ahora, libre de todo riesgo, va a hombros de su Hijo. Por tanto, nació casta, y hoy se le concede la palma y se le tributa merecido privilegio.

16.i María, cual ejército temible dispuesto contra el enemigo.

16.ii Judith, perdición del poderoso maligno.

17. Sus cimientos se resguardan en los montes sagrados, a salvo del abominable viento del diablo y de las horribles tempestades. Impecable, en verdad, no hay en Ella rastro de la horrible mancha: refulge llena de vida y su origen fue purísimo.

17.i Asentada sobre los altos montes de Cristo,

17.ii gloriosa ciudad de Dios, rey omnipotente.

18. La Virgen, noble, está libre de los pecados de la carne y vence sin un rasguño a la muerte, que quedó engullida en la victoria. Sublime, camina siempre pegada

a su Hijo, sin caer en la noche: se presenta como la única que, en verdad, ha sido creada con pureza e inmaculez.

18.i Arca pura de leño de seto, toda ella bañada en oro,

18.ii auxilio grato al Nacido.

19. He aquí a la dueña de mi estima, paloma mía, Inmaculada mía, criatura de purezas refulgentes, indemne a la corrupción de la temible peste. Libre de la muerte original y de la corrupción arcana, se corona con la pervivencia de su intacto corazón.

19.i Paloma divina

19.ii altar de incienso bañado en oro.

20. He aquí que la célebre tuba y trompeta del Verbo no suena al viento de la víbora. Es símbolo del honor del mundo, aposento de la Deidad. Ignora la ruina del Adán corporal: a la Bienaventurada la hizo su Hijo supremo con santidad, ornato, dignidad y máxima pureza.

20.i Honor de nuestro mundo, que habita en las alturas,

20.ii refugio de la divinidad.

21. Sus cimientos se asientan en los montes sagrados: el Señor prefiere las puertas de Sion a los tabernáculos de Jacob. No en vano, se sabe que son de una pureza admirable, y que por efecto de la fuerza resisten firmes al enemigo con madurez y poderío.

21.i Puerta del Este cerrada,

21.ii columna de fuego que expulsa las tinieblas del mundo.

22. He aquí que ella sola, en verdad, con auxilio de su Hijo, ha nacido sumamente digna, santa y completamente estimable. Ella brota más sublime que las potestades angélicas, se muestra más blanca que la nieve, arde con más brillo que los astros y brilla más pura que las perlas.

22.i Cedro supremo del Líbano,

22.ii mirra selecta y de fino aroma.

23. ¡Cantadle al Señor un canto nuevo! Él ha obrado maravillas, con su poder se reservó intacta desde un principio a aquella que Él mismo habría de crear, su

mano y su brazo santo,¹⁸ la que, libre de la pestilencia y las suciedades terrenas, nace con pureza y se entrega sin tacha.

23.i Ataviada con ropajes de oro en honor de realeza,

23.ii novedad sin par sobre la tierra.

— (Stella 12) Una corona de doce estrellas sobre su cabeza. Pues su cabeza, el inicio de su vida, quedó debidamente coronado por los astros y las estrellas brillantes, fue creado sin mancha a partir de la tierra. Ahora reina y, brillando por dentro, merece ser honrada con amor.

24.i Noble muchacha, de cabeza redimida por los astros,

24.ii Reina que pisas la luna con tu glorioso pie.

Canticum Marianum – Texto latino

1. MAGNIFICAT ANIMA MEA DOMINUM. Nam Ipse me, corde puro sancte rutilanti ornans, a labe carnis praeservavit, nec Victor robustus deseruit ab hostibus terrae nocentibus —victis re evidenti— tutam.

1.i – ego **VI**rgo n**I**gra, se**D** p**VL**Chre for**M**osa.

2. SUBSILIIT SPIRITUS MEUS IN DEO SALUTARI MEO. Nam Ipse, cunctorum in morbo medicus, ab atra turbae aegritudine mihi praeservator est. Una Nato vincente nitens eructata, sancte ac munde fabricor.

2.i – ego p**L**atan**V**s **MI**st**IC**a prope aq**V**as fron**D**ens.

3. Ab instanti primo conceptionis VIDIT HUMILITATEM FAMULAE SUAE. Turtur cara, viribus sacris stans, atrum virus nescio. ecce inde ab ortu mere, puro, abundanter BEATAM DICENT OMNES GENERATIONES.

3.i – ego f**L**or**IDV**s f**L**or**Is** tha**LaMV**s.

4. FECIT ENIM MIHI MAGNA SI POTENS EST, AC SANCTUM NOMEN EJUS. Nam ob sanctitatem domus auro pura ei debetur, potentia absolute dabis: sic in diris ruinis turtur vere salva ac re eburna carni eructor.

4.i – ego aro**MatIC**a e **Deserto VirgVLa**.

18 Entiéndase: aquella que obra en Su nombre, aquella que actúa como la mano y el brazo del Señor.

5. ET MISERICODIA EJUS A PROGENIE IN CAETERAS RECTIS TIMENTIBUS EUM. Unde multo amplius ac sanctius in me, Matre, virtus pura habebitur. Merui, non dubitabis: Nato nitens fundor ac ornata casta creor.

5.i – ego aq**Va VI**tae **De LI**mano **DesGenD**ens.

6. FECIT POTENTIAM IN BRACHIO SUO: DISPERSIT SUPERBUM MENTE CORDIS SUI ac mente cordis mei.¹⁹ Nam ab eo natura Matris virtutibus vere diva, labem salvata, vincens ac ignorans, ornatu nitente creatur.

6.i – ego a**ManDa ChrIstI** soror par**VVL**a.

7. DEPOSIT POTENTES DE SEDE ET SUBLIMAVIT HUMILEM ab instanti originis. Nam sibi de me Nascituro Matrem e natura bona puram fecit, nec sub carne ac orco stravit. Turtur sacra, cara, vivens invenior.

7.i – ego **CoLVM**na n**VbIs** per **Dies**.

8. ESURIENTES REPLEVIT BONIS AC DIVITES DIMISIT INANES, non me emittens hosti vacuam ac inanem, sed bonis grandibus ab ortu replevit. Pure orta sacror ab icta morte cum natura recta futura vincam.

8.i – ego **InVI**oLata foe**DerIs** ar**Ca MII**ster**II**s.

9. SUSCEPIT ISRAEL PUERUM SUUM RECORDATUS MISERICORDIAE SUAE, ab eo Redemptoris Matrem nivibus albentibus ac nitentibus nitidiorem creans. Hinc una Nato formante tuta, ac vincenti nota, grata.

9.i – ego terra sa**CerDotaLI**s tr**IbVtVM** non praebens.

10. SICUT LOCUTUS EST AD PATRES NOSTROS ABRAHAM ET SEMINI EJUS IN SAECULA, puritatem meam orbi et nocti praedicens. Ab omnibus enim Vatibus in terreni carne, ornatu grate munda, invicte futura dicor.

10.i – ego **InCensVM VI**tae re**DoLeo**.

11. *Epilogus anagrammaticus*: Gloria Patri, me natam; Filio, matrem; Spiritui Sancto, sponsam; Trinitati ceu sacrarium nitoribus ab ortu sancte ornantibus creanti. Sum decus vere, recte, abunde, munde, nivee, dive ab hoste cavens.

11.i – ego taberna**CVLVM DeItatIs**.

19 A propósito del sentido de este verso, véanse las notas críticas.

Aparatos:

5. merui] *supplevi e litteris programmatis desideratis “e i m r u.”*

1. Luc. 1:46 || 1.i. ego ... formosa] Cant. 1:4, nigra sum, sed formosa || 2. Luc. 1:47 || 2.i. ego ... frondens] Sir. 24:19, quasi platanus exaltata sum juxta aquam in plateis || 3. Luc. 1:48 || 3.i. ego ... thalamus] Cant. 1:15, lectulus noster floridus || 4. Luc. 1:49 || 4.i. ego ... virgula] Cant. 3:6, sicut virgula fumi ex aromatibus myrrhae || 5. Luc. 1:50 || 5.i. ego ... descendens] Cant. 4:15, puteus aquarum vivnetium quae fluunt impetu de Libano || 6. Luc. 1:51 || 6.i. ego ... parvula] Cant. 8:8, soror nostra [*scil.* fratrum] parva || 7. Luc. 1:52 || 7.i. ego ... dies] Exod. 13:21, per diem in columna nubis || 8. Luc. 1:53 || 8.i. ego ... mysteriis] *non* Exod. 16 (*ed. Alva*) *sed* cfr Luc. 1:35, quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei, *necnon* Exod. 40:34, proficiscebantur filii Israel per turmas suas || 9. Luc. 1:54 || 9.i. ego ... praebens] Gen. 47:26, regibus quinta pars solvitur ... absque terra sacerdotali, quae libera ab hac conditione fuit || 10. Luc. 1:55 || 10.i. ego ... redoleo] Levit. 6:21, offeret autem eam [santaginem] calidam in odorem suavissimum Domino || 11. — || 11.i. ego ... deitatis] Psalm. 45:5, sanctificavit tabernaculum suum Altissimus, *vide etiam* Gloria Virginis 20.ii

Texto español:

1. Mi alma reconoce la grandeza del Señor. Pues Él, brindándome un corazón puro, de fulgor santo, me preservó del crimen de la carne, y cual robusto Vencedor no me abandonó, a mí, a quien protegía frente a los rivales que hacen mal a la tierra y que a todas luces terminaron sucumbiendo.

1.i Soy una muchacha negra, pero excelentemente hermosa.

2. Mi espíritu se regocija en Dios, mi Salvador. Pues Él, médico universal de la enfermedad, es quien me preserva de la negra enfermedad de la plebe: soy obra santa y pura, la única que surgió refulgente del Hijo Vencedor.

2.i Soy el álamo místico que brota junto a las aguas.

3. Desde el mismo momento de mi concepción, vio la humildad de su sierva. Soy una tórtola estimada, me sostengo sobre fuerzas sagradas y no conozco el negro veneno. Por esto mismo, por mi origen talmente puro, todas las generaciones me llamarán siempre bienaventurada.

3.i Soy un florido tálamo de flor.

4. Pues Él me hizo grandes cosas, que es poderoso, y santo su nombre. Pues su santidad le hace merecer un hogar puro como el oro, y la procurará completamente con su poder. Así, entre las ruinas espantosas me encarno yo cual tórtola salva, tórtola de marfil.

4.i Soy una muchachuela perfumada del desierto.

5. Y su misericordia pasará de una generación a las siguientes, para los rectos de espíritu de lo teman. Por eso mismo yo, como madre, albergaré una virtud pura en gran abundancia y santidad. Lo merezco, no lo dudes: fue el Hijo quien me creó refulgente y ornada, y he nacido casta.

5.i Soy el agua de vida que baja desde el Líbano.

6. Obró grandes cosas con su brazo: dispersó al soberbio con su corazón y con el mío, pues Él hizo la naturaleza de su madre, de ornato brillante, verdaderamente divina en sus fuerzas, la creó eximida del crimen, totalmente ajena a él y vencedora.

6.i Soy la querida hermana pequeña de Cristo.

7. Bajó a los poderosos del trono y elevó al humilde desde el mismo momento de mi nacimiento. Pues sabiendo que habría de nacer de mí, se procuró una madre pura por su naturaleza buena, y no la hizo padecer el mal de la carne ni el mal del diablo. Y así me veo siendo una tórtola sagrada y estimada.

7.i Soy una columna de nubes en pleno día.

8. Sació de bienes a los hambrientos y apartó de sí a los ricos con las manos vacías. No a mí: a mí no me entregó al enemigo con las manos vacías y desarmada; a mí me colmó de grandes bienes desde mi nacimiento. La muerte, aturdida, me consagra por mi nacimiento puro, y con una naturaleza recta habré de vencer.

8.i Soy la impoluta arca de la alianza de las ceremonias.

9. Acogió a Israel, su hijo, acordándose de su misericordia, creando de él a la madre del Redentor más brillante que las nieves blancas y refulgentes. Por esto mismo, solo ella está protegida por el Hijo que la forma y solo ella resulta conocida y grata al Vencedor.

9.i Soy la tierra sacerdotal, libre de rendir tributos.

10. Como anunció a nuestros padres, Abraham y su estirpe por los siglos de los siglos, anunciando al mundo y a la noche mi pureza. No en vano, todos los poetas,

en la carne de mi existencia terrena, me llaman gratamente pura en mi ornato, y siempre invicta.

10.i Soy perfume de incienso de vida.

11. Epílogo anagramático: Gloria al Padre, que me creó como su hija; gloria al hijo, que me creó como su madre; gloria al Espíritu Santo, que me creó como su esposa; y a la Trinidad, que me creó como su sagrario, con los fulgores que me adornan santamente desde mi nacimiento. Soy un honor que advierte frente al enemigo con verdad, rectitud, abundancia, pureza, blancura y divinidad.

11.i Soy el refugio de la divinidad.

**Apéndice 1: familias léxicas empleadas en los anagramas:
(M = *Cant. Marianum*; S = *Stella/Gloria*)**

a(b) (×14) ^M (×20) ^S	ambulans ^S	bestia ^S	castus ^{MS}
abomino ^S	amica (×3) ^S	blandiens ^S	casus (×3) ^S
abrado ^S	amor (×2) ^S	bolum ^S	cavens ^M
abraham ^M	amplius ^M	bonus (×3) ^M (×2) ^S ,	cerno ^S
absolute ^M	angelicus ^S	bonitas (×2) ^S	certe ^S , certo (×2) ^S
absorptus ^S	anguis (×3) ^S	brachium ^{MS}	ceu ^M
abstraho ^S	anima ^M	brauius ^S	charitas (×3) ^S
abundans ^S ,	ante ^S	buccina ^S	Christus (×3) ^S
abundo ^S ,	ara ^S	c(h)arus (×3) ^S	clarus ^S , clareo ^S
abundanter ^M ,	arbor ^S	cadens ^S , cado ^S	columba ^S
abunde ^M	arca ^S	Cades ^S	conceptio ^M
accurate ^S	ardeo ^S	caeteri ^{MS}	conclusus ^S
acerbus ^S	aspis ^S	campus ^S	contero ^S
ac (×12) ^M (×8) ^S	aster ^S	candor (×2) ^S ,	cor (×3) ^M (×2) ^S
Adam (×10) ^S	astu ^S	candidus ^S	corono (×2) ^S ,
adhaerens ^S	ater (×2) ^M	canto ^S , canticum ^S	corona ^S
ad ^M	aurum ^{MS} , aureus ^S	capio ^S	credo (×2) ^S
admirandus ^S	bajulo ^S	caput (×3) ^S	creo (×2) ^M (×3) ^S ,
aegritudo ^M	basiliscus ^S	cara (×2) ^M	creans (×2) ^M ,
aeternus (×3) ^S	beatus (×1) ^M (×3) ^S	careo (×2) ^S , carens	creatus ^S ,
agnus ^S	benedictio ^S	(×4) ^S	creandus ^S ,
albens ^M	beneficentia ^S	caro (×4) ^M (×2) ^S ,	creatura ^S
Altissimus ^S	bene (×5) ^S	carneus ^S	crescens ^S

crimen (x4) ^S	ego (x7) ^M , meus	homo ^S	invenio ^M
cruentus ^S	(x5) ^M (x6) ^S	honor ^S	ipse (x2) ^M (x1) ^S
cum (x1) ^M (x3) ^S	e ^{MS}	horrendus ^S	is (x7) ^M (x6) ^S , se ^S ,
cunctus ^M	emanans ^S	horribilis ^S	suus (x1) ^S (x5) ^M ,
cursus ^S	emico ^S , emicans ^S	hortus ^S	sibi ^M
damnatus ^S	emittens ^M	hospitium ^S	israel ^M
debeo ^M	enim (x2) ^M (x1) ^S	hostis (x3) ^M (x2) ^S	iste ^S
declaro ^S	en (x4) ^S	humilis ^M ,	Jacob ^S
decus ^{MS}	eructo ^M , eructatus ^M	humilitas ^M	Jericho ^S
defendo ^S ,	esuriens ^M	ictus ^M	Jesus (x2) ^S
defensus ^S	et ^M (x4) ^M (x19) ^S	ignorans ^M	jubar ^S
Deipara (x2) ^S	Eva ^S	imago ^S	jubilo ^S
Deitas ^S	evidens ^M	imber ^S	jure ^S
de (x2) ^M	fabrico ^M ,	imbutus ^S	labes (x2) ^M
depono ^M	fabricatus ^S	Immaculata ^S ,	libero ^S
desero ^M	facinus ^S	immaculate ^S	lilium ^S
deus ^{MS}	facio (x3) ^M (x1) ^S ,	immunis (in-) (x2) ^S	locutus ^M
dico (x2) ^M , dictus ^S	factus ^S	inanis (x2) ^M	lucidus ^S
diligo ^S	famula ^M	incedo ^S	luna ^S
dimitto ^M	filius ^M , filia ^S	incombustus ^S	macula (x4) ^S
dirus ^{MS}	fons (x2) ^S	inconcussus ^S	madeo ^S
discrimen ^S	formo (x2) ^S ,	inde ^M	magnus ^M ,
dispergo ^M	formatus ^S ,	inflo ^S	magnifico ^M ,
dives (x2) ^S (x1) ^M	formans ^M	inimicus ^S	magnifice ^S
divinus (x2) ^S	fors (x3) ^S	in (x8) ^M (x15) ^S	mano (x2) ^S ,
divus ^M , dive ^M	fractus ^S	initium ^S	manens ^S
do ^{MS}	fragrantia ^S	innito ^S	manus (x2) ^S
dominus (x1) ^M	fundamentum (x2) ^S	inscius ^S	Mater ^M (x5) ^M (x1) ^S
(x2) ^S	fundo ^M	instans (x2) ^M	mature ^S
domus ^{MS}	Gedeon ^S	intactus (x3) ^S ,	medicus ^M
dono ^S	genero ^S , generatio ^M	intacte ^S	mens (x2) ^M (x1) ^S
dubito ^{MS}	gloria ^M	intemeratus ^S ,	mere (x1) ^m (x3) ^s
duodecim ^S	grandis ^M	intemerate ^S	mereo (dub.) ^M
durans ^S	gratus ^M , grate ^{MS}	inter (x2) ^S	mico ^S , micans (x2) ^S
eburnus (x2) ^S (x1) ^M	gressus ^S	intra ^S	mirandus ^S ,
ecce ^M	habeo ^{MS}	intus ^S	mirabilis ^S , mire
	hinc ^{MS}	invictus ^S , invicte ^M	(x6) ^S

miseria ^S , miserus ^S	nota ^M	perfusus ^S	repleo (x2) ^M
misericordia (x2) ^M	novus ^S	per (x2) ^S	res (x2) ^M
mons (x2) ^S	nox (x1) ^M (x2) ^S ,	pestis (x4) ^S	robor ^S , roboratus ^S
morbus ^M	noctus ^S	pinguedo ^S	robustus ^M
mors (x1) ^M (x3) ^S ,	ob ^{MS}	pomus ^S	romanus ^S
mortuus ^S	oborior ^S	pontifex ^S	roridus ^S
morsus ^S	obruo ^S	porta ^S	rosa ^S
mucro ^S	obscaenus (x2) ^S	potens (x2) ^M ,	rubens ^S
multus ^M	obseror ^S	potentia (x2) ^M ,	rubus ^S
munditia ^S ,	obvenio ^S	potenter ^S , potestas ^S	ruens ^S
mundities ^S ,	obvius ^S	praebens ^S	rugas ^S
mundus (adj.) (x3) ^S	obumbro ^S	praedicens ^M	ruina (x1) ^M (x3) ^S
(x1) ^M , munde (x3) ^S	odorus ^S	praeservo SM ,	rutilans ^M
(x2) ^M	oliua ^S	praeseruans ^S ,	sacer (x2) ^M ,
mundus (n.) (x2) ^S	omnino ^S	praeservator ^M	sacrarium ^M , sacro ^M
naevus ^S	omnipotens ^S	primogenita ^S	saeculum ^M
nam (x5) ^M (x1) ^S	omnis (x2) ^M (x6) ^S	primus ^M	salutaris ^M , salvus ^M ,
nasciturus ^M , natus	orbis (x1) ^M (x4) ^S	princeps ^S	salvatus ^M , salvo ^S
(x4) ^M (x8) ^S , nata	orcus (x1) ^M (x3) ^S	privilegio ^S	sancte (x3) ^M (x6) ^S ,
(n.) ^S	origo (x1) ^M (x2) ^S ,	probo ^S	sanctius ^M ,
natura (x3) ^M (x2) ^S	originalis ^S	prodeo ^S	sanctitas ^M , sanctus
nec (x2) ^M (x3) ^S	orior (x2) ^S	progenies ^M	(x2) ^M (x5) ^S
ne ^S	orno ^S , ornate ^S ,	puer ^M	sanus ^S , sane ^S
nescio (x1) ^M (x2) ^S	ornans (x2) ^M ,	pulcher (x2) ^S	sedis ^M
nex (x4) ^S	ornatus (adj.) ^M ,	purus (x5) ^M (x7) ^S ,	sed ^{MS}
niteo ^S , nitens (x4) ^M	ornatus (n.) (x2) ^M	pure (x1) ^M (x7) ^S ,	semen ^M
(x4) ^S , nitidus ^M ,	(x1) ^S	puritas (x1) ^M (x2) ^S	serpens ^S
nitor (x1) ^M (x1) ^S	Ortus (adj.) SM ,	rabies ^S	seu ^S
nix (x1) ^M (x3) ^S ,	ortus (n.) (x4) ^S	rapax ^S	siccus ^S , siccitas ^S
niueus (x3) ^S ,	(x3) ^M	recordatus ^M	sic (x1) ^M (x2) ^S ,
nivee ^M	os ^S	rectus (x2) ^M (x2) ^S ,	sicut (x1) ^M (x6) ^S
nobilis ^S	palma ^S	recte ^M	sidera (x2) ^S
nocens ^M	pareo ^S , parens	Redemptor ^M	signatus ^S
Noe ^S	(x2) ^S	regno ^S	si ^M
nomen ^M	pater (x2) ^M	remotus ^S	sine (x4) ^S
non (x2) ^M (x4) ^S	peccatus ^S	reniteo ^S , renitens ^S	Sion ^S
noster ^{MS}	perdo ^S	renuo (x2) ^S	sisto ^S

sive ^S	summe (x5) ^S ,	triumpho ^S	verbum ^S
sol ^S	summus ^S	tuba ^S	vere (x3) ^M (x5) ^S
sordis (x3) ^S ,	sum (x13) ^S , futurus	turba ^M , turbidus ^S	vestio ^S
sordens ^S	(x2) ^M	turris ^S	vetustus (x2) ^S
soror ^S	superbus (x1) ^M	Turtur (x3) ^M (x1) ^S	victoria ^S , victor ^M ,
sors (x2) ^S	(x2) ^S	tu (x10) ^S , tuus ^S	victrix ^S , vinco SM ,
speciosus ^S	super (x2) ^S ,	tutus (x2) ^M (x4) ^S	victus SM , vincens
speculum ^S	supero ^S	unda ^S	(x3) ^S (x3) ^M
spina ^S	Suscipio ^M	Unde (x1) ^M (x3) ^S	video ^M
spiritus (x2) ^M (x1) ^S	tabernaculum ^S	unio ^S	virens (x2) ^S
sponsa ^{MS}	tabes ^S	Unus (x3) ^M (x4) ^S	virgo (x2) ^S
stella ^S	tactus (adj.) ^S	ut (x2) ^S	virtus (x2) ^M (x4) ^S
sterno ^M	tempestas ^S	vacuus ^M	virus ^M
sto ^S , stans ^M	tenebrosus ^S	vadeo ^S	vis ^{MS}
subjectus ^S	teneo ^S	Vates ^M	vita (x4) ^S , vivens ^M ,
sublimis (x2) ^S ,	terens ^S	vellus ^S	vivus ^S
sublimatus ^S ,	terra (x1) ^M (x2) ^S ,	velut ^S	voco ^S
sublimo ^M	terrenus ^{MS}	venio (x3) ^S	
sub ^M	timens ^M	ventus ^S	
submersus ^S	totus (x3) ^S	venustus ^S , venuste	
Subsilio ^M	trinitas ^M	(x2) ^S	

Apéndice 2: familias léxicas empleadas en los cronogramas

ab (x2)	ante	cedrus	Deus (x6), deitas
acies	aqua (x2)	charitas	(x3)
ad (x2)	arca (x3)	Christus (x3)	descendens
Adam	ardens	civitas	desertus
adjutus,	aromaticus	clarus (x2)	dies
adjutorium	aster	clausus (x2)	dilatus
aeternus	ater	coelitus	diluvium
albus	aurora	columba	dirus
Alexander	caedes	columna (x2)	divinus (x2)
altar	campus	consurgens	domina
altus (x2)	candelabrum	de (x3)	domus
amabilis, amandus	candor	deauratus (x3)	e (x3)
amictus	caput (x2)	declaro	eburneus
amoenus (x2)	castus	decus	ego (x11)

electus	lignum	pernicies	signatus
Eva	lilium	pes	sine
exhalans	luna (×2)	placens	sol (×2)
exoriens	macula	planta	sordens
factus	maledictus	platanus	soror
filia	malignus	plenus	speculum
flagrans	mane	pontifex	spina
floridus, flos	Maria (×4)	praebens	splendidus
foedus	mersus	praeclarus	suaviter
fons	mysterium	praeparatus	sum
formosus (×2)	(miisteriis),	princeps	super (×2)
fors	mysticus (mistica)	prope	supplantans
frondens	mirrha	proterens	supremus
fugans	mons	publico	tabernaculum (×2)
fulgidior	nardus	pulcher (×2),	tandem
fundatus	natus	pulchre,	tenebrae (×2)
fures	niger	pulchritudo	terra (×2)
Gedeon	nitidus, nitor	purus (×2)	terribilis
genuinus	nobilis	quasi	thalamus
gloriosus (×2)	Noe	reclinatorium	thronus
grate	non (×3)	redimo	totus (×4)
habitans	noster	redoleo	tributum
hortus	novitas	regaliter, rex,	turris
hostis	nubes (×2)	regina	turtur
janua	obvenio	romanus	vae
Jericho	odor, odorus	rorans	vellus
ignis	oliva	rosa	verbum
imber	omnipotens (×2)	rubus	verus
imbutus	ops	sacerdotalis	vestis
in (×3)	orbis (×4)	Salomon	virgo (×3), virgula
incensum (×2)	ordinatus	Salvator	vita (×2)
inter	oriens	sanctus	unicus
inviolatus	palma	sed	ut (×2)
Judith	paradisus	semper	
largus	parvulus	serpens	
Libanus (×2)	per	setis	

