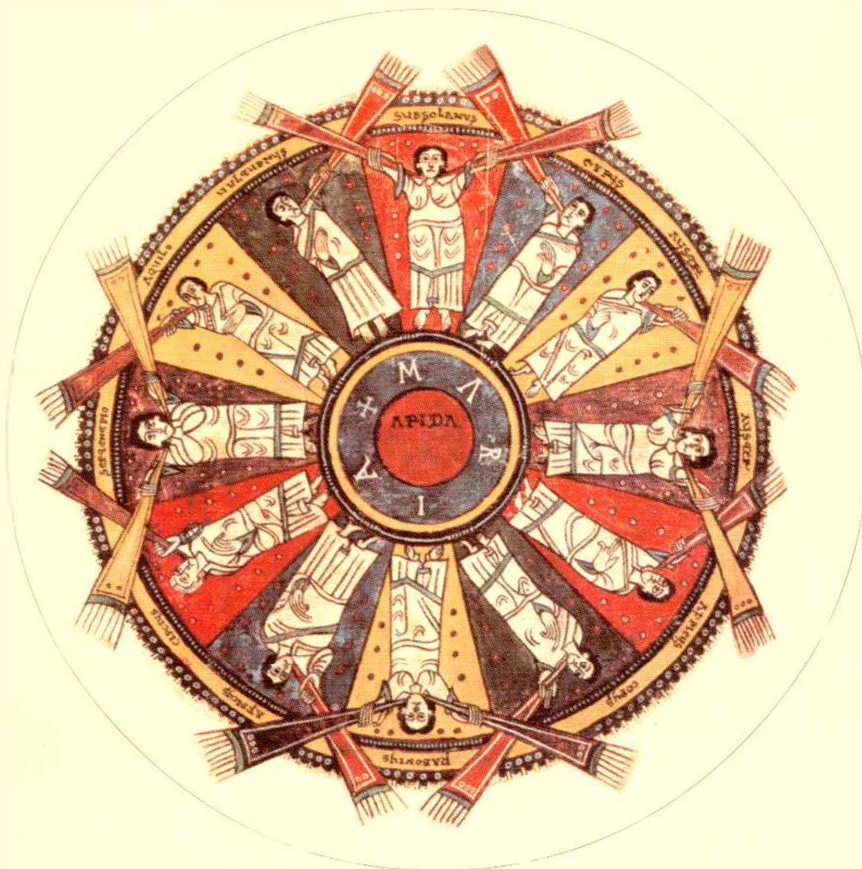


AUSTER

Revista del Centro de Estudios Latinos

Nº 5



Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata

ISSN 1514-0121

AUSTER

Nº 5

Revista del Centro de Estudios Latinos

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata

La Plata
2000

Auster - Revista del Centro de Estudios Latinos
Publicación Anual
ISSN 1514-0121

Impreso en la R. Argentina
2000

Dirección Postal

Canje y Suscripciones:
Centro de Estudios Latinos
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Calle 48, 6 y 7 - (1900) La Plata. R. Argentina
FAX: (54221) 4253790

Correspondencia:
Dirección Editorial
Calle 15 N° 334 - (1900) La Plata. R. Argentina
FAX: (54221) 4253790
E-mail: liagalan@isis.unlp.edu.ar

AUSTER
Revista del Centro de Estudios Latinos
Nº 5 - 2000

Director

Dra. Lía M. Galán

Secretaria de Redacción

Prof. María Delia Buisel

Consultor Especial

Dr. Karl Galinsky (Universidad de Texas-Austin, USA)

Consejo Asesor

- Dra. Zelia de Almeida Cardoso (Universidad de San Pablo, Brasil)*
Dra. Ingeborg Braren (Universidad de San Pablo, Brasil)
Dr. Paolo Fedeli (Universidad de Bari, Italia)
Dra. Maria da Gloria Novak (Universidad de San Pablo, Brasil)
Dr. Narciso Pousa (Universidad Nacional de La Plata, R. Argentina)
Dr. Alfredo Schroeder (UBA, UCA, R. Argentina)
Dr. Alberto J. Vaccaro (UBA, R. Argentina)



Universidad Nacional de La Plata

Presidente

Ing. Luis Julián Lima

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Decano

Prof. Guillermo A. Obiols

Vicedecana

Prof. Adriana Boffi

Secretario de Asuntos Académicos

Prof. Gonzalo de Amézola

Secretario de Investigación

Prof. Silvia Mallo

Secretario de Posgrado

Prof. Ricardo Rivas

Secretario de Extensión Universitaria

Prof. Carlos Carballo

Area de Capacitación Docente

Prof. Carlos Di Croce

H. Consejeros Académicos

*Prof. José Luis de Diego, Prof. Ana María Barletta, Prof. Carlos Parenti, Prof. Norma Delucca,
Dra. María Luisa Freyre, Dra. María Julia Bertomeu,
Prof. Evelyn Vargas, Prof. Guillermo Banzatto,
Liliana Gomez, Ceferino Sabatini, Cecilia Abajo, Germán Domínguez*

ÍNDICE

**LA NIÑEZ EN ROMA: LEYES, NORMAS,
PRÁCTICAS INDIVIDUALES
Y COLECTIVAS / *Mireille Corbier***
Pág. 11 a 45

HORACIO Y LA CIUDADANÍA QUIRITARIA
/ María Delia Buisel
Pág. 47 a 61

**LUCIO O LA CONVERSIÓN DE UN ASNO:
SOBRE EL MUNDO DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA
EN LA NOVELA DE APULEYO / *Heinz Hofmann***
Pág. 63 a 85

DIVUS TITUS:
DE SUTONIO A ALFONSO X / *Aníbal Biglieri*
Pág. 87 a 112

**ANTIGUOS Y MODERNOS
ITINERARIOS DEL TEXTO SECUNDARIO. A PROPÓSITO
DE PRESENCIAS REALES, DE GEORGE STEINER / *José L. de Diego***
Pág. 113 a 121

CRÓNICA
Pág. 123 a 128

LA NIÑEZ EN ROMA: LEYES, NORMAS, PRÁCTICAS INDIVIDUALES Y COLECTIVAS¹

Los especialistas en Roma se habían interesado desde hace largo tiempo en la historia de la educación y de la cultura, temas en los que los autores antiguos les mostraban el lugar central desempeñado en las preocupaciones de las *élites* romanas y romanizadas (Marrou, 1937; 1948). Sólo recientemente, a partir de los años 80, han descubierto los temas de la infancia y de la maternidad: Philippe Ariès (1960) – reemplazado y continuado en la literatura anglosajona por autores como Lloyd De Mause, Edward Shorter y Laurence Stone, no sin desacuerdos con su modelo y entre sí – se ha vuelto una referencia obligada en Francia y, más aún, en los países de lengua inglesa: su impacto allí se vio prolongado y reforzado por la influencia de las *women*, luego de los *gender studies*, y las investigaciones inspiradas por las reivindicaciones homosexuales y de los “nuevos padres”.

Trabajos de medievalistas y modernistas, por un lado, las preocupaciones contemporáneas y la voluntad de escribir una historia diferente, que hiciera lugar a todos los “excluidos”, por el otro, las investigaciones de los historiadores de la Antigüedad (romana o griega), evidencian más una transferencia de cuestionamientos que una comparación. Lo que está en juego es una sociedad cuya tradición humanista había constituido el origen y el modelo de la nuestra, y cuyos historiadores actuales, impulsados en esta dirección por la lectura de los antropólogos, se complacen al contrario en subrayar las diferencias e incluso la alteridad. De allí la paradoja aparente de la mayoría de estos trabajos. Buscando remontarse hacia el origen de problemáticas definidas para épocas posteriores, se colocan en una perspectiva de continuidad. Se esfuerzan así en buscar las diversas formas –notoriamente las más espontáneas– de expresión de la ternura inspirada por los niños y captar a través de ellas las primeras manifestaciones del amor paternal, pero no pueden, en otro plano, dejar de tener en cuenta las especificidades profundas de las sociedades antiguas, como la práctica, legal y socialmente aceptada, de la exposición de recién nacidos, o aún el derecho “de vida y muerte” sobre los niños que manifiesta lo absoluto de la *patria potestas* romana, así como la existencia de la esclavitud y de la desigualdad de los estatus bajo un mismo techo, o el uso (que se encuentra, por cierto, en otras sociedades) de la delegación de roles parentales, lo que hace que los niños de ciertos grupos sociales puedan ser criados y amados por padres diferentes de los suyos (Veyne, 1985, p. 28; Bradley, 1991 y 1994; Dixon, 1988 y *Adoption et fosterage*).

¹ Este estudio publicado en los *Annales HSS*, novembre-décembre 1999, n°6, p. 1257-1290, ha sido presentado en el marco de un seminario en el Centro de Estudios Latinos de la Universidad Nacional de La Plata, octubre de 1998.

Se está lejos, pues, de resolver todas las dificultades metodológicas e interpretativas. Pero las curiosidades y los nuevos interrogantes de los historiadores han tenido la inmensa ventaja de ensanchar el campo de la documentación en una doble dirección: movilización de fuentes nuevas, por un lado, y utilización e interpretación nuevas de fuentes tradicionales, por otro. Textos literarios o médicos, epitafios, fuentes jurídicas, documentos iconográficos, material funerario o doméstico (juguetes, biberones, etc.) sacados a luz por una arqueología atenta a los detalles de la vida cotidiana, sepulturas modestas de recién nacidos y de bebés inhumados con una simple tela... Cada autor es llevado a definir su campo de competencia o de predilección. Tal indagación innovadora sobre los ocupantes de la "gran casa", característica de Pompeya y de Herculano, donde los niños que juegan en el atrio y duermen con los domésticos —esclavos y libertos— no disponen de un espacio distinto, se sitúa deliberadamente en la línea de Philippe Ariès (Wallace-Hadrill, 1991). Para los historiadores de la Antigüedad se abre también el universo específico de "la infancia" en la leyenda y la mitología, con la exposición de hijos de dioses y de héroes fundadores y su "crianza", para retomar el término retenido por Louis Gernet (1932) en un estudio clásico, por animales y padres nutricios.

Tal abundancia, estimulada por el deseo de responder a todos los nuevos interrogantes de los historiadores de otros períodos y de otros lugares, suele no escapar a los peligros del anacronismo o de un manejo poco riguroso de las fuentes. Por reacción, es indispensable clasificar las diferentes categorías de documentos disponibles en función de su naturaleza y de su estatus científico, y de los niveles de realidad y de representación que permiten esclarecer, ya se trate del derecho, de textos literarios, de inscripciones, de representaciones figuradas, o de objetos arqueológicos, el objetivo es comprender lo que pueden significar y lo que autorizan a decir en el contexto propio de la sociedad romana.

Entre las fuentes extraídas del derecho, se distinguirán con cuidado las normas jurídicas, que pueden ser permanentes o al menos de muy larga duración (por ej. el ejercicio de la *patria potestas*), o, por el contrario, nuevas (por ej. tal o cual constitución imperial parcialmente reproducida en el Código de Teodosio o en el de Justiniano), y las leyes imaginarias (por ej. la ley que regla la exposición de niños atribuida por Dionisio de Halicarnaso, 2, 15, 2, a Rómulo). Entre las discusiones de casos por los juristas y los retóricos, se distinguirán, del mismo modo, las que se relacionan con casos reales de las que se refieren al dominio de la ficción (los ejercicios de retórica propuestos por Séneca Padre o por Quintiliano se fundan sobre una hipótesis de partida: la ley será precisamente aquella), incluso si algunos especialistas consideran que no están separadas de las realidades contemporáneas.

Entre los textos griegos y latinos del período, se procederá diferenciando :
- los textos médicos, en primer lugar el tratado de Soranos de Éfeso sobre "Las

- enfermedades de las mujeres", cuyo segundo libro reserva un amplio lugar al parto y a los cuidados a dar al recién nacido y a los más pequeños;
- los discursos moralizadores que se organizan en torno de los "intelectuales" del primer y segundo siglo (Musonio Rufo, Plutarco, Dion de Prusia, Epicteto, Tácito, Favorino de Arlés...), y que prefiguran sobre más de un punto las reflexiones cristianas;
 - los escritos de los cristianos que, a partir de la mitad del siglo II, tienen una vocación apologética, antes de representar con Ambrosio y Agustín, la doctrina dominante;
 - la literatura de ficción propiamente dicha - las comedias de Plauto y de Terencio y las novelas griegas y latinas de la época imperial;
 - las carreras personales relatadas por los biógrafos (por ej. Suetonio para los gramáticos), o reconocibles a través de las escasas "confidencias" autobiográficas (de Aelio Arístides, de Marco Aurelio, de Plotino transmitidas por su biógrafo Porfirio, de Juliano, más tarde de Agustín);
 - al género de la "consolación" capaz de suscitar la evocación de un niño difunto, tal la pequeña Timoxena de Plutarco muerta a la edad de dos años.

Algunas cartas, algunos contratos para ama de leche, ciertos indicios de conflictos ligados a estos contratos, todos conservados en Egipto por medio de papiros, nos hacen referirnos a lo individual. Los epitafios, que presentan una mezcla de discurso convencional y de expresión personal, ponen en presencia también casos particulares individualizables.

Las representaciones figuradas de niños (sobre sarcófagos o estelas funerarias, los exvotos, los relieves históricos, los mosaicos, las monedas), a veces acompañadas de su animal favorito, tienen la ventaja de haber sido recientemente objeto de una explotación sistemática fundada sobre el análisis de colecciones completas bien identificadas según los métodos del análisis de las imágenes. Los descubrimientos sobre todo recientes de la arqueología han ampliado sensiblemente nuestra documentación.

Cada una de estas categorías de fuentes, incluso si se inscriben en un sistema codificado de representaciones, permite esclarecer uno o numerosos niveles de la realidad, pero jamás aquella en su conjunto. De allí la necesidad de confrontar información, sabiendo perfectamente que amplias zonas quedan en la sombra, pero sin olvidar tampoco que la gama de fuentes disponibles puede no ser la misma para un aspecto que para otro y cuestionar grupos sociales diferentes.

Nada de intentos poco rigurosos sin exigencia de precisión. ¿De quién y de qué se habla? ¿De ciudadanos o de esclavos? ¿De los humildes o de las clases dirigentes? ¿De Roma (y de Italia), de otras regiones que tienen sus tradiciones propias o del conjunto del imperio, y, en este caso, de qué fecha? Conviene evitar las trampas de un lenguaje unificador. Otros pueblos incorporados al imperio o asentados en su periferia tenían comportamientos diferentes de los de los

romanos: así los egipcios, los judíos y los germanos (Diodoro de Sicilia, I, 80, 3 y 40, 3, 8; Estrabón, 17, 2, 5; Tácito, *Germania*, 19, 6 e *Historias*, 5, 5, 3). Numerosos son los autores antiguos que tienen una perspectiva etnológica, o el gusto por la comparación -“nosotros y los otros”. Tácito se ha centrado en los “germanos”; pero los griegos de la época imperial no dejan jamás de oponer, a los comportamientos griegos, la severidad de las leyes y costumbres romanas, como lo testimonian la presentación de la *patria potestas* romana por Dionisio de Halicarnaso (2, 26-27) y Dion de Prusia (15-20), o la afirmación sin matices de Soranos (2, 16, CUF): si los niños de Roma tienen las piernas arqueadas, esto se explica por el menor amor maternal de las mujeres romanas que tienen menos cuidado de sus niños que las madres griegas. Los intelectuales judíos (Filón de Alejandría, Flavio Josefo) tienden a marcar su diferencia sosteniendo que la exposición era contraria a la cultura judía. En cuanto a los apologistas cristianos de los siglos II y III, no dudan en “considerar salvajes” a los paganos. Por otra parte, en un imperio bilingüe, las palabras griegas y latinas no encuentran siempre su correspondiente, término a término, como lo atestigua la célebre carta sobre los *threptoi* enviada por Plinio el Joven a Trajano desde la provincia del Ponto y Bitinia, y la respuesta del emperador.

Numerosas dificultades permanecen fuertemente subestimadas. ¿Qué alcance, general o regional, reconocer a tal práctica funeraria, a tal imagen, a tal fuente literaria o médica, en griego o en latín? Así ¿es necesario confrontar imágenes de bebés fajados que muestran los exvotos o los relieves funerarios de la Galia con los consejos dados por Soranos para el fajado de los niños de pecho? ¿Qué “reflejo” de las realidades contemporáneas buscar en los textos que siguen, lo más a menudo, las reglas bien establecidas de un género literario o jurídico, muchas de las cuales se relacionan con una larga tradición, al punto de convertirse en simples *topoi*? ¿Qué “evolución” restituir? Y, si se esboza una –tal como la tendencia al sentimentalismo respecto de los niños como la expresa con tanta nitidez, por ejemplo, en la mitad del siglo II la correspondencia entre Frontón y Marco Aurelio-, ¿a qué atribuirle y en qué nivel situarla?

He elegido estudiar aquí, en esta perspectiva, dos prácticas susceptibles de iluminar las actitudes de sociedades del mundo romano y romanizado respecto de los recién nacidos y de la primera infancia: el abandono/exposición y el amamantamiento. La primera tiene la ventaja, incluso si se puede encontrarle, en el abandono de los niños, equivalentes en el mundo medieval y moderno, de estar fundada sobre una base jurídica propia de la sociedad romana y de otras sociedades antiguas, totalmente ajena a nuestro derecho. La segunda, que se ha mantenido en el mundo occidental hasta los siglos XIX y XX, se inscribe al contrario en una continuidad, y la comparación será tanto más fácil si consideramos que ciertos debates, como los concernientes a la superioridad del amamantamiento por la madre, se encuentran ya en los autores de la Antigüedad y toman la forma de juicios moralizadores, bastante próximos a los de

Rousseau, él mismo influido ciertamente por Plutarco. La relación de ambas prácticas permitirá considerar, bajo un ángulo nuevo, problemas que dividen tanto a los historiadores de Roma como a los de la época moderna: así para todo lo relacionado con la afectividad, con las reacciones de los padres a la muerte de sus hijos, pero también, por ejemplo, con los sentimientos expresados por los padres adoptivos.

Exposición y abandono

¿Encuentra el abandono de los niños su historiador en J. Boswell cuya obra se considera abarcadora de los países de Europa occidental desde el fin de la Antigüedad (cristiana) hasta el Renacimiento? Colocando como encabezamiento de su libro el pasaje de las *Confesiones* donde Jean-Jacques Rousseau confiesa haber abandonado en orfanatos los cinco niños tenidos con Teresa J. Boswell afirma su intención de comprender la prolongada duración de prácticas sociales que no justificaba la sola miseria. La referencia no es forzosamente la mejor elegida; pues se observa entre el mundo romano y las sociedades medieval y moderna de Occidente numerosas diferencias fundamentales. Y este libro, que no reposa sobre ninguna crítica de fuentes, tiene el defecto mayor de poner en el mismo plano textos de naturaleza y de época diferentes, tomando incluso deliberadamente la literatura de ficción como un “reflejo” de la sociedad de la época.

W. Harris (1994), en pose de crítico advertido, recomienda en todo caso el uso del término inglés *exposure* - exposición, traducción del latín *expositio* -, pero sin fundar esta recomendación sobre la distinción posible de la “exposición” y el “abandono”. Tal será, por el contrario, la línea directriz de mi indagación. Es, en efecto, sobre numerosas diferencias fundamentales entre la sociedad romana y las sociedades cristianas de Occidente – y sobre el sustrato jurídico y cultural particular donde reposan, de un lado la exposición, del otro el abandono – que conviene atraer la atención. Nos es preciso, de hecho, intentar definir lo que era la exposición para un ciudadano romano, pero sin olvidar que la exposición era practicada también en diversas regiones del imperio por hombres libres que, hasta la constitución de Caracalla del 212 d.C., no gozaban de la ciudadanía romana. Aquella ha podido unificar los estatus jurídicos, sin unificar las prácticas y las concepciones que las sostienen. La exposición de niños era una práctica antigua en el mundo griego, incluso si la “regla de las costumbres” de ciertas ciudades podía prohibirla, como lo considera Aristóteles (*Política* I,16). Los espartanos se distinguían, también en este plano, de los otros griegos: la exposición era decidida en ellos no por el padre, sino por los ancianos de la tribu (Plutarco, *Licurgo*, 16, 1-2).

La figura del *pater*, ciudadano romano, está corrientemente asociada a la prerrogativa de alzar o no a sus hijos. Desde el Renacimiento, los historiadores y los juristas y, por ende, los antropólogos han considerado que el reconocimien-

to paterno se expresaba con un gesto ritual y cultural del padre (o de otra persona en su nombre, si él estaba ausente), consistente para éste en “levantar” o “alzar” (*tollere, suscipere*) al niño colocado en tierra para significar la entrada del recién nacido en el grupo familiar. El artículo de N. Belmont (1973) siempre citado como referencia sobre este tema no se proponía demostrar la existencia del ritual, sino que tenía a este último por adquirido; por lo tanto, no puede ser invocado como una prueba de éste. Entonces, la interpretación tradicional ha sido recientemente discutida por T. Köves-Zulauf (1990), quien ha cuestionado el gesto mismo. De su recolección de fuentes y de su análisis minucioso, el autor deduce que la expresión *tollere / suscipere infantem* no remite a ningún ceremonial particular que implique al padre. La confusión se habría establecido por los modernos entre, por un lado, los gestos sucesivos de la partera (*obstetrix*) al colocar al recién nacido en tierra para que lance allí su primer grito, al examinarlo para decidir sobre su viabilidad, después el levantarlo para la ruptura del cordón umbilical, y, por otro, la decisión paternal de acoger al niño en la familia. El tocar el suelo por parte del recién nacido –un contacto con la “Tierra Madre” que ha suscitado numerosos trabajos– es evocado por Suetonio (*Augusto*, 5; *Nerón*, 6) a propósito de los nacimientos de Augusto y Nerón. Para alzarlo desde la tierra, era la partera quien recibía el apoyo de una deidad especializada, llamada *Levana* (Tertuliano, *Ad nationes*, 2, 11; Agustín, *Civitas Dei*, 4, 11). En cuanto a la acogida del niño, su primer signo parece haber sido la orden de alimentar al bebé; si no se inserta entre las manifestaciones de la versatilidad de Claudio, Suetonio (*Claudio*, 27, 3) sugiere, sin embargo, que la decisión de exponer a su hija, sospechada de nacimiento adulterino, estaba en contradicción con la orden precedentemente dada de amamantarla.

De hecho, el ritual, que T. Köves-Zulauf con su conciso estudio filológico nos invita a obviar, tampoco está atestiguado por la imagen. La escena que simboliza el nacimiento, que se hace figurar a partir del comienzo del siglo II sobre los sarcófagos, es el primer baño del recién nacido (al que textos tardíos dan el expresivo nombre de *sanguinolentus*), que es también en el arte romano una escena previsible de las representaciones de la infancia de Dionysos y de Aquiles. Identificada como tal desde largo tiempo, permanece aún mal comprendida: “Un niño toma un baño rodeado del afecto de las mujeres de la casa”. Los iconógrafos sugieren relacionar con ella la presentación del recién nacido a su madre sobre un sarcófago del Louvre, restaurado y de autenticidad incierta (Baratte-Metzger, 1985, n° 5). Estas escenas, que constituyen verdaderas series (Amedick, 1991; Huskinson, 1996), recuerdan la vida del difunto y subrayan por la presencia frecuente de las Parcas en el trasfondo, el carácter ineluctable del destino, trazado desde el primer instante: sobre el sarcófago del Louvre ya mencionado, la madre es representada en la misma actitud pensativa y entristecida después del nacimiento (a la derecha) y al pie del lecho fúnebre (a la izquierda). Y.

Thomas (1986, p.217) ha propuesto, sin embargo, sustituir esta lectura “diacrónica” del destino individual, con una lectura “sincrónica”: “De izquierda a derecha, puede ser representada la norma según la cual la muerte de un familiar era compensada por el nacimiento de un pariente del mismo grado –o más próximo- que el difunto”.

Por el contrario, la imagen del niño amamantado por su madre bajo la mirada atenta del padre, seguida de aquella del niño en los brazos de su padre que figura sobre el célebre sarcófago de M(arcus) Cornelius Staius, conservado también en el museo del Louvre, no es una escena directamente ligada al nacimiento (Baratte-Metzger, 1985, nº3). Un estudio reciente considera sin embargo la posibilidad de interpretar la segunda como una representación de “el acto simbólico de *tollere liberos e terra*” (Huskinson, 1996, p.111).

Si *tollere / suscipere (infantem o liberos)* tiene más a menudo un sentido moral –“educar” a su hijo o a sus hijos, según una terminología que ha quedado en uso en muchas lenguas europeas (*élever, allevare, to raise, ...*), y por extensión “acoger” (cuando se trata de los padres) o de “recoger” (cuando se trata de los padres adoptivos) niños-, o, más simplemente todavía, según el contexto, “tener niños”, se desploma gran parte de la bibliografía antigua y reciente relativa a la niñez. Así las discusiones de los juristas modernos para saber si el ritual tenía un efecto jurídico –hacer pasar al niño bajo la *patria potestas*-, o simplemente una significación social (en este sentido Capogrossi-Colognesi, 1990), pierden toda pertinencia. Lo mismo, los *gender studies* pierden un bello caso, con la desaparición *ipso facto* de la variante de la vulgata (Thomas, 1986, p. 198), apoyada sobre el único ejemplo ofrecido por el emperador Claudio ya citado, según la cual el ritual no habría sido el mismo para el muchacho y para la hija, ya que un hijo era recibido en la familia por el gesto del “levantamiento”, mientras que una hija simplemente era dada a amamantar. Pero tranquilicémonos, la sociedad romana conocía otras diferencias fundadas sobre el género, como la fecha del “día lustral”: el octavo para las mujeres, el noveno para los varones.

Después del *dies natalis* en el que su porvenir había sido marcado y que los romanos celebraban a lo largo de su vida, el “día lustral” (*dies lustricus*), que asociaba –como las anfidromías griegas- la purificación del recién nacido y su otorgamiento del nombre, no tiene más importancia que como rito de pasaje, accediendo el niño entonces al estatus de persona humana. Más allá de la interpretación discutida de ritos múltiples de los que algunos han sido retomados en el bautismo cristiano, este día marcaba la entrada del niño en la familia y la sociedad. Un epitafio romano conmemora una madre muerta como secuela del parto después que su niño ha recibido su nombre (*Corpus Inscriptionum Latinarum (CIL)*, VI, 20427). El Estado reconocía la existencia del niño a partir de la imposición del nombre, como lo testimonia el artículo 56 de la ley de municipios flavios de España conservada por la inscripción de Málaga relativa al

cálculo del número de niños que puede desempatar los *ex aequo* en las elecciones locales (D'Ors, 1953, p. 20-21). Para deducir el número de niños muertos con efectos sucesorios para sus padres y permitiendo a estos evitar la aplicación de leyes con caducidad, el caso de los niños muertos *post nominum diem* es igualmente considerado (*Tituli ex corpore Ulpiani*, 15, 2; 16, 1a). Una disposición prestada por la *Historia Augusta* a Marco Aurelio (9, 7) en materia de declaración de recién nacidos prevé que aquella debe intervenir en los treinta días que siguen a la atribución del nombre (*nomine imposito*). A la inversa, al niño sin nombre se le reconoce todavía un estatus particular, pero inferior, por la ley sálica, que castiga con menor severidad la muerte de un recién nacido, si esto ocurre antes de que se le haya concedido el nombre (Texto S, 33, 5, éd. Eckhardt, *Monumenta Germaniae Historica*, p.123). La elección del nombre no es indiferente al destino del niño: en el caso del futuro Nerón, la sugerencia maliciosa de su tío materno, el emperador Calígula, de darle el nombre de Claudio, su tío abuelo, presente en la ceremonia, hizo a continuación de presagio, ya que Nerón fue más tarde adoptado por Claudio de quien recibió los nombres (Suetonio, *Nerón*, 6). Tal período intermedio, en el que el recién nacido no tiene todavía estatus reconocido, perderá su sentido con el cristianismo; el niño tiene un alma desde antes de su nacimiento, un alma que es necesario salvar por el bautismo, de donde la práctica del agua del socorro inmediatamente después del parto en caso de "*periculum mortis*".

Incluso si la ceremonia del "alzamiento" largo tiempo considerada central es cuestionada, la originalidad de la figura del padre romano ¿queda por lo tanto disminuida? No, pues es al *pater*, si había uno, al que le correspondía en derecho la decisión de "alzar" o no al recién nacido. Asumir su paternidad, y dar así un estatus legítimo al niño, es en Roma un acto voluntario. El ciudadano romano no puede "reconocer" como suyos niños nacidos fuera del matrimonio o adulterinos. Pero él no está obligado a educar a todos los niños nacidos de su esposa legítima. Tal libertad contrasta fuertemente con dos obligaciones que pesan sobre el padre en las sociedades cristianas de Europa occidental: por un lado, la atribución automática de la paternidad de los niños nacidos en el matrimonio al marido de la madre por una aplicación de la fórmula *pater est quem nuptiae demonstrant*, lo que de parte del jurista Paulo (*Digesto* 2, 4, 5) no había sido más que una simple observación enunciada a propósito de una cuestión de procedimiento; por el otro, la fuerte presión ejercida sobre el padre "natural" para impulsarlo a legitimar al niño desposando a la madre, si es soltero, o mantenerlo, si él es casado.

Por el contrario, también los juristas de la época imperial son claros sobre este tema (así Scaevola, *Digesto*, 40, 4, 29; ver también el rescripto de Diocleciano y Maximiano, Código de Justiniano, 5, 4, 16), donde la patria potestad, consecuencia directa del nacimiento, se ejercía con independencia de todo acto de reconocimiento y no se extinguía, al menos en ese tiempo, por la exposición del

niño. El *jus vitae necisque* del *pater familias* romano que ha permanecido ligado a la noción de paternidad legal es todavía mencionado en una constitución de Constantino de 323 (Código teodosiano, 4, 8, 6 pr. = Código de Justiniano, 8, 46, 10: *patribus, quibus ius vitae in liberos necisque potestas permissa est*), de donde el uso, equívoco en el latín tardío, del perfecto pasivo *permissa est* autoriza también a comprender que este derecho era todavía efectivo en esta fecha o, al contrario, que no lo era más –solución preferida por los autores modernos-. Los compiladores de la época de Justiniano que han retomado el texto insisten en precisar fuertemente, mediante la modificación del tiempo del verbo, *erat permissa*, y el agregado del adverbio *olim* (“ant año”), que el derecho de vida y muerte sobre los niños correspondía para ellos al pasado. Los romanos mismos tenían una percepción evolutiva de su derecho: una situación antigua podía ser invocada para ilustrar la aplicación extrema, en adelante salida del uso, de un principio jurídico. Si el *jus vitae necisque* fue largo tiempo presentado como el corolario de la *patria potestas*, las fuentes no hablan jamás de un *ius exponendi*, invención de ciertos juristas modernos que ha abierto el camino a opiniones contrastadas; para los unos el derecho de exponer se desprendería del derecho de vida y muerte, para otros sería paralelo, derivándose ambos de la *patria potestas*; pero, para otros aún, tanto la exposición como el infanticidio serían un efecto de la *patria potestas*: serían sólo prácticas sociales lícitas. Pero, en esta perspectiva, ¿cuándo las mismas han dejado de serlo?

La primera intervención atestiguada del Estado romano para obligar a los padres a criar a sus hijos (con qué éxito, no se sabe, pues textos posteriores testimonian la permanencia de la exposición) emana de los emperadores Valentiniano, Valencio y Graciano en 374: “Que cada uno críe a su progenitura”. En lo sucesivo, y este es el objeto del edicto promulgado el 5 de marzo y dirigido a Probo, prefecto del pretorio de Occidente encargado de Iliria, Italia y África, la exposición cae bajo el golpe de la ley (Código de Justiniano, 8, 51, 2), pero no se precisa la pena en la que se incurre. Este texto se relaciona a menudo con un edicto de los mismos emperadores dirigido al mismo prefecto del pretorio y pregonado en Roma un mes antes, el 7 de febrero, el cual define el homicidio de un niño como un sacrilegio (*piaculum*) pasible de la pena capital (Código teodosiano, 9, 14, 1). A decir verdad, la explotación de estos dos textos, siempre citados, es bastante delicada: el primero propone a la vez un problema de atribución y contenido, ya que la segunda parte del documento – que concierne a los dueños y patrones también los priva de todo derecho sobre los niños que ellos han abandonado a la caridad de otro- se reencuentra en un edicto de Honorio y Teodosio II, fechado el 19 de marzo del 412 (Código teodosiano, 5, 9, 2); el segundo está descontextualizado, aunque el infanticidio condenado podría también concernir a prácticas de magia. Sería pues imprudente acordar a la fecha del 374 un valor absoluto y asignar a este solo año – y al emperador Valentiniano- la interdicción primero del infanticidio y luego la de la exposición.

Pero si el padre puede rehusarle el estatus de hijo legítimo, vivir tampoco es un derecho reconocido al niño. La literatura cristiana apologética que a fin del siglo II, por la voz de Tertuliano (*Apologética*, 9, 8), proclama el derecho del niño a la vida antes incluso de su nacimiento –“es también un hombre al que se le debe su futuro (*homo est et qui est futurus*)”- contradice los usos de su tiempo. El médico Soranos (2, 5), quien ejercía en Roma a comienzos del siglo II, sugiere por el contrario una inspección rigurosa del recién nacido colocado sobre el suelo por la partera para juzgar su capacidad de vida antes de tomar la decisión médica de levantarlo o no –sin precisar por otra parte lo que conviene hacer en caso de decisión negativa-. Es Séneca (*De ira*, 1, 15, 2) quien se refiere a la inmersión de niños “débiles y deformes”, sin que podamos saber si esta práctica era sistemática. Pero lo que nos importa es que era admitida. Esta libertad está en contradicción absoluta con el derecho a la vida reconocido al niño recién nacido por las sociedades cristianizadas, las que siempre han condenado la práctica del infanticidio: el derecho del niño a la vida no depende de sus padres.

Pero el reconocimiento por el padre, ciudadano romano, está sometido a una condición: el niño debe haber nacido de un matrimonio legítimo (*iustae nuptiae*) – pues de la unión de un ciudadano a quien el matrimonio no le estaba vetado (como lo fue a los legionarios, ciudadanos romanos, durante dos siglos, de Augusto a Septimio Severo) con una ciudadana o con una mujer libre con la que disponía de *ius conubii* (así, desde Augusto, los senadores no tienen derecho a justas nupcias con libertas, y la progenitura surgida de tales relaciones es por lo tanto ilegítima). Así se explica el formulario que se encuentra sobre los diplomas militares – esos certificados de bronce establecidos para los soldados de ciertas tropas con ocasión de su liberación y haciendo estado del otorgamiento de privilegios jurídicos (*CIL*, XVI, p.154-161). A los pretorianos –ciudadanos romanos-, se les acuerda el *conubium* con su esposa “a fin de que, aunque desposen mujeres extranjeras, críen sus hijos (*liberos tollant*) como si hubiesen nacido de dos ciudadanos romanos”. La fórmula final se esclarece por un pasaje del jurista Gaio (*Instituta*, 1, 57) precisando que ciertos veteranos reciben del emperador el *conubium* con la primera mujer extranjera que ellos desposaron después de su liberación y que los hijos nacidos de este matrimonio serán ciudadanos romanos colocados bajo su patria potestad.

El amo puede decidir que sea alimentado el hijo que le ha dado una esclava, pero el estatus del niño seguirá siendo el estatus servil de la madre. Del mismo modo adquieren el estatus (de hombre libre y, eventualmente, de ciudadano) y el nombre (gentilicio) de su madre los niños ilegítimos nacidos de una mujer libre, sea liberta o ingenua (nacida libre), a la que el dueño de casa no desea darle el estatus de esposa o que él no tiene el derecho de desposar si ya está casado o si es senador, en el caso de una liberta. Si bien los hijos nacidos dentro del matrimonio pueden ser deliberadamente rechazados por el pa-

dre, será posible criar en la casa hijos "naturales" a quienes no se les reconocerá el estatus de *fili*, por lo tanto de herederos "suyos", pero que serán designados como *vernae* (esclavos nacidos en la casa), *liberti* (si, nacidos esclavos, han sido liberados) o *alumni* (alimentados). Evidentemente estas diversas categorías de las que las dos primeras reflejan estatus jurídicos y la última una posición en la casa no conciernen sólo a los hijos del dueño. Lejos de ser impulsado por las leyes y los usos sociales a "legitimar" sus hijos naturales, el padre romano encontrará dificultades para hacerlo si a él se le antoja. Le será más fácil inscribirlos en su testamento como herederos o legatarios que hacerlos ciudadanos romanos si han nacido esclavos. Bajo el nombre de *alumna* un senador llamado Cocceius Cassianus dejó sentado en su testamento, como co-heredera de su nieta, a la hija de Rufina, su concubina, libre de nacimiento, de lo que se infirió que era una hija ilegítima suya sin duda. Pero el fragmento del jurisculto Papiniano (*Digesto* 34, 9, 16, 1) que tiene en cuenta este caso contemporáneo no es de ninguna manera explícito.

Esta limitación de la libertad del padre vuelve a aparecer del lado de la adopción, instrumento jurídico que le abre sin embargo posibilidades, para nosotros sorprendentes, de remodelar su descendencia (Corbier 1990 y 1991). Seguía siendo todavía difícil para él utilizarlo como un subterfugio: no puede ser "adoptado" –con el acuerdo de su padre– más que un niño o un adulto bajo la potestad paterna, nacido por lo tanto de un matrimonio legítimo, lo que nos lleva a la situación precedente. Sólo la "adrogación" –es decir, el pasaje bajo la potestad paterna de un individuo *sui juris*– puede permitir hacer, de un hijo "natural" un *filius* –pero además es necesario que él sea ya un ciudadano romano. En cuanto a la legitimación por matrimonio subsecuente de los padres, no aparece más que con Constantino, y aún, de modo restrictivo, se vuelve más fácil bajo Justiniano (Gardner, 1998, p. 181).

Habiéndose considerado habitualmente en nuestras fuentes la exposición de modo genérico y casi teórico, el contexto concreto es raramente evocado, sino es en la comedia y en la novela que hacen del reconocimiento ulterior de un niño expuesto el resorte de la intriga. Los ejemplos históricos parecen provenir todos de Suetonio (*Augusto*, 65, 4; *Claudio*, 27, 3; *Gramáticos y retóricos*, 7 y 21) y se cuentan con los dedos de la mano: los dos nacimientos adulterinos rehusados en la familia julio-claudiana y los casos de dos gramáticos célebres del siglo I a. J.C., a los que una trayectoria singular los ha hecho dignos de relatarse. Augusto, abuelo severo, prohibió criar al hijo adulterino nacido de su nieta Julia después de su condenación al exilio pronunciada por él mismo; Claudio hace arrojar desnuda ante la puerta de su madre, Urgulanilla, a la hijita que suponía nacida de uno de sus libertos. M(arcus) Antonius Gniphos, nacido libre en la Galia (cisalpina), pero expuesto, y de hecho devenido esclavo, es liberado y educado por su padre adoptivo (*nutritor*); C. Maecenas Melissus, nacido libre en Spoleto,

pero expuesto en razón del desacuerdo de sus padres, beneficiado con mejores estudios gracias a su *educator* también se ve ofrecido como regalo a Mecenas; “aunque su madre reivindicase para él la libertad, prefiere su condición presente a su verdadero estado”, pero es rápidamente liberado y gana el favor de Augusto. Los pocos niños encontrados que se mencionan en papiros egipcios lo son sólo desde el punto de vista de quienes los han recogido.

Entre los motivos de la exposición que han sido enumerados, algunos podrían dar la impresión de ser universales: la enfermedad física, la pobreza, la talla considerada insuficiente por la familia, la ilegitimidad supuesta, el desacuerdo entre los padres. Un pasaje de Cicerón (*De las leyes*, 3, 19) hace sospechar que la ley de las Doce Tablas acordaba inmunidad a quien exponía un niño deforme. En cambio, parecen exclusivas de la sociedad romana decisiones de carácter testamentario. Así, el rechazo a criar algunos recién nacidos con ocasión de un duelo público percibido como particularmente injusto y que toma la forma de una protesta respecto de los dioses: Suetonio (*Calígula*, 5) asegura, en todo caso, que el anuncio de la muerte de Germánico, el bien amado príncipe heredero, suscitó en 19 d.C. esta reacción; dicha práctica, que no tiene paralelo en Roma misma, ha sido interpretada recientemente como un suicidio social en respuesta a una situación de “anomia” (Versnel, 1980). Pero, a título de protesta contra el asesinato de Agripina por Nerón, un recién nacido habría sido expuesto él también en medio del foro con un cartel: “Yo no te crío por miedo de que tú degüelles a tu madre” (Dion Casio, *Xiphilino*, 61, 16, 2).

La exposición no era probablemente en el espíritu de los padres romanos un “infanticidio”, aunque textos jurídicos romanos tardíos y ciertos autores modernos la asimilen a éste. El recién nacido habría sido fajado - y no expuesto desnudo - : la insistencia de Suetonio sobre la iniciativa de Claudio de arrojar al bebé “desnudo” a la puerta de su madre se interpreta como la denuncia de una incongruencia. Si se creyera en los pasajes siempre citados de Séneca padre (*Controversias*, 9, 3) y de Quintiliano (*Instituciones oratorias*, 7, 1, 14 y 9, 2, 89), o de las *Declamaciones menores* (278) atribuidas a éste último, la exposición no habría sido considerada como un “abandono” definitivo, ya que el padre podía siempre hacer valer sus derechos sobre el niño, si él reembolsaba los gastos de mantención. Pero estos ejercicios de retórica se contradicen sobre el punto del reembolso con la respuesta (posterior) del emperador Trajano a Plinio, que garantiza a los niños de nacimiento libre, pero recogidos y criados como esclavos, la restitución de su estatus (no se trata de restitución a sus padres) sin compensación financiera (Plinio, *Cartas*, 10, 65 y 66). Dos siglos más tarde, al contrario, un rescripto de Diocleciano y Maximiano (Código de Justiniano, 5, 4, 16) evoca a la vez un proyecto de matrimonio entre una niña expósita y hallada, ya adulta, que había conservado su estatus, y el hijo de su padre adoptivo, y la posibilidad para el padre biológico de oponerse: los emperadores de-

ciden que éste último no podría hacerlo más que si reembolsase los gastos de educación. El interés de estos textos reside en mostrarnos que la cuestión de los derechos del padre biológico sobre el niño que él mismo ha abandonado no ha dejado de ser actual: en el caso de un niño varón expuesto por la madre divorciada con desconocimiento de su padre, la decisión jurídica, tomada a continuación del reconocimiento del niño por la madre y la abuela paterna, después de la muerte de su padre, consistió en reconocerlo como heredero *quasi legitimus* (Scaevola, *Digesto*, 40, 4, 29).

¿Quién, pues, se supone que recoge los niños expuestos, si el padre o la madre no tomaban sus disposiciones para confiarlos a otras personas? Particulares o mercaderes de esclavos. El niño recogido por un tercero tenía aún menos posibilidades de sobrevivir que los demás recién nacidos. Pero, en una sociedad esclavista, el *expositus* tiene las mayores chances de convertirse en esclavo: sus padres no podían ignorarlo. También la relación propuesta por Boswell entre la *expositio* antigua y la *oblatio* medieval suscita fuertes dudas (lo mismo Guerreau-Jalabert, en *Adoption et fosterage*, y De Jong, 1996, p. 5). La *oblatio* de un niño en un monasterio por sus padres difiere ya del abandono anónimo; concierne a niños, no a recién nacidos; parece haber sido practicada en particular por las clases altas, y finalmente, lo que es más importante aún para nuestro propósito, desemboca en un estatus considerado superior, el de monje, cuando la *expositio* versaba frecuentemente sobre el estatus de esclavo.

Nacido libre o no, el niño expuesto es criado, en efecto, en el estatus que le reconoce el que lo recoge: este derecho es afirmado por una constitución de Constantino (Código teodosiano, 5, 9, 1) que menciona también, junto a la posibilidad de criar al recién nacido como *servus*, aquella –poco verosímil en los siglos clásicos– de educarlo como *filius*. Pero si, entre los temas de ejercicios declamatorios atribuidos a Quintiliano (*Declamationes minores*, 278; 358; 372; 376), figura el caso del *expositus* criado por su *educator* como *quasi filius, in locum filii* o *pro filio*, de acuerdo con las escasas fuentes de las que disponemos, el estatus servil parece haber sido el más expandido. El célebre cambio de cartas entre Plinio el Joven y Trajano, que acabamos de citar, hace pensar que esto ocurría así en la provincia de Ponto-Bithynia y en las provincias vecinas al comienzo del siglo II de nuestra era – para provincianos que en esta época eran extranjeros y no ciudadanos romanos, en parte al menos helenizados. Pero los términos precisos de las dos cartas deben ser cuidadosamente analizados; Plinio habla del “estatus (*condicio*) y de los gastos de mantención (*alimenta*) de estos denominados *threptoi*”; Trajano no utiliza ningún sustantivo –no más el término griego *threptos* que el latín *alumnus* u otro– y designa los niños relacionados con su res puesta por medio de una perífrasis de una rigurosa precisión jurídica “éstos que, nacidos libres y expuestos, luego recogidos (*sublati*) y educados (*educati*) por algunos en la esclavitud”; el emperador a continuación dictamina: “A éstos

de los que se reivindicará la libertad por un motivo de esta clase” no se les puede rehusar el derecho de demandar, ni ser obligados a regular los gastos realizados para su mantención; si el texto no habla de los padres y no precisa quien hace la demanda –siendo esclavos, los interesados no pueden hacerla ellos mismos-, los comentaristas modernos consideran a menudo que los demandantes son los propios padres.

Contemporáneo de Plinio y de Trajano, Suetonio reconstruye un entorno semejante alrededor de la infancia de dos niños expuestos, citados más arriba, que se convirtieron ambos en gramáticos célebres. Una reivindicación que, *mutatis mutandis*, evoca la del filósofo y matemático D’Alembert, hijo ilegítimo. Por la educación ambos niños nacidos libres (*ingenui*) han reencontrado por cierto la libertad, pero con la condición inferior de libertos después de haber sido reducidos a la esclavitud. Cuando se trata, en un contexto retórico –éste de las *Controversias* (10, 4) de Séneca el Padre-, de mutilaciones infligidas a niños expuestos para hacerlos mendicantes, tampoco se duda de la condición servil. Pero ¿es necesario, dando fe a este solo texto, considerar en Roma la existencia de una “corte de los milagros”? El ejercicio declamatorio permite sostener las opiniones más paradójicas.

Los niños expuestos y criados por un tercero constituyen verosímelmente una de las fuentes de aprovisionamiento de la esclavitud; la idea está, en todo caso, propuesta con frecuencia. Casos concretos de niños hallados y educados como esclavos se atestiguan en Egipto, oblicuamente por contratos de mantención y por otros documentos. Así, un contrato de venta de 362 d.C. relativo a una niña expuesta recogida por una pareja – y amamantada por la esposa misma- quienes la venden por el precio de dos piezas de oro (*Greek Papyri from Kellis*, éd. K. A. Worp, n° 8).

Por reacción, la legislación imperial de los primeros siglos tendía a ayudar al niño nacido libre y caído en servidumbre a recuperar su libertad, si la prueba podía ser aportada por un tercero. Se produce un cambio significativo en el reino de Constantino, cuando la ley garantiza al que ha recogido al niño su no retorno al padre o al amo que lo ha expuesto (Código teodosiano, 5, 9, 1): se favorecen las posibilidades de supervivencia, pero priva por la misma ley al niño expuesto de toda esperanza de reencontrar eventualmente su condición original de hombre libre. Por una constitución del 529 (Código de Justiniano, 8, 51, 3), Justiniano, por el contrario, acuerda la libertad a todos los niños así recogidos que hayan nacidos de padres “libres”, libertos o esclavos: esta disposición generosa basta para confirmar la persistencia de la práctica de la exposición, en principio ilegal.

Pero una diferencia notable distingue la sociedad romana de la de épocas posteriores: ella no dispone de lugares de abandono específicos, ni de instituciones caritativas susceptibles de recoger a los niños que sus padres han rehusado criar. En la cultura cristiana occidental, el abandono, tolerado como una

necesidad social que no se puede prohibir, se hace normalmente a escondidas, en particular en el atrio de las iglesias; en el siglo XVIII la invención del torno permitirá colocar directamente al niño en una institución caritativa sin ser visto. La mediación de estas instituciones permite conciliar la obligación impuesta a los padres de educar a sus hijos y la práctica del abandono –cuando el aborto y el infanticidio son condenados por la iglesia y castigados por el Estado. Se multiplican, por otra parte, las marcas de reconocimiento con la esperanza de recuperar algún día al niño, o con la intención de demostrar que se tiene tal intención. Los trabajos recientes evidencian la variedad de prácticas atestiguadas en Europa en los siglos XIX y XX: en las ciudades de Italia y Portugal el abandono temporario de niños legítimos se ha vuelto una práctica corriente, utilizada por los padres para modular sus cargas familiares según sus necesidades (Hunecke, 1991, p. 51-57).

¿Qué paralelos podría ofrecernos el mundo romano para esas prácticas? Y ante todo, ¿qué sabemos de los lugares de abandono? La acusación lanzada por los cristianos como Minucio Félix (*Octavius*, 30, 2), contra los paganos por exponer los niños a las bestias salvajes y a los pájaros o de estrangularlos no es más que una exageración destinada a condenar a la vez la exposición y el infanticidio. La exposición parece practicada al contrario en lugares públicos (Paulo, *Digesto*, 25, 3, 4).

Tal como la comprende la mayor parte de los autores modernos (Néraudau, 1984, p.197; Boswell, 1993, p. 84; *Lexicon Topographicum Urbis Romae (LTUR)*, I, 1993, p. 301; Harris, 1994, p. 9; etc.), la explicación dada por Festus, abreviador de un lexicógrafo de la época augustea (*De la signification des mots*, p. 105, éd. Lindsay), del nombre de una columna llamada *lactaria* y situada en Roma sobre el *forum holitorium* “*Lactaria columna in foro olitorio dicta, quod ibi infantes lacte alendos deferebant*” se conocería un lugar tradicional de abandono. La columna *lactaria* ¿era pues un lugar donde los recién nacidos eran expuestos a la misericordia pública? Y ¿es necesario en este caso ponerla en relación con el templo de *Pietas* (*LTUR*, II, 1995, p. 299)? O ¿era, por el contrario, más simplemente, un lugar donde los romanos que querían confiar su hijo a una nodriza “asalariada” no tenían más que ir allí para encontrar una impetrante (Bradley, 1991, p. 31, n. 26)? Sobre el “Campo dei Fiori” de la época, se esperaba más bien encontrar un mercado de nodrizas más que un lugar de abandono. Pero elementos objetivos permiten resolver la cuestión entre las dos hipótesis: de un lado el recurso al adjetivo verbal, *alendos*, atributo del objeto directo, que implica la intención de entregar para amamantar, confirmada por la precisión *lacte alendos* (para amamantar), y, por otro, un análisis del sentido que conviene reconocer al verbo *deferre* (llevar), entendido en apariencia por numerosos autores modernos como “abandonar”. Ahora bien, si se remite al único texto citado en referencia con este sentido por el *Thesaurus Linguae Latinae* (V, 1, col. 314-315) –se trata de un fragmento de un

autor de época augustea, Hyginio (*La astronomía*, 2, 13, 3)-, allí se comprueba que no es cuestión de abandono, sino al contrario de la entrega de Júpiter a las nodrizas. En cuanto a los empleos de *deferre* en relación con recién nacidos atestiguados en Plauto (*Casina*, 43 y *Cistellaria*, Arg. 5 y 169) y Terencio (*La andriana*, 507), no conciernen al abandono. El adjetivo mismo *lactaria*, que confirma la expresión *lacte alendos*, puede ser portador de sentido ya que la nodriza a veces es denominada *nutrix lactaria* (CIL, VI, 27262). En el estado actual de la documentación, limitada a la definición de un lexicógrafo, vale más admitir que los niños que se “llevaban” a la *columna lactaria* tenían más posibilidades de ser entregados a una nodriza que ser librados a la caridad pública al pie de la columna, lo que no quiere decir que no hubiese en otra parte uno o más lugares utilizados para el abandono.

Algunos raros documentos que localizan la exposición hacen por su parte alusión al “depósito”. Así, en la Sátira 6 de Juvenal contra las mujeres (casadas) se habla de “niños supuestos que se recogen a menudo sobre estercoleros inmundos para engañar a los maridos” (602-603); dos versos de los que no se deben separar los siguientes: “De allá se ven salir Pontífices, Salios, de quienes una mentira adornará la persona del nombre de los Scauros” (604-605). Del mismo fantasma (masculino) de la suposición del niño, y de la misma crítica a la astucia de las mujeres trata la afirmación, casi contemporánea, según la cual los atenienses célebres no habrían sido todos hijos de su madre, de que se hace eco el discurso n° 15 de Dion de Prusia (15, 7).

En Egipto, en todo caso, según el *Gnomon de l'Idiologue* (par. 41 y 107; ver par. 92), documento administrativo del s. II d.C., se considera que los niños expuestos han sido recogidos “sobre el estercolero” (*ek kopriais, apo kopriais*), un lugar público que debía ser bastante frecuentado. La misma referencia al estercolero se asocia con recién nacidos esclavos confiados por contrato a una nodriza por quien los ha recogido. De donde la identificación, largamente aceptada después de un artículo clásico de P. Perdrizet (1921), de numerosos portadores de coprónimos -los nombres formados sobre el radical κοπρ-, la palabra griega *kopros* designa al excremento y al estercolero- presentes en el Egipto romano con niños encontrados. Esta identificación ha sido justamente cuestionada por S. Pomeroy (1986) en razón de la extrema variedad de las condiciones de las personas referidas. Pero una explicación satisfactoria de este uso no ha sido propuesta más que recientemente: sobre la base de paralelos provistos por la antropología, en particular africana, pudiera ser que estos nombres hayan sido deliberadamente elegidos para ahuyentar del recién nacido el mal de ojo (Hobson, 1989, p. 163-165; Masson, 1996). Algunos autores parecen aún tentados por conciliar la interpretación tradicional y las observaciones de Pomeroy, relacionando el coprónimo con una exposición que remonta a la generación anterior. Sería mejor renunciar a la intervención de esta onomástica particular -que, en el

mundo griego, no es en absoluto propia del Egipto- en el estudio de la exposición y a considerar que los coprónimos testimonian su frecuencia en los medios helenizados de Egipto –teniendo los egipcios mismos la reputación de educar a todos sus hijos.

En el teatro de Plauto, más tarde en la novela *Daphnis y Cloe*, se trata del abandono en el hipódromo o en la Gruta de las ninfas. Pero estos textos inspirados en modelos griegos no constituyen testimonios suficientemente probatorios de las realidades romanas. ¿Basta con que dichas obras – cuyo principal resorte dramático es justamente el “reconocimiento” – den cuenta de los objetos depositados con el niño que permitieron su identificación para deducir una práctica corriente de los objetos de reconocimiento para los niñitos romanos expuestos? Todos los testimonios de tales signos de reconocimiento provienen de obras de ficción (Hähnle, 1929, pp. 129-130). Sobre los lugares privilegiados de abandono hay un cambio notable en el siglo V por las actas de los concilios: el canon 51 del segundo concilio de Arlés evoca el abandono ante una iglesia.

El mundo romano no desarrolló instituciones caritativas, ni para los niños ni para los ancianos o adultos. Para los primeros, si el padre, la madre o ambos no llegaban a ningún acuerdo con una nodriza o con alguna familia sustituta a la que confiar el niño, los mercaderes y los criadores de esclavos debieron haber bastado para tales necesidades; los altos índices de mortalidad infantil concentraban los riesgos de la operación en los primeros años. Lejos de estar destinadas a los niños abandonados, las fundaciones alimentarias (*alimenta*) instituidas por particulares y por los emperadores en Italia a partir del siglo I, de las que se han hallado testimonios en las provincias de Oriente y Occidente, únicamente tenían por objeto otorgar una ayuda financiera a niños educados por sus padres y no a huérfanos. Poco se sabe acerca de la edad a partir de la cual los niños podían alcanzar tal beneficio: una fundación de Adriano, apropiada para la ciudad de Antinoopolis en Egipto, que él acababa de fundar, prevé la admisión de niños de menos de 30 días; en una fundación alimentaria privada africana, la edad de admisión se fijaba a los tres años y los niños recibían más que las niñas. La misma discriminación por el sexo caracteriza a las fundaciones imperiales instituidas por Trajano hacia el año 100 (Bell, *Aegyptus*, 13, 1933, pp.518-522, y 1940, p. 143; *CIL*, VIII, 1641, en *Sicca Veneria*, en la actual Tunisia; XI, 1147, en *Veleia*, y IX, 1455, en Benevento). Cuando dos siglos más tarde Constantino, inspirándose en Trajano, vuelva a poner en vigencia la práctica de una ayuda, al parecer puntual, del Estado, las constituciones imperiales (Código teodosiano, XI, 27, 2, de 232 y XI, 27, 1, - de 329, según Seeck -, destinadas una al África y la otra a Italia) consignan a los padres identificados como necesitados o que vienen a pedir-la para educar (*educare*) a su hijo, y, explícitamente en este caso, a los más pequeños (*educatio nascentis infantiae*). A principios del siglo V, con san Agustín (*Cartas*, 98, 6), quien da cuenta de la recepción por parte de “vírgenes consagradas” de

los niños expósitos, volvemos a encontrar nuevamente las prácticas ligadas al cristianismo y que se desarrollarían más adelante.

¿Cómo saber si, aunque legal, exponer un recién nacido era sin embargo “común” como se suele afirmar? Hay que reconocer que, para la época romana, los documentos directos más utilizados para decirlo provienen de hecho de Egipto (y no informan de nada antes del edicto de 212 sobre la ciudadanía romana): los artículos de *Gnomon de l’Ideologue* y otros papiros ya mencionados y, sobre todo, una carta escrita en el año 2 a. J.C. donde un marido (Ilarion) en viaje de negocios hacia Alejandría le manda a su hermana y esposa (Alis): “Si das a luz [antes de que yo regrese], si es varón, consérvalo, si es niña, expónela” (*The Oxyrhynchus Papyri*, IV, 744). Sin embargo, no debemos olvidar que estamos en un medio helenizado. Encontramos la misma anécdota en la obra poética de Ovidio (*Metamorfosis*, 9, 666-797) como preludio a la metamorfosis en muchacho de Iphis a quien su madre había hecho pasar por varón a fin de poder criar a la niña contra la voluntad de su padre. Las exigencias de la métrica no le impiden a Ovidio recurrir al vocabulario apropiado: Isis, al visitar a Teletusa embarazada, le encomienda “criar” (*tollere*) al bebé cualquiera sea su sexo; con la complicidad de la nodriza, Teletusa ordena “alimentar” al recién nacido (v. 706: *jussit ali mater*) a quien se hacía pasar por un varoncito. Las *Metamorfosis* de Apuleyo (10, 23, 3) incluyen por su parte la misma historia en el universo, también griego, del romano. Se trata nuevamente de una ficción literaria donde la diferencia de comportamiento entre el padre y la madre sirve de resorte dramático. Un marido que sale de viaje recomienda a su mujer que, si da a luz una niña, la haga morir inmediatamente. El amor maternal es más fuerte que la obediencia conyugal: la madre confía la niña a unos vecinos a quienes encarga criarla. Más tarde, para que acepte dotar a su hermana, pero también por temor de ver nacer un amor incestuoso entre hermano y hermana, revela el secreto a su hijo. El argumento del posible incesto se vuelve a encontrar en Tertuliano (*Apologética*, 9, 18) así como en otros autores cristianos para condenar la exposición.

A la pregunta: ¿la exposición era banal y extendida?, sólo podemos responder así: durante siglos, y sea cuál sea la base jurídica precisa, la exposición de niños recién nacidos en Roma era perfectamente legal y admitida socialmente y aparentemente siguió siendo practicada cuando dejó de serlo. En qué proporciones, nadie podría decirlo.

La entrega a una nodriza

No era habitual en Roma confundir dos prácticas cuya significación tenía un valor diferente, ya que precisamente el inicio del amantamiento parece haber sido el primer signo de la aceptación del niño. Sin embargo el retórico y filósofo Favorino de Arlés, quien ejercía en la capital a mediados del s. II d.C., ha-

bía llevado el exceso de la demostración hasta confundirlas, si creemos en las declaraciones –traducidas al latín del griego, idioma en el que habían sido pronunciadas en su presencia–, transmitidas por Aulo Gelio (*Noches áticas*, 12, 1). Favorino presentaba la entrega a una nodriza como un abandono que comportaba la extinción del amor maternal y comparaba al niño confiado a una nodriza con el *expositus*: el infante torna su amor y su afecto hacia la que lo alimenta. Esta opinión habría sido expresada en ocasión de la visita del filósofo a un hombre de alto linaje, cuya joven esposa acababa de dar a luz; tenía también por finalidad subrayar de paso como una evidencia, que la exposición no significa automáticamente condena a muerte del niño y que el recién nacido expuesto es corrientemente recogido y criado por otros. Lejos de ser el reflejo de la *communis opinio*, esta confusión es de hecho la conclusión de un discurso moralizador vinculado a la mutación sentimental de los dos primeros siglos de nuestra era, sobre los que atestiguan tanto el estoico Musonius Rufus como Plutarco. Diez siglos más tarde, un comentarista bizantino de Homero, Eustacio, asimila, aún más bruscamente, la entrega a una nodriza con el abandono del niño; glosando un pasaje de la *Odisea* donde Telémaco designa a Penélope como “la que me dio a luz y me nutrió”, observa: “*Hay en efecto madres que dan a luz y no alimentan (al hijo) sino que lo abandonan, por así decir, a las nodrizas.*” (Beaucamp, 1982, p. 555). Pero esta práctica severamente condenada por algunos, es, en el mundo romano, a la vez corriente y multiforme, y revela un amplio abanico de situaciones. Debe pues ser estudiada como tal.

En el mundo romano antiguo, incluso si los beneficios del amamantamiento materno son por lo común reconocidos por los médicos, no es costumbre que una dama de calidad amamante a su hijo. Toda excepción despierta interés. Si la personalidad de Catón el Viejo ha proporcionado un venero de *exempla*, hay uno que no podía dejar indiferente a su biógrafo, Plutarco (*Cato Maior*, 20): como buen padre, Catón asistía al baño y al cambio de pañales de su hijo que aparentemente practicaba su esposa en lugar de delegarlo a sus servidoras; esta esposa ha sido también ofrecida como modelo, y por una cualidad específicamente femenina - y amada por Plutarco, defensor del amamantamiento materno-, ella habría amamantado a los hijos de sus esclavas al mismo tiempo que a su propio hijo, para que sus hermanos de leche aprendan a amar a su joven patrón. Por lo común, en las grandes familias, los hermanos de leche no habían probado el seno de la dueña de casa, sino al contrario el de una esclava o una liberta, a saber el de una mujer libre de condición humilde. Para una mujer de buen nivel social, la elección de amamantar a sus hijos podía parecer virtuosa. Prueba de ello, un elogio funerario en verso proveniente de Cherchel (*L'Année épigraphique* (AE), 1955, 1793): Rubria Festa, que pertenecía a la elite provincial, ha muerto a la edad de treinta y seis años, tres días después de haber dado a luz por décima vez: “*Cinco niños dejó ella sanos y salvos que personalmente nutrió su*

madre con su propia leche".

"*Más ricas son, más les repugna amamantar*": Ambrosio (*Hexaemeron*, 5, 18), el obispo de Milán, no será el último en reprochar a las madres por no nutrir a sus hijos. Los "intelectuales" del primer y del segundo siglo habían ya valorizado el amamantamiento materno; amigo y discípulo de Plutarco, Favorino sostenía incluso que al mamar de su nodriza el bebé se impregnaba de los defectos de ésta (Plutarco, *Del amor a la prole*, 3; *Consolación para su mujer*, 5; Pseudo Plutarco, *De la educación de los niños*, 5; Tácito, *Diálogo de los oradores*, 2, 39; *Germania*, 20,2; Aulo Gelio, *Noches áticas*, 12,1). Sin embargo el prejuicio contra el amamantamiento materno juzgado degradante para una mujer que podía darse una sustituta, parece haber estado muy extendido. En el Egipto del fin del tercer siglo, el padre o la madre de una joven que ha dado a luz manifiesta su oposición a la pretensión de su yerno de verla amamantar (Manca Masciadri- Montevicchi, 1984, p. 198-199): "*He sabido, le escribe, que tú la obligas a amamantar; si ella quiere, el bebé tendrá una nodriza*". Una indagación sobre los textos griegos hagiográficos o profanos, entre el final del siglo tercero y el quince, muestra siempre sobre este tema una oposición social: incluso si se esboza una corriente favorable al amamantamiento materno, recurrir a una nodriza es natural en las clases superiores. Uno se inquieta sobre todo, como ya Favorino, por el abandono de la formación del niño a personas indignas de él (Beaucamp, 1982, p. 556).

De Soranos (2,7-13, CUF) a Galieno (*De sanitate tuenda*, 2 7-10) y a Oribasio (*Collection médicale, Livres incertains*, 12- 20, y *Synopsis*, 5, 2-5), los médicos que, por cierto, transmiten la misma herencia intelectual, dan consejos muy precisos sobre el amamantamiento, pero también para la elección de una buena nodriza, enumerando todas las cualidades requeridas a ésta. Aconsejan incluso, a quienes tienen los medios, tener muchas. Estas autoridades médicas coinciden: si el amamantamiento materno es preferible, no siempre es posible. Soranos incluso proporciona un argumento a las madres que lo rechazan, sosteniendo que la leche materna era nociva hasta el tercer día (CUF) después del nacimiento. No es el único error médico comprobado, pero éste tenía consecuencias nefastas para el niño: convencido de que el calostro – la primera leche de la madre – era nociva, (mientras que la dietética moderna valoriza de modo contrario el valor nutritivo de esta leche, rica en grasas y en anticuerpos) y de que el cuerpo del niño permanecía lleno de alimento a digerir, los médicos recomendaban para los recién nacidos una dieta de dos días (Soranos) e incluso hasta el cuarto (Oribasio). En la adaptación abreviada en latín por Muscio (o Mustio) del tratado de Soranos para uso de las comadronas, donde la nodriza es designada con la palabra infantil *mamma*, el consejo de recurrir a una nodriza está claramente dado (1, 88; p. 31, ed. Rose). Entre las imágenes de nodrizas, señalemos las de *Seuerina nutrix*, representada en dos actitudes familiares a los costados del monumento funerario que ella ha levantado a su amamantado: a un lado dando el seno al bebé, sentada en un

sillón con alto respaldo de cestería, al otro tiernamente inclinada sobre el niño en pañales y encapuchado en su cuna (B. y H. Galsterer, 1975, n° 331, pl. 73).

Solamente la "*memoria de las arenas*" (Lewis, 1988) nos ha conservado contratos en el suelo egipcio, y en griego (Manca Masciadri - Montevecchi, 1984). El tiempo de locación de la nodriza, que varía entre seis meses y tres años, es a menudo de dos años. La nodriza nutre al niño en su casa: pero en la mayoría de los contratos donde la condición del niño puede ser identificada, el niño es un pequeño esclavo; en la mitad de estos se trataría de un niño encontrado que, quien lo ha recogido, hace criar como su esclavo. La abstinencia sexual – recomendada también por los médicos – es a veces impuesta a la nodriza en el contrato. La nodriza se compromete incluso a veces a dar "su propia leche" para evitar el fraude del recurso a otro seno materno o a leche animal. El contrato puede prever un período de alimentación exclusiva en el seno, seguido de un período de destete, donde se introducen alimentos semi - líquidos o sólidos, y donde se los hace beber al niño con la ayuda de una tetina artificial. A menudo rotulados en los museos como "biberones", los vasos de ofrenda que han contenido leche depositados en las tumbas de los niños no deben ser confundidos con los verdaderos biberones, funcionales, especialmente de vidrio, que D. Gourevitch (1991) estima raros, porque la alimentación enteramente artificial no está atestiguada por los textos, y también porque "*el biberón que se turna con el seno en el destete puede ser reemplazado muy rápidamente por una cuchara o por una copa ordinaria*". Los servicios de la nodriza, en efecto, no deben ser disociados del conjunto de las prácticas nutricionales a las cuales está sometida la criatura, especialmente un régimen alimentario deficiente, que subalimenta al bebé en el momento del destete, haciéndole ingerir alimentos de muy débil valor nutritivo (Garnsey, 1991, p. 62-64).

A estos servicios se relaciona también el uso, recomendado por los médicos, no solamente de modelar el cuerpo del recién nacido y del lactante por medio de fajas – una práctica tradicional confirmada por numerosas representaciones de niños fajados y encapuchados sobre las estelas funerarias y exvotos de los que la Galia es particularmente rica (Coulon, 1994) -, sino incluso el de modificar la forma de su cuerpo, y, en particular, de su cráneo para darle mejor apariencia. Lejos de ser peculiares a la sociedad romana, estos remodelamientos corporales tienen una larga historia que se continuó hasta el comienzo del siglo XX, especialmente por la aplicación de una cinta o de un casquete.

Incluso si el nombre de la columna lactaria del *forum holitorium* conservaba, como lo creo verosímil, el recuerdo de una época donde el mercado de legumbres incluía también un mercado de nodrizas, en las grandes familias en todo caso, uno raramente "alquila" una nodriza, se la elige entre las esclavas o las libertas de la casa, a menos que los parientes de la parturienta no le procuren una proveniente de su propia *familia*. El recurso sistemático a una nodriza encuentra

así su explicación natural, o su marco normal, en la abundancia de personal doméstico, servil en el caso de Roma. La mayor parte de las nodrizas cuyo epitafio nos ha llegado lleva un gentilicio; las que eran esclavas en la época de su actividad nutricia han sido liberadas. La denominación de la nodrizas testimonia en este caso la de su *familia* de origen. Las que llevan el mismo gentilicio que su amamantado han sido liberadas por el padre o por el niño mismo una vez adulto. Pero la nodriza puede ser proporcionada también por la familia de la madre o de la abuela, paterna o materna.

Los trabajos sobre la actuación de las nodrizas de los pequeños ciudadanos en la época moderna ocupan un lugar importante en la historiografía, pero conciernen sobre todo al envío de niños al campo, a lo de una nodriza asalariada y al aumento de la mortalidad infantil que de ello resultaba. Los historiadores del mundo romano no lo ignoran, pero responden de modo contradictorio según la documentación que ponen en juego (Veyne, 1985, p. 28; Dixon, 1988, p. 125; Bradley, 1991, p. 219; Boswell, 1993, p. 97). Las diferentes opiniones no se excluyen necesariamente si uno tiene en cuenta la dimensión social: lo ricos poseen tierras y esclavos en el campo. Es, pues, más que necesario proceder a una clasificación de esta documentación.

El alejamiento afectivo del amamantado confiado a una nodriza, que evocaba Favorino, ¿implicaba también un alejamiento geográfico? Puede ser, pero no necesariamente. El padre pertenecía en este caso al medio senatorial más distinguido, el niño de pecho no ha ciertamente salido de la familia, haya sido amamantado en la *domus* romana o en una estancia de la campiña.

Algunos fragmentos de juristas clásicos conservados en el *Digesto* informan del envío "para nutrición a la casa de campo (*missus in villam nutriendus*)" del niño nacido de una esclava perteneciente a una familia urbana (Paul, *Digesto*, 32, 99, 3; Marciano, *Digesto*, 59, 16, 210). Esta transferencia no cambia el estatus del bebé, nacido esclavo en la casa - a quienes los romanos llamaban *verna*-. Pero el propósito de estos juristas es establecer, en la perspectiva de reglamentos sucesorios, si los esclavos así transferidos pertenecían a la *familia* rural o a la *familia* urbana. Lo resuelven a favor de la *familia* urbana, a donde el niño, si sobrevivía, iba supuestamente a retornar. Nada dice que la madre haya acompañado al niño; si bien esto es posible, el contexto más bien deja entender lo contrario. Y se puede suponer que la esclava separada de su recién nacido habrá amamantado en el campo a otro niño, nacido o no de sus patrones.

Una *Controversia* (4, 6) de Séneca el Padre trata del envío a la campiña del primer hijo que acaba de nacer luego de la muerte de su madre en el alumbramiento, después del hijo nacido del segundo matrimonio del padre, y de la imposibilidad para la segunda esposa de reconocer al hijo propio cuando los dos niños vuelven juntos a la casa. En esta historia inventada el envío al campo para amamantamiento es utilizado para discutir la capacidad de la madre para

“identificar” a su propio hijo.

Una constitución imperial que pasó inadvertida para la mayor parte de los historiadores de la primera infancia ha sido curiosamente vinculada (por Rus-si, 1986) al abandono de niños, mientras que habla precisamente del envío al campo para amamantamiento. Únicamente mencionada en el título 31 del libro 9 del *Código* teodosiano *Ne pastoribus dentur filii nutriendi* (“prohibido poner sus hijos en crianza entre los pastores”), esta constitución ha sido promulgada en Ravena el 21 de enero del 409 por los emperadores Honorio y Teodosio II, y enviada a Caeciliano, prefecto del pretorio de Occidente para Italia e Iliria: “Disposición siguiente: que ni un *curialis*, ni un *plebeius*, ni un *possessor*, ponga sus niños a criar (*filios suos nutriendos*) entre los pastores. Sin embargo, no prohibimos ponerlos a criar entre otros campesinos (*aliis rusticanis*), como es habitual hacerlo (*ut fieri solet*). Quien haya dado niños en crianza a los pastores después de la promulgación de esta ley será condenado por complicidad con los bandidos”. El texto refleja un aspecto de la relación ciudad/campo, y se refiere a una práctica corriente, de la que se desea excluir a una categoría social precisa. Las tres categorías – que corresponden en la época a grupos bien definidos – de “dadores” de niños potenciales son mayoritariamente ciudadanos. Los “tomadores” son rurales, divididos en dos categorías: los pastores (no sedentarios, más que bandidos) y los otros *rusticani* (sedentarios). No se trata de abandono. El verbo *nutrire* se aplica tanto al amamantamiento del bebé como a la alimentación de todo niño; pero no sería adecuado para la ubicación de un niño en proceso de aprendizaje. La evolución de la lengua ha jugado, en efecto, a favor del reemplazo progresivo del verbo *alere* por el verbo *nutrire*. El texto concierne pues aquí perfectamente a los más pequeños y a la práctica normal de su crianza en el campo. ¿Por cuánto tiempo? ¿Se supone que los niños se quedan muchos años, más allá del amamantamiento, en casa de sus padres putativos? El texto no lo precisa. Vale la pena relacionar la constitución del 409 con el célebre pasaje de *Res Rusticae* (2, 10, 8) donde Varrón no oculta su admiración por las robustas mujeres de los pastores que son a la vez madres y amamantadoras de sus niños. Su perspectiva en el contexto de la economía pastoral, y especialmente de la transhumancia, puede justificarse tanto para la Italia central y meridional como para la Iliria. Pero la asimilación a la “exposición” de la práctica social considerada en este texto parece al contrario imposible: se trata ciertamente de confiar niños, no de abandonarlos; y las categorías sociales de “dadores” no solamente están precisadas (los *curiales*, los *plebeii*, los *possessores*), sino definidas como responsables de la elección de los “tomadores”. El texto puede inscribirse en una serie de otras constituciones imperiales que atestiguan la asimilación estructural establecida por el legislador romano entre “los pastores” y “los bandidos”, del carácter recurrente de las disposiciones tomadas contra el bandidaje, y del aspecto más coyuntural de la

medida, puesto que el mismo emperador de Occidente Honorio había legislado, diez años antes, en el 399, sobre los *pastores Valeriae prouinciae vel Piceni*. La constitución imperial del 409 es el único texto que, por lo que conozco, documenta de modo explícito de la entrega a una nodriza entre campesinos o pastores. Pero la práctica que atestigua tiene pocas posibilidades de ser adecuada a la Antigüedad tardía; sólo el azar de la legislación contra el bandidismo nos la hace conocer en esa época, pero, precisamente, como habitual.

Para la Italia de la época imperial, nos es necesario distinguir rigurosamente entre las prácticas de los ciudadanos, que podían sustituir el amamantamiento materno por la nodriza campesina, y los usos aristocráticos, que podían eventualmente llevar el niño al campo (no forzosamente a la misma edad por otra parte): así Augusto, educado en una propiedad cercano a *Velitrae*, y Vespasiano, educado bajo la dirección de su abuela (que tenía, pues, su propia nodriza) en la propiedad de *Cosa* (Suetonio, *Augusto*, 6, 1; *Vespasiano*, 2, 1), y no en lo de una "nodriza" exterior a la familia.

Por su localización, ¿podrían esclarecernos sobre la amplitud de esta última práctica las inscripciones que tienen nodrizas dedicadoras o dedicadas? La desproporción de los documentos no favorece en modo alguno semejante investigación, porque las menciones de nodrizas son dos veces más numerosas en la misma Roma (donde ciertas nodrizas, habiendo servido en las familias senatoriales o en la familia imperial, han podido continuar viviendo en casa de sus antiguos niños de pecho hasta el fin de su vida) que en toda Italia (Bradley, 1986, p. 204-206, y 1991, p. 15). Y, si el lugar de inhumación de un lactante o de un niño tiene posibilidades de coincidir con aquel donde había sido amamantado o nutrido, la sepultura de una nodriza no tiene necesariamente relación con el lugar donde ella ejerció antes su actividad.

La documentación papirológica egipcia disponible de los siglos IV y VII habla en igual sentido, lo que lleva a J. Beaucamp a subrayar los contrastes sociales: recurrir a una nodriza parece excepcional entre los pobres o la gente del pueblo; pero, cuando un niño de familia pobre no es amamantado por su madre (especialmente por la muerte de ésta), es amamantado en el exterior, mientras que los más ricos emplean las nodrizas a domicilio.

La comparación tiene sus virtudes; también tiene sus límites, relacionados con las fuentes disponibles, pero igualmente con las peculiaridades del mundo romano. Éste ha practicado extensamente el anodrizamiento, pero nada en nuestra documentación nos autoriza a pensar que el fenómeno haya tomado la misma amplitud, con las mismas consecuencias demográficas catastróficas que en el París del siglo XVIII. Conocemos, por cierto, sobre todo los casos en que el niño romano confiado a cuidados de la servidumbre podía quedar en la casa de la familia – en la ciudad o en el campo – bajo la vigilancia de la madre o de una parienta cercana. La esclavitud introdujo, por otra parte, una dimen-

sión propia de la sociedad romana, ya se tratase de la utilización de esclavas como nodrizas o del anodrizamiento de esclavos niños. Pero la constitución imperial del 409 está allí para recordarnos las oposiciones sociales: una parte de la población ciudadana de la Italia practicaba quizá formas de anodrizamiento en el campo más próximas a las que conocemos en la época moderna. El recuerdo de la columna lactaria atestigua verosímelmente en este sentido. Pero las nodrizas que allí se representaban ¿venían de la ciudad o de la campiña próxima? El "mercado de legumbres" alegraría a favor de la campiña próxima, al venir las nodrizas mismas a proponer sus servicios. Pero la población de la Roma imperial, al igualar o sobrepasar la del París de Luis XV y de Luis XVI, pronto ha debido dejar insatisfechas sus necesidades cuando la práctica del anodrizamiento se ha generalizado. Careciendo, en lo que a Roma respecta, de las fuentes concernientes a este mercado muy particular que nos permitan percibir el fenómeno en su realidad concreta como en el siglo XVIII, debemos aceptar que no conocemos sino algunos aspectos, limitados y socialmente tergiversados, de esta práctica en la Antigüedad al comienzo de nuestra era.

El afecto nacido de la "alimentación"

Bajo el imperio, se va a reconocer una real importancia a la primera fase educativa constituida por la "alimentación" (llamada *anatrophè* por Plutarco, *Consolación a su mujer*, 2 y por Soranos, 2, 15). En la Antigüedad tardía se vuelve incluso, una figura alegórica que, en los mosaicos de Nea Pafos, en Chipre, está vinculada al nacimiento. Siendo imposible determinar si su nombre estaba grabado junto a la cabeza, *Anatrophè* preside, en un caso el primer baño de Dionysos, en otro el de Aquiles (J. y L. Robert, *Bulletin épigraphique*, 1977, 519; Balty, 1981; Daszewski, 1988, p. 56-68, fig. 28; p. 73-75, fig. 36). La noción dependería en latín de la *educatio* en el sentido que le reconocía Varrón (según Nonius Marcellus, p. 718, éd. Lindsay) a través de la fórmula: "*Educit obstetrix, educat nutrix, instituit paedagogus, docet magister*". Para nosotros lo importante es poner en evidencia la naturaleza y la vivencia de lazos afectivos temporarios o durables que la "nutrición" contribuye a crear, a asegurar y a legitimar, entre la *nutrix*, el *nutritor* o el *educator* y el "nutrido" por una parte, entre los niños alimentados por la misma *nutrix* o criados por la misma mujer o el mismo hombre, por otra. Para la expresión del afecto, el estudio - que deberá profundizarse - se apoya sobre el vocabulario, conocido sobre todo por epitafios, así como por textos literarios y jurídicos elegidos por su valor ejemplar.

La sociedad romana ignora la distinción entre parentesco "real" y parentesco "espiritual" que la Iglesia instituirá con el bautismo. Pero, en el campo del parentesco, al lado de la parentalidad por naturaleza y de la parentalidad civil - que incluye la adopción -, hay un gran espacio para la parentalidad afectiva. Los

dos primeros están fundados sobre la filiación: natural o adoptiva, ésta crea, entre los hermanos y hermanas relacionados, la "consanguinidad", por la sumisión al mismo poder paterno. La tercera está fundada sobre la "leche" y, más ampliamente sobre la función nutritiva. Si el parentesco de leche y de la nutrición tiene más de un paralelo en numerosas sociedades humanas, toma en la Antigüedad romana su connotación propia con la referencia a la liberación: las nodrizas tienen la mayor parte de las veces un estatus inferior. Para los juristas romanos, la nodriza, el "padre putativo", el "educador", y el "preceptor" (*nutrix, nutricius, educator, paedagogus*), el hermano de leche (*collactaneus*) y el "alimentado" (*alumnus*) participan de estos a los que es legítimo liberar con el mismo título que los padres sanguíneos (*si sanguine eum contigit*), hijo o hija, o hermano y hermana "por la naturaleza" (Ulpiano, *Digesto*, 40, 2, 11 a 13). Así, antes incluso de haber alcanzado la edad legal de veinte años, un joven amo puede liberar a su hermano de leche (Gaius, *Instituta*, I, 38-39).

Dos relatos concernientes a emperadores, uno del cuales se suicida y el otro es asesinado, desarrollan el tema de la nodriza fiel hasta la muerte: las mujeres que han amamantado a Nerón y Domiciano son también las últimas en ocuparse de sus cuerpos (Suetonio, *Nerón*, 50, 2; *Domiciano*, 17, 7). En los dos casos, ambos excepcionales, de los últimos representantes de las dinastías julio-claudiana y flaviana, la tradición ha organizado en torno de la persona del emperador difunto, abandonado por todos, y acusado de haber provocado la muerte de muchos familiares, relaciones de fidelidad excepcionales, susceptibles de proponerse como ejemplo. Pero, ¿no estamos en el límite de la leyenda?

No estando dentro de los géneros practicados en tanto que tales, el diario íntimo, el diario del jefe de familia y la autobiografía, nos falta cruelmente la percepción de los actores. Una obra que se relaciona con la autobiografía (pero destinada a que todos la lean) como la *Res Gestae* de Augusto no alcanza a la primera infancia, concierne a la vida adulta. Entre los elementos autobiográficos de los "Escritos para sí mismo" de Marco Aurelio (I, 17, 7) figura su gratitud hacia los dioses por haber tenido hijos que hoy diríamos "normales". Juliano (*Misopogon*, 20-22) evoca el recuerdo de su preceptor escita (un goda), Mardonio, al que había sido confiado a la edad de siete años y que le enseñó- entre otras cosas - a bajar los ojos en el camino a la escuela. Las *Confesiones* (1, 6, 7-8 y 1, 8, 13) de Agustín constituyen una feliz excepción: asociando lo que le ha sido contado sobre su infancia y su propia observación de los niños de pecho (de su propio hijo sin duda), Agustín describe al bebé que sonreía en su sueño y lloraba cuando tenía hambre, evoca también su aprendizaje de la lengua. La figura de la nodriza como la de los ayos atraviesa toda la literatura griega de la época imperial bajo un ángulo más personal que en la carta (6, 3) donde Plinio el Joven habla del pequeño dominio que ha ofrecido a su nodriza. Así Plotino, que enseña en Roma en los decenios 250 y 260, confesaba a sus alumnos una atracción prolongada

por el seno de su nodriza hasta una edad inusual –siete años– (Porfirio, *Vida de Plotino*, 3). Nada se sabe de los padres de Plotino quien no ha transmitido, a través de esta anécdota, sino el recuerdo de una nodriza (*trophos*). Otro intelectual helenófono que vivía un siglo antes, Aelius Arístides, en sus *Discursos sagrados* (en particular, I, 27; 45; II, 44; III, 3; IV, 41; 54; V, 19; 22-25), que tienen algo a la vez de diario de sus sueños y de autobiografía, menciona muchas veces además de su madre, a los miembros de su “familia afectiva”, los ayos que lo han criado, a los que da el nombre de *tropheus*, su nodriza (*trophos*), su hermana de leche (*syntrophos*) y los hijos de ésta (que llama sus *trophimoi*). Todo ocurre como si el afecto agradecido a personas que han cumplido papeles precisos y codificados en relación al sujeto justificara, para éste, el ignorar o fingir ignorar las desigualdades del sistema.

Plenamente reconocida al lado de la actividad paterna, pero ejercida de ordinario por inferiores, especialmente en las familias que las inscripciones nos hacen conocer, esclavos o libertos, la función de la crianza, ha desarrollado en latín un vocabulario de relaciones de las que unas son de carácter “profesional” como las de la *nutrix* para las mujeres, de *nutritor*, *nutricius* y *educator* para los hombres, otras de carácter “afectivo” como *mamma* – y su diminutivo *mammula* – para las mujeres y *tata* – y su diminutivo *tatula* – para los hombres.

La misma palabra *nutrix* designa nuestra “nodriza” y nuestra “niñera”, para la cual los letrados conocen la denominación de “nodriza seca”. Es raro que en un epitafio sea precisada la mención *assa nutrix* o *nutrix lactaria*. Si la función “nodricial” en sentido amplio puede ser ejercida también por hombres (Bradley, 1991, p. 37-75), el caso más original es el de *nutritor lactaneus* que debe participar de esta responsabilidad con su esposa (*CIL*, VI, 1424; 21334).

Desde hace mucho tiempo, los lingüistas se han interesado en la reduplicación de sílabas supuestamente características del lenguaje infantil, especialmente para las designaciones familiares de padres y ayos. Pero quizá el estudio, desde entonces clásico, de Jack Goody “On nannas and nannies” que ha impulsado a los investigadores de la Antigüedad de lengua inglesa a aceptar el desafío (Nielsen, 1989; Bradley, 1991, p. 76-102). ¿Llamaban los niños romanos *mamma* a su madre y a su padre *tata*? Los gramáticos latinos, interesados en el habla de los niños pequeños, nos inclinan a creerlo (Varrón, según Nonius Marcellus, p.113, éd. Lindsay).

A decir verdad, estos términos, atestiguados sobre todo en los epitafios, se refieren en este caso a personas que no son, de ordinario, la madre o el padre del niño o del adolescente, sino una nodriza o un padre adoptivo. *Nutrix et mammula*: por este doblete, revelador quizás de la manera con que se dirigía a su nodriza, la designa un senador en la inscripción funeraria que le hizo grabar. Para Ampliata, muerta a los cuatro años, su esclavita querida (*uerna carissima*), Pedania Primigenia ha redactado un epitafio conmovedor donde hace decir a la cria-

tura que era, según el derecho, su patrona: "No llores, mamá". Atilia Pomptilla y su esposo, personas de alto rango, son recordados como *parentes sancti* por los libertos de Pomptilla que designan a sus padres adoptivos difuntos como *mamma optima* y *tata* (CIL, 16450; 11592; X, 7564). Pero el uso de *mamma* y *tata* en los epitafios caracteriza más bien a las clases inferiores, al ámbito de los esclavos y los libertos.

Cuando *mamma* se encuentra en una inscripción asociada con *alumnus* o *alumna*, es claro que no se trata de una relación madre / hijo, sino de una relación alimenticia. Un mismo término *alumnus*, a ("nutrido, a"), derivado de *alere*, designa en latín al amamantado frente a su nodriza y al niño de pecho criado por otras personas que sus padres. Es más frecuente que su sinónimo *nutritus*, derivado de *nutrire*, atestiguado especialmente por algunas inscripciones de Italia centro meridional. ¿Hay por lo tanto que identificar los *alumni* o los raros *nutriti* con los *expositi* –una palabra que no aparece jamás, con seguridad, en las inscripciones? Y que, contrariamente a Esposito en la Italia moderna, no se ha convertido en un antropónimo. Las dos definiciones no se superponen. Los *alumni*, o *nutriti*, destinatarios de inscripciones funerarias jamás son presentados como "niños encontrados", incluso si alguno de ellos podía serlo. Otros, en todo caso, no lo son explícitamente: un pequeño *nutritus* y *uernac(u)lus* o un *alumnus* llamado Oecogenes han evidentemente "nacido en la casa" (CIL, IX, 495 y 1805).

Cuando no concierne al niño de pecho o a su nodriza, el término *alumnus*, a denota una relación casi familiar entre una persona y aquél o aquélla que lo ha criado, y que, de ordinario – hemos encontrado una excepción probable con el senador de época severiana -, no es pariente de sangre (Rawson, 1986; Nielsen, 1987). La relación se perpetúa a lo largo de toda la existencia: los epitafios de *alumni* dedicados por un padre nutricio o una madre nutricia conciernen tanto a adolescentes y a adultos muy jóvenes como a niños; el niño de crianza puede ser llorado como un verdadero hijo –o con él – y beneficiarse también con un bello monumento funerario.

La palabra *alumnus* tiene, pues, una fuerte connotación afectiva. Pero, si puede disimular lo que llamaríamos un hijo "natural" o, incluso, otro caso de ilegitimidad típicamente romano, designar al niño nacido de una unión no reconocida por el derecho no tiene, ordinariamente, el sentido jurídico de *filius adoptivus*. Implica, a menudo, por el contrario, un estatus inferior; los gestos de salutación considerados en el siglo V por Salviano (*Cartas*, 4, 9) reflejan la desigualdad del estatus de las mujeres de toda la casa: se supone que la *ancilla* (una esclava) besa los pies de los patronos, la *alumna* ("alimentada" en la casa) sus manos, la *filia* (hija de la casa) les da un beso en la boca. Los *alumni* podían constituir en toda la casa un grupo de familiares: un pasaje sugestivo de Apuleyo (*Metamorfosis*, 7, 13, 1) les da un lugar, después de los padres y los aliados, entre los clientes y los servidores.

Alumnus queda, pues, como un término ambiguo: puede designar tanto un miembro privilegiado del personal doméstico, o un hijo de elección. A diferencia del latín, el griego juega sobre dos términos, *threptos* y *trophimos*, derivados de *trephein*, el primero de los cuales sugiere la mayoría de las veces un estado servil – así una inscripción bilingüe de Brindisi (AE, 1969/1970, 128) designa a un joven esclavo Olimpas, originario del Ponto, como *threptos* y *alumnus* de Tiberius) Coelius Pius - mientras que el otro puede referirse a niños de pecho que, como los *trophimoi* de Herodes Atticus (Philostrato, *Vidas de Sofistas*, 2, 1, 10; *Inscriptiones Graecae*, II², 3969: Polydeukion es “caballero romano”), no son todos de estatus inferior.

En el vocabulario del parentesco, la palabra *alumnus* está estrechamente ligada a las funciones de alimentación y de educación. Permite pues deslizamientos metafóricos: hacia la mitad del siglo II d.C. –en África al menos- se ha deslizado así al vocabulario político de la ciudad; algunas ciudades africanas han comenzado entonces a honrar a sus notables más eminentes, y especialmente a los jefes de la ciudad, con el epíteto de *alumnus* (o *alumna*) a fin de subrayar el vínculo privilegiado y el afecto recíproco que une la ciudad a sus protectores potenciales, cuyo crecimiento tuvo la suerte de ver. No es casual que el único término griego atestiguado correlativo de esta fórmula es *trophimos* (Corbier, 1989/1990 y 1992).

Los hermanos de leche son designados, a su vez, por un nombre que les es propio, el de *collactaneus*, a o *collacteus*, a que se encuentra sobre todo en los epitafios. El del pequeño Communio constituye a este título un documento que concierne tanto a la historia de los humildes como a la de las élites (CIL, VI, 16057): *Communio uerna / Antoniae Augustae / u(ixit) a(nnos) II me(n)ses) X / collacteus Drusi / Blandii filii*. Recuerda a un pequeño esclavo nacido en la casa de Antonia –sobrina de Augusto - que ha vivido dos años y diez meses, y cuya madre lo ha amamantado con Druso, hijo de Blandus. La madre del pequeño Druso es Julia, nieta de Tiberio, vuelta a casar en el 33 con el consular Lucius Rubellius Blandus. Abuela materna de Julia, Antonia ha recibido del nuevo emperador Calígula, su nieto, el sobrenombre de Augusta poco antes de su muerte en el 37. El pequeño Communio difunto estaba pues ligado a la familia imperial. Su hermandad de leche con el pequeño Druso no modificaba su estatus servil, pero le valió un epitafio.

En total, sin embargo, los ejemplos de relaciones horizontales entre “nutridos” por el mismo seno o la misma mano son netamente menos numerosos y menos explícitos sobre los sentimientos que los ligan, que aquellos de relaciones verticales entre las nodrizas y el nutrido. Los epitafios, ciertamente, de ningún modo son más elocuentes sobre la hermandad y el amor fraterno; el difunto es recordado por quienes tienen el deber de hacerlo; junto con la relación conyugal, es la *pietas* recíproca de padres e hijos la mejor representada. Esta *pietas* (afecto

teñido de reverencia) que es el deber de los *fili* parece menos esperada de los *alumni*, si se cree en los resultados de los estudios realizados por Hanne Sigismund Nielsen sobre los epítetos elegidos por los redactores de epitafios: mientras que los niños son mayoritariamente calificados de *piissimi* o *pietissimi* (por referencia a su actitud hacia sus padres), los nutridos serían llamados más bien *carissimi* (por referencia al afecto que les tiene el que los alimentó). Pero, para los niños muertos muy pequeños, se trate de *fili* o de *alumni*, *dulcissimi* es el calificativo más apropiado.

*

El estudio de la primera niñez presenta, para el mundo romano antiguo, problemas de método particulares. Por otra parte, los documentos en nuestro poder son el reflejo de un mundo atravesado por numerosos contrastes étnicos, estatutarios y sociales. Los resultados logrados, al menos provisoriamente, se refieren a puntos particulares, pero también a una perspectiva sobre el conjunto de esta sociedad.

Un cierto número de ideas recibidas, o al contrario, recientemente afirmadas o reafirmadas, no resisten el análisis semántico o iconográfico: *tollere liberos* no es, sin duda, el gesto paternal que se creía y, si el mundo romano conocía la discriminaciones fundadas sobre el género, no es allí donde hay que buscarlas; la columna *lactaria* del *forum holitorium* muy probablemente no era un lugar de abandono; lo mismo que el *alumnus*, el *nutritus* no necesariamente es un “niño encontrado”, es decir, un *expositus*; la frecuencia de coprónimos en el Egipto romano no atestigua necesariamente una práctica de la exposición más extendida en los medios helenizados de Egipto que en otras partes, etc.

Acerca del recurso a la nodriza como respecto de la exposición de niños, muchos estudios nos invitan a elevar la reflexión y a evitar una aproximación en términos de sentimientos (así Garnsey, 1991). El rechazo del niño por medio de la exposición ocurre antes que el niño sea considerado como poseedor de un estatuto plenamente humano y haya sido integrado en la familia: no se podría insistir demasiado sobre esta fase intermediaria tan ajena a nuestras propias representaciones. No hay, en estas condiciones, contradicción en sostener la tesis, paradójica a primera vista, según la cual, al contrario, es la extrema importancia acordada por los Romanos a los niños pequeños lo que explicaría, por una parte las remodelaciones, nefastas a nuestros ojos, y por otra el acudir a “profesionales” para ocuparse de ellos. Los médicos mismos insisten sobre el recurso a una nodriza aún joven, pero experimentada: debe haber ya criado numerosos niños. El testimonio de un canonista bizantino del siglo XII - Balsamon - a propósito de un canon sobre los homicidios involuntarios y las diferentes penas que pueden acarrear, podría apoyar tal interpretación: “Una mujer rica ha sido duramente castigada porque había amamantado por sí misma al re-

cién nacido y no por nodrizas”, y le había causado la muerte a consecuencia de su “inexperiencia” y negligencia (Beaucamp, 1982, p. 555).

Si bien los historiadores del mundo romano se muestran por lo común cuidadosos en mostrar la originalidad de la sociedad que estudian, algunos están aún tentados por comparar ese mundo con el que hoy conocen sin considerar los grandes cambios que este último ha conocido hace poco, especialmente en la definición de los respectivos roles parentales. Así, la cuestión de los papeles, de su ejercicio, de su delegación, que aprecia Esther Goody, merece ciertamente colocarse en el primer plano de todo estudio sobre la primera niñez. Se comprueba el papel fuerte del padre en el momento del nacimiento de sus hijos - al cual no asiste - y de los hijos de los esclavos: es en él donde recae la decisión de “criar” y “nutrir” al recién nacido. La práctica de la delegación a otros de la responsabilidad de la primera infancia es común. El amamantamiento, el destete, los primeros pasos, el aprendizaje de la lengua - los dos o tres primeros años, tan importantes para los sentimientos - están confiados a las nodrizas y a los esposos de las nodrizas o ayos, pero, en las familias más acomodadas, bajo el contralor de la madre o de una parienta próxima. Los padres también se hacen representar en el ejercicio de las funciones principales: sobre el sarcófago del pequeño (M)arcus Cornelius Staius, ya mencionado, no hay duda de que es la madre la que amamanta bajo la mirada enternecida del padre, nuevo Catón, y es el padre el que pasea al bebé en sus brazos; luego, cuando los años, simbolizados por el paso del cochecito del niño, han pasado, todavía es el padre que se supone juega esta vez el papel de maestro - el muchachito recita ante él -, como Catón que había enseñado a leer a su hijo.

Pero vale la pena insistir sobre la diferencia de los papeles masculino y femenino. Cuando el infanticidio o la exposición son atribuidos a las mujeres, es siempre en situaciones dramáticas: así, en el décimo quinto discurso de Dion de Prusia (15, 8), son considerados el aborto o infanticidio por parte de madres esclavas que no quieren agregar al peso de la esclavitud el de la maternidad; los juristas nos informan el caso de la madre divorciada encinta que ha expuesto al recién nacido en lugar de enviárselo a su padre, al que legalmente pertenecía. Pero, en el mundo de la ficción como en el de la narración histórica, frente a la hipótesis del abandono, los papeles paternos y maternos se invierten, y son de buena gana opuestos por los autores (masculinos): la historia de abandono contada por Apuleyo en las *Metamorfosis* así como la biografía del gramático Meliso debida a Suetonio presentan un conflicto entre la voluntad del padre y la de la madre. Aún reconociendo el lazo afectivo que la “alimentación” puede crear también en los hombres, los juristas romanos estiman igualmente que las mujeres tienen una vocación particular para liberar a los niños esclavos que han criado (Marciano, *Digesto*, 40, 2, 14). En Roma como en otras partes, por lo menos en las representaciones, el amor de los niños pequeños parece depender más espe-

cíficamente de la esfera femenina.

La exposición nos remite por su lado a principios jurídicos – la libertad, permitida al padre o a los dos padres, de no criar al niño – y a una jerarquía de estatus sociales incluyendo la esclavitud que la sociedad romana comparte con otras sociedades antiguas, pero que la distinguen fuertemente de la sociedad europea, tal como ella se ha definido poco a poco bajo la influencia del cristianismo en el curso del último milenio. Su encuadre institucional es, pues, radicalmente diferente del abandono en el sentido que lo entendemos hoy: éste implica una renuncia voluntaria de parte del o de los padres al ejercicio de derechos y responsabilidades que les estaban impuestas con el nacimiento del niño, en nombre de su derecho imprescriptible a vivir. Sin embargo, la práctica de la exposición coincide en más de un punto con la del abandono en la época moderna y/o contemporánea: así su uso como instrumento de regulación del número de niños que la familia estima poder criar, o del rechazo de los hijos ilegítimos; así, finalmente, la puerta abierta para el arrepentimiento y, en consecuencia la posibilidad ofrecida a los padres de retomar más tarde al niño que habían elegido no criar, y de otorgarle su estatuto de libertad, sin otro inconveniente que indemnizar a los padres nutricios – que son siempre particulares y nunca una institución *ad hoc* – por los gastos que han realizado.

El ejemplo de Roma nos invita así a reflexionar sobre la distinción, la oposición o la compatibilidad entre la alteridad radical que crean diferencias jurídicas fundamentales con sociedades más próximas a nosotros, y, al contrario, similitudes aparentes o reales entre prácticas como el abandono o la entrega a una nodriza, y modalidades para la expresión del afecto. La comprobación de estas semejanzas nos invita a la mayor prudencia: en nada implican una suerte de permanencia de la naturaleza humana, sino expresan más bien el hecho que, sobre este punto como sobre tantos otros, los romanos han buscado en la misma dirección y elaborado soluciones en apariencia mucho menos cercanas. Ellas nos recuerdan también que, lejos de ser fijas y generales, estas prácticas han variado según los medios sociales y evolucionado en el tiempo. En numerosos dominios – el derecho, la economía, la cultura, la organización del Estado – las pistas que los romanos habían trazado han podido abandonarse u olvidarse, antes de ser de nuevo redescubiertas y reexploradas por nuestra civilización, pero en un contexto completamente distinto. Entre comparar y distinguir, inútil elegir: los dos procedimientos, lejos de oponerse, son de hecho complementarios. Pero necesitamos distinguir cada vez lo que debe ser comparable de lo que puede serlo. La sociedad romana nos es a la vez ajena y familiar.

Mireille Corbier

CNRS, L'Année épigraphique. Francia

Traducción de María Delia Buisel y Víctor A. Sequeiros

BIBLIOGRAFIA SELECTA:

- Adoption et fosterage*, CORBIER (M.) (éd.), Paris, De Boccard, en prensa.
- AMEDICK (R.), *Die Sarkophage mit Darstellungen aus dem Menschenlebeni, Vita Privata*, Berlin, Mann, 1991 (*Die Antiken Sarkophagreliefs*, ANDREAE (B.), KOCH (C.) (éds), Bd 1, Teil 4).
- ARIÈS (P.), *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Plon, 1960 ; nouv. éd., Paris, Le Seuil, 1973.
- BALTY (J.-C.), *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae.*, I, 1, 1981, p. 759, et I, 2, p. 613, Anatrophè.
- BARATTE (F.), METZGER (C.), *Musée du Louvre. Catalogue des sarcophages en pierre d'époques romaine et paléochrétienne*, Paris, Réunion des Musées Nationaux, 1985.
- BEAUCAMP (J.), «L'allaitement: mère ou nourrice?», *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress. Akten II. 2, Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 32, 2, 1982, pp. 549-558.
- BELL (H. I.), «Antinopolis: A Hadrianic Foundation in Egypt», *Journal of Roman Studies*, 30, 1940, pp. 133-147.
- BELMONT (N.), «Levana ou comment "élever" les enfants», *Annales ESC*, 1973, n°1, pp. 77-89.
- BOSWELL (J.), *Au bon coeur des inconnus. Les enfants abandonnés de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1993.
- BRADLEY (K. R.),
- «Wet-Nursing at Rome: A Study in Social Relations», dans *The Family in Ancient Rome...*, 1986, pp. 201-229.
- *Discovering the Roman Family. Studies in Roman Social History*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- «The Nurse and the Child at Rome. Duty, Affect and Socialisation », dans *Thamyris*, 1, 2, 1994, pp. 137-156.
- CAPOGROSSI COLOGNESI (L.), «Tollere liberos», *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome, Antiquité*, 102, 1, 1990, pp. 107-127.
- CORBIER (M.),
- «Usages publics du vocabulaire de la parenté: patronus et alumnus de la cité dans l'Afrique romaine», dans *L'Africa romana VII. Sassari, 15-17 dicembre 1989*, MASTINO (A.) (éd.), Sassari, Gallizzi, 1990, pp. 815-854.
- «Construire sa parenté à Rome», *Revue historique*, 575, juillet-septembre 1990, pp. 3-36.
- «Divorce and Adoption as Roman Familial Strategies (Le divorce et l'adoption "en plus")», dans *Marriage, Divorce and Children...*, 1991, pp. 47-78.
- «Alumnus ou alumna de la cité: un hommage des cités d'Afrique à leurs notables et bienfaiteurs», *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1992, pp. 323-326.
- COULON (G.), *L'enfant en Gaule romaine*, Paris, Errance, 1994.
- DAGRON (G.), «Nés dans la pourpre», *Travaux et Mémoires*, 12, 1994, pp. 105-142.
- DASZEWSKI (W. A.), dans DASZEWSKI (W. A.), MICHAELIDES (D.), *Mosaic Floors in Cyprus*, Ravenne, 1988 (Biblioteca di «Felix Ravenna», 3), pp. 13-77.
- DE JONG (M.), *In Samuel's Image. Child Oblation in the Early Medieval West*, Leyde-New York-Cologne, Brill, 1996.
- DIXON (S.),
The Roman Mother, Londres-Sydney, Croom Helm, 1988.
- «The Circulation of Children in Roman Society», dans *Adoption et fosterage*, sous presse.
- D'ORS (A.), *Epigrafía jurídica de la España romana*, Madrid, Publicaciones del Instituto nacional de estudios jurídicos, 1953.
- EUSTATHE, *Eustathii Commentarii ad Homeri Odysseam*, STALLBAUM (G.) (éd.), I, Leipzig, 1825 (Hildesheim, 1960), p. 88.
- The Family in Ancient Rome. New Perspectives*, RAWSON (B.) (éd.), Londres-Sydney, Croom Helm, 1986.
- The Family in Italy from Antiquity to the Present*, KERTZER (D.), SALLER (R.) (éds), New Haven-Londres, Yale University Press, 1991.

- GALIEN, *De sanitate tuenda*, livre I, chap. 7-10, KÜHN (K. G.) (éd.), t. 6, Leipzig, 1823, pp. 31-54.
- GALSTERER (B. et H.), *Die römischen Steininschriften aus Köln*, Cologne (Wissenschaftliche Kataloge des Römisch-Germanischen Museums Köln, II), Greven & Bechtold, 1975.
- GARDNER (J.), *Family and Familia in Roman Law and life*, Oxford-New-York, Clarendon Press, 1998.
- GARNSEY (P.), «Child Rearing in Ancient Italy», dans *The Family in Italy...*, 1991, pp. 48-65 (*Cities, Peasants and Food in Classical Antiquity. Essays in Social and Economic History*, Cambridge University Press, 1998, pp. 253-271).
- GERNET (L.), «Fosterage et légende», dans *Mélanges Gustave Glotz*, I, Paris, PUF, 1932, pp. 385-395 (*Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris, Sirey, 1955, pp. 19-28).
- GOODY (E.),
 - *Parenthood and Social Reproduction. Fostering and Occupational Roles in West Africa*, Londres-New York-Melbourne, Cambridge University Press, 1982.
 - «Sharing and Transferring Components of Parenthood: The West African Case», dans *Adoption et fosterage*, sous presse.
- GOODY (J.), «On Nannas and Nannies», dans *Comparative Studies in Kinship*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1969, pp. 240-252.
- GOUREVITCH (D.), «Biberons romains: formes et noms», dans *Le latin médical. La constitution d'un langage scientifique*, SABBAH (G.) (éd.), Université de Saint-Étienne, 1991, pp. 117-133.
- GUERREAU-JALABERT (A.), «*Nutritus / oblatas*: parenté et circulation d'enfants au Moyen Age», dans *Adoption et fosterage*, sous presse.
- HÄNLE (A.), ΓΝΩΡΙΣΜΑΤΑ, Tübingen, 1929.
- HARRIS (W. V.), «Child-Exposure in the Roman Empire», *Journal of Roman Studies*, 54, 1994, pp. 1-22.
- HOBSON (D.), «Naming Practices in Roman Egypt», *Bulletin of the American Society of Papyrology*, 26, 1989, pp. 157-174.
- HUNECKE (V.), «Intensité e fluttuazioni degli Abbandoni dal XV al XIX secolo», dans *Enfance abandonnée et société en Europe (XIVe -XXe siècles)*, Rome, 1991 (Coll. EFR,140), pp. 27-72.
- HUSKINSON (J.), *Roman Children Sarcophagi. Their Decoration and its Social Significance*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- Köves-ZULAUF (T.), *Römische Geburtsriten*, Munich, Beck, 1990, pp. 1-92.
- LEWIS (N.), *La mémoire des sables. La vie en Égypte sous la domination romaine*, Paris, Armand Colin, 1988.
- MANCA MASCARDI (M.), MONTEVECCHI (O.), *I contratti di baliatico*, Milan, 1984 (Corpora Papyrorum Graecarum, 1).
Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome, RAWSON (B.) (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1991.
- MARROU (H.-I.),
 - ΜΟΥΣΙΚΟΣ ANHP. *Étude sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romains*, Grenoble, 1938 (Rome, «L'Erma» di Bretschneider, 1964).
 - *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Le Seuil, 1948.
- MASSON (O.), «De κοπρεὺς à κοπρία et Saint Coprès: noms copronymes», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 112, 1996, pp. 147-150.
- Muscio (ou MUSTIO): ROSE (V.), *Sorani gynaeiorum vetus translatio latina*, Leipzig, Teubner, 1882.
- NÉRADAU (J.-P.), *Être enfant à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 1984.
- NIELSEN (H.S.),
 - «*Alumnus*: a Term of Relation Denoting Quasi-Adoption», *Classica et Mediaevalia*, 38, 1987, pp. 141-188.
 - «On the Use of the Terms of Relation "Mamma" and "Tata" in the Epitaphs of CIL VI», *Classica et Mediaevalia*, 40, 1989, pp. 191-196.
 - «Interpreting Epithets in Roman Epitaphs», dans *The Roman Family in Italy...*, 1997, pp. 169-204.
 - «Quasi-Kin, Quasi-Adoption and the Roman Family», dans *Adoption et fosterage*, en prensa.

- ORIBASE, *Collection médicale, Livres incertains*, 13-20 (avec des citations de Mnésithée, Rufus et Galien), et *Synopsis*, 5, 2-5, BUSSEMAKER (U.) et DAREMBERG (C.) (éds), Paris, t. 3, 1858, pp. 120-161, et t. 5, 1873, pp. 198-202.
- PERDRIZET (P.), «Copria», *Revue des Études anciennes*, 23, 1921, pp. 85-94.
- POMEROY (S.), «Copronyms and the Exposure of Infants in Egypt», dans *Studies in Roman Law in Memory of A. Arthur Schiller*, HARRIS (W. V.), BAGNALL (R.S.) (éds), Leyde, Brill, 1985, pp. 147-162.
- RAWSON (B.), «Children in the Roman Family», dans *The Family in Ancient Rome...*, 1986, pp. 170-200.
- The Roman Family in Italy. Status, Sentiment, Space*, RAWSON (B.), WEAVER (P.) (éds), Oxford, Clarendon Press, 1997.
- Russi (A.), «I pastori e l'esposizione degli infanti nella tarda legislazione imperiale e nei documenti epigrafici», *Mélanges d'archéologie et d'Histoire de l'École française de Rome, Antiquité*, 98, 2, 1986, pp. 855-872.
- SORANOS, *Maladies des femmes*, II, texte établi, traduit et commenté par BURGUIÈRE (P.), GouREvITCH (D.) et MALINAS (Y.), Paris, Les Belles Lettres «Collection des Universités de France» (CUF), 1990. Toutes les références sont données d'après cette édition.
- THOMAS (Y.), «A Rome, pères citoyens et cité des pères», dans *Histoire de la famille*, BURGUIÈRE (A.), KLAPISCH-ZUBER (C.), SEGALEN (M.), ZONABEND (F.) (éds), Paris, Armand Colin, 1986, pp. 195-229.
- VERSNEL (H. S.), «Destruction, Devotio and Despair in a Situation of Anomy: The Mourning for Germanicus in triple Perspective», dans *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, Rome, ed. dell'Ateneo, 1980, pp. 541-618.
- VEYNE (P.), «L'Empire romain», dans *Histoire de la vie privée*. ARIÉS (P.), DUBY (G.) (éds), I. *De l'Empire romain à l'an flui*, VEYNE (P.) (éd.), Paris, Le Seuil, 1985.
- WALLACE-HADRILL (A.), «Houses and Households: Sampling Pompeii and Herculaneum», dans *Marriage, Divorce and Children...*, 1991, pp. 191-227.

HORACIO Y LA CIUDADANÍA QUIRITARIA

ODA II, 7

O saepe mecum tempus in ultimum
deducte Brute militiae duce,
 quis te redonavit Quiritem
 dis patriis Italoque caelo,

Pompei, meorum prime sodalium,
cum quo morantem saepe diem mero
 fregi coronatus nitentes
 malobathro Syrio capillos?

Tecum Philippos et celerem fugam
sensi relictam non bene parmula,
 cum fracta virtus et minaces
 turpe solum tetigere mento.

Sed me per hostes Mercurius celer
denso paventem sustulit aere,
 te rursus in bellum resorbens
 unda fretis tulit aestuosis.

Ergo obligatam redde Jovi dapem
longaque fessum militiae latus
 depone sub lauro mea nec
 parce cadis tibi destinatis.

Oblivioso levia Massico
ciboria exple, funde capacibus
 unguenta de conchis. Quis udo
 deproperare apio coronas

curatve myrto? Quem Venus arbitrum
dicet bibendi? Non ego sanius
 bacchabor Edonis: recepto
 dulce mihi furere est amico.

Esta oda celebra el encuentro de dos camaradas de Philippos: Pompeyo y Ho-

racio. Posiblemente ambos se conocieron o se trataron antes o después del asesinato de César en Atenas, donde Horacio hacía el aprendizaje de la literatura y la filosofía griega, sin despreocuparse por eso, de la situación política de la metrópolis. Sus simpatías republicanas fueron encauzadas por Bruto (v. 2) quien lo promovió a *tribunus militum*¹ del ejército con el que intentaba recuperar el poder.

Sobre este Pompeyo pocas referencias tenemos; no es al parecer el rico Pompeyo Grospho de II, 16, sino, según el Pseudo Acron, Pompeyo Varo, al cual el fragor de las contiendas políticas y bélicas lo alejaron largos años de H., con los últimos restos de la armada republicana de Sexto Pompeyo y luego tal vez con las tropas a las órdenes de Antonio.

El encuentro acontece en Roma, al parecer después de la amnistía² del 29 a.C., motivada por la victoria de Actium; y esa relación estrecha origina un poema de bienvenida con una afectuosa apertura, entre grandilocuente y épica³; dentro de las especies líricas, esta oda se acerca al encuadre de un ἐπιβατήριον que comporta dos discursos: el de bienvenida y la respuesta cortés del recién llegado, respuesta que en este caso está ausente, porque H. con su discurso sugestivo insinúa la posible contestación de Pompeyo cubriendo las dos voces del circuito elocutivo; el centro de la oda contiene una invitación al simposio, plena de reminiscencias intertextuales alcaicas⁴.

No es la única oda⁵ que abarca bienvenida y simposio; ya I, 36 celebra el retorno de Numida después de la campaña ibérica del 24 a.C. centrándose en el vino y los amigos/as que lo aguardan; III, 14, motivada por la vuelta de Augusto de la misma campaña victoriosa sobre los cántabros combina elementos de la βασιλικά con la λυρική por las características del destinatario, pero sin un discurso directo al *Princeps*, sino al pueblo para que salga a recibirlo y luego a sus siervos para que dispongan una recepción individual como festejo con vino, coronas y una amiga: Neaera. A diferencia de II, 7, estas dos odas reflejan una situación más simple: el júbilo por dos retornos triunfales no empañados por ninguna derrota.

¹ Kiernan, V.G. *Horace. Poetics and Politics*, New York, St. Martin's Press, 1999. Aunque Bruto estaba necesitado de oficiales, H. debió ser eficiente para que se lo promoviese a ese *high rank, near the top, one of the six senior officers of each legion* (p. 25), primer escalón del *cursus honorum* militar. Cf. Sat. I, 6, 19.

² Esto permite datar la oda *a posteriori* de este acontecimiento.

³ Nisbet, R. and Hubbard, M. *A Commentary on Horace: Odes II*, Oxford Clarendon Press, 1978, p. 106-121.

⁴ Alcée. *Sappho*, Paris, Les Belles Lettres, 1960. Cf. *Fragments dont la place est incertaine*, frag. 113, p. 100; y 350 en Lobel-Page.

⁵ La confrontación con I, 36 y III, 14 está sólo aludida en H.P. Syndikus y acrecentada con II, 3 y 6 y I, 4 por N.E. Collinge (que excluye a III, 14), autor que se interesa por la comparación de carácter estructural.

Cf. Syndikus, H.P. *Die Lyrik des Horaz*, Darmstadt, Wiss. Buchg., Band I, 1990, p. 381-387.

Collinge, N.E. *The structure of Horace's Odes*, Oxford University Press, 1962, p. 128-149.

Cf. Marcial VIII, 45 donde se duplican los destinatarios y cenas de recepción: Prisco Terencio que retorna de Sicilia y Flaco, cuyo regreso de Chipre se añora prometiéndolo otro banquete.

En II, 7 la expresión inicial con una elaborada invocación denota un alto grado de afecto, que algunos estiman una exageración propia del τόπος de bienvenida, como puede verse en Catulo 9, 1-2, donde considera a Veranio el primero de sus trescientos mil amigos o, sin tratarse de este contexto, la hipérbole de Cicerón para quien Platón⁶ o Catón⁷ son únicos entre cien mil; H. con más contención numérica habla de Pompeyo como el

meorum prime sodalium (v. 5)

Veamos las palabras que tienen su peso propio:

Prime: es una referencia no sólo cronológica, sino cualitativa, indicando primacía en el afecto⁸, más que en el tiempo, lo que hace que este ἐπιβατήριον sumado a la ausencia del número tópico, se distinga del lugar común, añadiendo, como veremos después, otras marcas decisivas, cuya calidez e intimidad son fruto de una relación entrañable y probada en el sufrimiento.

Sodalium: la *sodalitia* de H. y Pompeyo recuerda la de Catulo y sus amigos νεώτεροι, pero ésta le añade la lucha compartida y comunes ideales políticos que transforman el *lepos* neotérico en *decus* augusteo, marcado con posturas públicas bastante definidas, ausentes o apenas esbozadas en los neotéricos.

Meorum: marca la posesión de esa amistad como un bien propio.

Tempus in ultimum: indica la unión de ideales y experiencias riesgosas compartidas hasta la derrota; el *ultimum tempus* es Philippos (42 / 41 a.C.) donde el primer día de combate perecieron 24000 soldados. El verso 9 reitera la mención del campo de batalla y la fuga compartida que también incluyó al hijo de Cicerón⁹.

Los v. 6-8 evocan el gozo de ese compañerismo en la culminación de juveniles fiestas vividas en común, tal vez anteriores a la batalla. ¿Qué otra cosa para el hombre antiguo más regocijante que el *convivium* demorado hasta el alba con la cabeza coronada de flores y ungida de perfumes para hablar de las grandes realidades convocantes¹⁰?

En efecto, la camaradería y la amistad forjadas en tales circunstancias juveniles y probadas en el júbilo o el dolor parecen infrangibles.

Sin embargo, la separación convirtió a H. en un civil y dejó a Pompeyo soldado reabsorbido por el torbellino de la guerra, no sabemos si autoexiliado o con orden de destierro.

Horacio perdió su circunstancial condición de *miles*, redescubrió la de poeta y la de ciudadano, y, por lo que sabemos, reconsideró con el paso y el peso de los hechos, su postura política en cuanto a las personas; no dejó de desdeñar el

⁶ Cicerón. *Ad Atticum* II, 5, 1.

⁷ Cicerón. *Brutus*, 191.

⁸ Hecho señalado por Kiessling-Heinze-Burck, p. 187 y por Nisbet-Hubbard, p. 111.

⁹ Fraenkel, E. *Horace*, Oxford Clarendon Press, 1967, p. 11.

¹⁰ Cf. *Sat.* II, 6, 72-76. En el convivio se conversa sobre la virtud, la felicidad, la amistad, la naturaleza del bien, todo lo cual nos atañe y es malo ignorarlo.

bellum civile, pero el suicidio de ambos jefes, Casio primero y Bruto poco después, no sólo lo dejó sin *duces*, sino también sin discurso; aunque no renegara de sus prístinas convicciones republicanas, sin embargo algunos comentaristas¹¹ atisban una reconsideración de las personas y de los hechos más reflexiva, con menos pasión y por lo mismo más distanciada y lúcida.

J. Moles ve de entrada lo que para Nisbet y Hubbard es un dato que recién aparecerá en el v. 11; en efecto, para este comentarista el *deducte Bruto...duce* no es un mero oxymoron con referencia neutra a una conducción militar (lejos de otros empleos de estirpe calimaquea y de aplicación literaria); *deducte* con su prefijo *de* implica *lead incompetently* (p. 60) o *lead down* (p.61); esta incapacidad estratégica de Bruto, que no afecta otras cualidades personales, pero que se pone en juego frente a una responsabilidad política, es un hecho reconocido por los historiadores y pensadores antiguos, analistas de la batalla de Philippos, como Plutarco (cf. *Brutus*), Appiano, Frontino, Casio Dion o Veleyo Paterculo, que no obstante reconocían aptitudes militares a Casio, pero no virtudes morales. De hecho este prefijo condiciona la significación de la oda y explica la actitud de H. frente a Pompeyo, además de anticipar la semántica de *fracta virtus*, no sólo aplicable a H., sino también al mismo Bruto según Moles en la pista de las referencias antiguas (p. 64-68).

Julio César no aparece en su poesía¹², pero sí entra Augusto, en quien el venusino va descubriendo al hombre que sustrae a Roma del caos, ordena, pacifica, construye y reconstruye; para Actium ya estaban decididas sus preferencias por aquel a quien en el IV libro de *Odas* saludará como el *dux bone* (IV, 5, 5 y 37) llamado por la patria y urgido a retornar como una madre requiere a su hijo lejano.

Importa señalar en la primera estrofa dos precisiones temporales: a) el último día que se vieron en el llano de la batalla y b) el primero en que después de muchos años, se reencuentran en Roma, transcurrida la prolongada milicia de Pompeyo.

La ciudadanía quiritaria

La pregunta inicial de H. encierra en su sencillez múltiples referencias no siempre agotadas por los comentaristas y en su indagación baso mi aporte,

*Quis te redonavit Quiritem
dis patriis Italoque caelo?*

¹¹ Incluso Nisbet y Hubbard, ya citados, en p. 106 señalan que *one can detect in our poem traces of Horace's resentment*, pero en referencia al v.11. También K. Quinn en *Horace: the Odes*, London, 1980, p. 110, apunta a una reconsideración horaciana de su primitiva postura; pero el análisis más penetrante de J. L. Moles concluye que la posición de H. *is indeed critical of Brutus and the Republican past* añadiendo que esa crítica *is an important part of the poem's meaning*, p. 59; cf. *Politics, Philosophy, and Friendship in Horace Odes 2, 7* en QUCC, Nueva serie 25, n° 1, 1987, p. 59-72.

¹² Salvo en dos menciones no muy significativas: *Oda* I, 2, 52 y *Sat.* I, 9, 18.

Examinada resulta una interrogación retórica (en modo indicativo), la cual presupone por ambos interlocutores una respuesta conocida y obvia, tanto que ni siquiera es necesario dar el nombre del *quis*.

Para Nisbèt y Hubbard¹³ o para Syndikus¹⁴ la pregunta denota sorpresa más que deseo de conocimiento, alegando que la incredulidad es convencional en tales situaciones, como en Catulo 9, 3-4; creemos, sin embargo, que no hay asombro (el uso del indicativo parecería descartarlo), sino más bien un delicado sobreentendido en el que el silencio tiene el nombre de Octaviano, futuro Augusto.

¿Por qué lo calla Horacio?

Muchos motivos pueden alegarse, ej. para no hacer tan notoria la oposición Bruto – Octavio; porque importa más lo concedido que el nombre del que concede; para no mencionar con excesiva evidencia el nombre del hasta ahora enemigo de Pompeyo, por una cuestión de delicadeza y tacto social. No descartemos ninguna causal ya que pueden funcionar en concurrencia o pueden allegarse otras.

Observemos otros datos:

El uso del *redonavit* que alude a una *gratia*, la de la amnistía política¹⁵ con la que se beneficia Pompeyo (y tal vez se benefició antes H.¹⁶), reforzado con el prefijo *re* implicando una condonación de faltas o una merced realizada¹⁷ sin obligación hacia un enemigo derrotado con el que ya no se está de igual a igual como en el campo de combate, sino en posición de superioridad y sin aparente necesidad de perdonarlo. El verbo elegido supone más un acto de *clementia*¹⁸ que de *justitia* y se opone a la *proscriptio*, común para con los vencidos.

Unos años después de Actium, en el 27 a.C., el título de *Augustus* concedido a Octaviano junto con el *clipeus virtutis* o escudo áureo con mención de las cuatro virtudes caracterizadoras de su liderazgo: *virtus, clementia, iustitia, pietas*, aunque no las únicas, significó, entre otras cosas, la convalidación de una práctica ya reconocida.

¹³ Nisbet, R.- Hubbard, M. *Op. cit.*, p.110.

¹⁴ Syndikus, H.P. *Op. cit.*, p. 381.

¹⁵ En las *Res Gestae divi Augusti*, 3 se hace referencia a la amnistía concedida a todos los ciudadanos que la solicitaron; véase el texto latino *...victorque omnibus veniam petentibus civibus peperci* y el griego: *νικήσας τε πάντων ἐφεισάμην τῶν περιόντων πολιτῶν*. Cf. Ricci, C. *El monumentum Ancyranum*, B. Aires, J. Peuser, 1928, p. 21 y 32.

¹⁶ Según la *Historia Romana* de Dion Casio 48, 3, 6, Octaviano escribió al Senado sobre el tratamiento humano y moderado que daría a los vencidos de Philippos, siguiendo la modalidad de su padre, ya que la *clementia* de Julio César fue uno de sus rasgos más distintivos, aunque difiriese de la *augustea*.

Cf. Galinsky, K. *Augustan Culture*, Princeton Univ. Press, 1996, p. 85.

¹⁷ Después de Actium Octavio redujo la composición del Senado sin expulsar republicanos ni antonianos. Seguramente esos elementos ya no estaban activados o habían quedado tan reducidos que no constituían un peligro; al contrario su aceptación confería respetabilidad al nuevo régimen. Cf. Jones, A. *Augusto*, B. Aires, Eudeba, 1974, p.71.

¹⁸ Cf. Galinsky, K. *Op. cit.*, p. 80-90.

La *clementia*¹⁹ venía asociada individualmente a Julio César, aunque hubiera ejemplos previos con otro nombre (*mansuetudo, moderatio, lenitas*); quien le da carta de ciudadanía es Cicerón, particularmente en el *Pro Marcello* del 46 a.C., pero con un sentido restrictivo que no es el de Horacio.

En efecto, el arpinate alaba la magnanimidad del gesto, sin embargo lo que César concede a Marcelo no es una *gratia*, sino lo que le corresponde por derecho propio, más un acto de *iustitia* que de *clementia*²⁰, que establece una relación unilateral de *patronus - clientela*.

La *clementia* augustea obliga a ambas partes en relación de reciprocidad, se practica en la esfera militar con el enemigo derrotado resultando, no un acto de *summa potestas*, sino producto de la *auctoritas* moral del *Princeps*²¹. Cf. la síntesis de *Aeneida* VI, 853.

Continuemos

dis patriis Italoque caelo

Volver a los dioses de la patria o la familia es un τόπος del regreso añorado²²; con la hendíade se intensifica el valor de la merced política porque el desterrado recupera todo lo que de más entrañable ha expuesto y perdido: los dioses de la ciudad y el hogar, junto con la tierra patria en la expresión *Italoque caelo*; el cielo es universal, pero el adjetivo *Italo*, al parecer paradójico, califica acotándolo a su vasta porción de patria, pesando más el atributo que el núcleo del sintagma, variante de *terra* o *solum*; según Syndikus²³ dicho sintagma indica que Pompeyo viene del este, donde sirvieron muchos republicanos con Antonio, no expresándose de este modo H., si el amigo retornase de Sicilia.

El vocablo *Quiritem* en oposición a *militia* alude a la civilidad. *Quiritis* es el ciudadano romano con la plenitud de sus derechos; *redonavit* alude a una posible *capitis deminutio*²⁴ en la condición ciudadana de Pompeyo, subsanada en plenitud por la amnistía.

Caput designa a cada ciudadano como unidad política desde el punto de vista del estado, o sea, es la titulación de la persona jurídica constituida por el conjunto de sus derechos.

¹⁹ Cf. Hellegouarc'h, J. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, 1965, p. 261-263.

²⁰ Para Cicerón el *beneficium* otorgado a Marcelo si es de *iustitia* no es *gratia*; si es de *clementia* resulta un acto de *summa potestas* reñido con las facultades republicanas. Cf. C. de del Sastre, E. Maiorana, D.- Rabaza, B.- Schniebs, A. Cicerón. *Pro Marcello. Discurso de agradecimiento por el perdón de Marcelo*, Texto latino, traducción, introducción y notas, C.E.L., F.H. y A., U.N.Rosario, 1999, p. 52-61.

²¹ Cf. en Galinsky, K. *Op. cit.*, p. 84-85, el análisis de las virtudes en el *clypeus aureus*.

²² Cf. Catulo 9, 3 (Penates) y 31,9 (Lares).

²³ Cf. Syndikus, H.-P. *Op. cit.*, p. 381.

²⁴ Cada ciudadano desde la óptica del estado era una *caput* o unidad política.

Cf. Mommsen, Th. *Compendio de derecho público romano*, B. Aires, Impulso, 1942, cap. IV-VIII. Gow, J. *Minerva*, B. Aires, Emecé, 1946, p. 239-243.

Los derechos constituían el *status* referido a la libertad, la ciudadanía y la familia.

Status libertatis: implicaba ser libre o esclavo; *ingenuus* o liberto.

Status civitatis: distinguía entre el ciudadano romano, el latino (distinción abolida *a posteriori*) y el extranjero o *peregrinus*.

Status familiae: los derechos diferían según se fuese padre, hijo o de una u otra familia, es decir, de *sui juris* o de *alieni juris* (la *deminutio* de *sui juris* a *alieni* acontecía por *adrogatio* o *legitimatio*).

Una *deminutio* comportaba pérdida de *status* total o parcial según se tratase de delitos de derecho privado o *crimina* de derecho público.

Según el *Digesto* IV, V, 11 existían tres tipos de *deminutio*: *maxima*, *media* y *minima*, aunque en los tiempos de la antigua república se castigaba con *maxima* o con *minima*, pero la *maxima* suavizaba las penas con un *distingo*, ya que se tipificaba también una *maxima minor*.

Con *maxima* se perdía libertad, ciudadanía y familia; con *media* las dos primeras y con la *minima* se afectaba por un cambio el *status familiae*.

En el período republicano no se menciona una *capitis deminutio media*, de hecho Cicerón parece referirse sólo a dos como la *Ley de las Doce Tablas*²⁵, pero posiblemente la *capitis deminutio maxima minor*, debe haber dado origen con los debidos matices a la *deminutio media*; la división tripartita correspondería a la época imperial²⁶.

Veamos el posible encuadre de Pompeyo (desde ya queda excluido de la *deminutio minima*) dentro del derecho público alejado o separado de la comunidad cívica, no por esclavitud, pero sí por el exilio.

¿Se tratará de una *capitis deminutio maxima* concerniente a los prisioneros de guerra, vendidos como esclavos en el extranjero, o a los desertores del servicio militar, o al hombre libre que se hacía vender fraudulentamente por lucro para reivindicar luego su libertad, o a un deudor insolvente vendido por sus acreedores, o al ciudadano romano, responsable de una gestión cívica políticamente incorrecta *a posteriori*, librado a una ciudad extranjera para separar a Roma de una obligación no ratificable o, tal vez de una *capitis deminutio minor* o *media* con la que se castigaba al ciudadano desterrado voluntariamente por escapar de una condena²⁷, o al que se inscribía intentando una doble ciudadanía, o cuando incurría en parricidio, o en los *crimina* de *perduellio* (*crimen* de lesa majestad) o algún atentado contra funcionarios públicos? En fin, la *media* parecía contemplar el enfrentamiento entre iguales por motivos políticos.

La *maxima* comportaba la falta de libertad privando además de todos los derechos públicos o ciudadanos (*jus suffragii* o derecho de votar y *jus honorum* o de-

²⁵ Cf. Romano, A. *Capitis deminutio minima: An unresolved problem*, en *Cuadernos de Filología clásica, Estudios latinos* 3, Madrid, Editorial Complutense, 1992, p. 52.

²⁶ Cf. Romano, A. *Op. cit.*, p. 52.

²⁷ Cf. Daremberg, Ch.- Saglio, E. *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, art. *deminutio*.

recho de ser elegido para un cargo) y privados (*jus commercii* o derecho a la propiedad legal y *jus connubii* o facultad para contraer matrimonio entre patricios y plebeyos).

La *minima* no siempre implicaba pérdida de derechos o daño a la dignidad social del ciudadano en cuestión²⁸, sino más bien una mutación de familia o de *status*.

¿Cuáles son los límites de la *deminutio media*, al parecer, ya vigente en la época en que H. compone esta oda *post Actium*?

Según el *Digesto* IV, V, 11²⁹ la *media* corresponde a la pérdida de la ciudadanía y familia con retención de la libertad, pero el que en ella incurre está expuesto a sufrir la *interdictio aqua et igni* o prohibición del usufructo del hogar, del lecho, del agua y del fuego para sus necesidades vitales³⁰.

La pérdida por *maxima* o por *media* implicaba la muerte civil, comparada por los jurisconsultos lisa y llanamente con la muerte, *servitus morti adsimilatur* (Dig. XXXV, 1) o *deportatos mortuorum loco habendos* (Dig. XXXVII, 4)³¹.

¿Será este el caso de Pompeyo, incurso no en delitos privados, sino en un *crimen* o falta de derecho público por motivos políticos como los recién mencionados?

Pompeyo debió recuperar con la medida pacificadora de Augusto su condición de *civis optimo jure*, ya que en la República no todos los ciudadanos eran iguales en derecho como ocurría con los *libertos* o *libertini* que no gozaban del *jus honorum*, como de hecho tampoco sus hijos (aunque éstos sí de derecho), o los *cives sine suffragio* por no pertenecer a ninguna tribu, aunque pagaban impuestos; éstos desaparecieron de Italia, cuando toda la península recibió derecho de ciudadanía en plenitud, alrededor del 70 a.C.; entonces sólo se consideró *cives sine suffragio* o eximidos del voto a los que incurriesen en *infamia* (castigo a perpetuidad por ciertos crímenes) o en *ignominia*, aplicada por los censores, la que no pasaba de un lustró.

Civis optimo jure se podía ser por nacimiento o por concesión posterior debida a una ley o a la *gratia* de un magistrado revestido de *imperium*; a partir de los 17 años, al vestir la toga viril, quedaba habilitado para los *publica jura*.

Amistad y política

Hemos recordado el *status* quirritario recuperado por Pompeyo, porque introduce el indicio de una variante en el código amical, siendo este un hecho sos-

²⁸ Cf. sobre este punto el laborioso estudio de Alba Romano ya citado, p. 49-69 donde la autora destaca que en la *deminutio maxima* o en la *media* se trata de pérdida (*amittere*) o privación de derechos, pero en la *minima* el *Digesto* habla de mutación o cambio (*mutare / permutare*) de la situación social y jurídica, pero no de pérdida, aunque es la más difícil de precisar en sus alcances.

²⁹ Cf. el texto brevísimo: *quum vero amittimus civitatem, libertatem retinemus, mediam esse capitis deminutionem*.

³⁰ Durante el Imperio la *capitis deminutio media* fue acrecentada con la *in insulam deportatio*.

³¹ Cf. nota 26.

layado o casi omitido por la mayoría de los críticos que analizan este poema; si la recuperación de la ciudadanía se menciona, no suelen destacarse sus consecuencias; lo cierto es que la mayoría de los comentarios recalcan los problemas compositivos y de estructura, la relación con las fuentes griegas, los rasgos conviviales, la supuesta o real religiosidad de H. por la referencia a Mercurio, el deshonra o el humor en el abandono del escudo, etc., sin señalar que la interrogación horaciana incorpora un elemento de la *στασιωτικὰ μέλη* al lirismo individual de esta oda que lleva a modificar el concepto usual de amistad epicúrea, dándole a este *convivium* horaciano un rasgo originalísimo al sustraerlo de las odas de bienvenida y simposíacas tópicas, por muy bellas que sean.

Mucho se ha hablado del valor de la amistad en nuestro poeta. Toda su lírica es una exaltación de la misma, inscribiéndola los críticos dentro de lineamientos epicúreos, tal vez válidos en los inicios de sátiras y epodos, pero que le quedarán estrechos en odas y epístolas como él mismo lo señala.

La reflexión sobre el fenómeno político tiende en H. a integrar y englobar el lirismo individual, no estando la oda II, 7 exenta de esta peculiaridad, por lo que mi objetivo será destacar ese hecho.

Cicerón y el tratado *De amicitia*

En efecto, los augusteos tienen un silenciado maestro que una generación antes les ha enseñado a sistematizar la meditación política, mostrándoles entre otros asuntos, la dificultad para integrar la doctrina epicúrea con sanas aspiraciones y legítimos intereses comunitarios; ese *magister* es Cicerón.

Horacio, amigo y camarada de guerra con el hijo de Cicerón, no podía ignorar su lectura, afín con sus convicciones republicanas, sino también, lo que no se hace rápidamente, asimilarla e incorporarla a su alma y a su inteligencia. El venusino se ha ido depurando de juveniles individualismos o egotismos y armonizándolos con su natural predisposición a lo político.

La *virtus* aprendida de su padre y elogiada por el hijo, tenía a la larga una dimensión comunitaria a la que H. se abre a medida que pasan los años y él se incorpora al proyecto y al accionar del Principado.

Un hombre que no experimentó la formación de una familia y cuya familia eran sus amigos, debió madurar el elemento intelectual de la amistad incluyendo la concordancia política como rasgo clave.

Creemos que H. no llegó sólo allí por propia experiencia, sino también con la degustación e interiorización del texto ciceroniano sobre la *amicitia*.

En efecto, el *De amicitia*³² del arpinate contiene toda una teoría y ejemplificación de la amistad que supone la progresión y ahondamiento de un tema cuya expresión comienza en Homero y culmina al final de la república romana con este tratado de

³² Cicerón. *Laelius vel De amicitia*, ed. by G. Stock, Oxford Clarendon Press, 1960.

Cicerón pasando por toda la reflexión de la filosofía y la poesía helénicas³³.

El portapalabras o máscara de Cicerón es Lelio, presentado en su madurez, gran amigo y consejero de Escipión el Africano *minor*, ubicándose el diálogo en el siglo II a.C. Al comenzar el mismo, Escipión ya ha muerto y Lelio, evocando su dicha por haber convivido juntos, aclara que les fue común *conjuncta cura de publica re et de privata*; también *communis* la esfera doméstica y la de la *militia*, es-tribando toda la *vis amicitiae* en una *voluntatum, studiorum, sententiarum summa consensio* (IV, 15), lo cual sólo puede darse –según Lelio– entre hombres de bien, *in bonis*, entendida la virtud no al modo estoico, muy acotado a la amistad de los *sapientes*, escasísimos para esta escuela, sino por lo que el sentido común comprende como virtuoso.

Lo que sí se estrecha en la medida que se profundiza es el criterio cuantitativo, ya que la verdadera amistad se da entre muy pocos. Al comenzar el capítulo VI retoma el arpinate con mayor precisión el concepto de amistad. Veamos:

Amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio.

Para esta concordancia o acuerdo, el autor vuelve a emplear la palabra *consensio*, digna de examinarse. El prefijo *cum*, excluyendo el aislamiento, señala un vuelco hacia el otro; *-sensio* del verbo *sentio*, indica no sólo comunidad sensible o de afectos, sino también y más, un acuerdo intelectual del que carece el verbo castellano derivado y de allí calcado, por eso para privilegiar el aspecto racional empleamos “consensuar”.

El acuerdo se da sobre asuntos divinos y humanos, es decir que se incluyen las convicciones religiosas y políticas, por encima de la esfera privada; esta operación intelectual la puedo realizar incluso con un aliado o un socio, pero sólo se transforma en amistad si se acompaña de buena voluntad (*benevolentia*) y de afecto (*caritate*), excluyendo el interés y la necesidad como causas de la relación amical al modo epicúreo, *utilitates non sunt tamen ab earum spe causae diligendi* (IX, 30), ya que *omnis eius (amicitiae) fructus in ipso amore inest* (IX, 31), siempre que la relación tenga como eje objetivo a la *virtus*, la cual otorga un punto de referencia que trasciende a las partes, según Aristóteles, *Ét. Nic. IX, 4, 1166 a*,

μέτρον ἐκάστων ἢ ἀρετὴ καὶ ὁ σπουδαῖος εἶναι

o sea, la virtud³⁴ y el hombre de bien son la medida de todas las cosas.

³³ Fraisse, J.C. “*Philia*”, *la notion d’amitié dans la philosophie antique*, Paris, Vrin, 1974.

³⁴ En clara referencia opuesta a Protágoras; para Aristóteles es la virtud o el hombre virtuoso, la medida de todas las cosas.

Aristote. *Éthique a Nicomaque*, ed. par J. Tricot, Paris, Vrin, 1979, p. 381-475.

Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, ed. de J. Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970, p. 121-155.

El apartamiento de la virtud y de la justicia impide la perduración de la amistad; tampoco se puede pedir al otro –añade Lelio–, algo *contra fidem, contra ius iurandum, contra rem publicam* (XI, 39). Como se ve la concordancia política es fundamental y es preciso que ambas partes conozcan sus recíprocas posturas esclareciéndolas o consensuándolas hasta donde sea posible.

Cicerón se inscribe más bien en la línea del discurso aristotélico sobre la amistad en la *Ética a Nicómaco*, libros VIII y IX, particularmente en IX,6, donde la amistad como acuerdo civil se denomina con especificidad *ὁμόνοια*; la concordia política se da cuando los ciudadanos acuerdan con unanimidad sobre lo que les conviene *περὶ τῶν συμφερόντων*, y es justo para la comunidad, no sobre todo, sino sobre τὰ πρακτά, lo práctico y lo que es importante en el orden de la πόλις e interesa a todas las partes; dicho de otro modo la culminación de la amistad es la concordia o πολιτικὴ φιλία, amistad civil que mira a la conveniencia de la comunidad, lo que está implícito en el *consentio* ciceroniano y subyace en la pregunta horaciana a Pompeyo (aunque Cicerón no cite aquí a Aristóteles, como en otros textos³⁵, sigue una tradición peripatética acorde con el realismo romano). La concepción ciceroniana aplicada a la relación H. - Pompeyo nos puede iluminar la diversa evolución política de ambos y los condicionamientos de mutua aceptación al reencontrarse.

Ya vimos que Pompeyo después de Philippos siguió enrolado con los últimos restos del ejército republicano luchando contra el triunvirato y luego, tal vez alineado con Antonio, contra Octavio, manteniendo una posición honrosa, pero tal vez entre rígida y nostálgica; no así Horacio, que sin cambiar de ideales republicanos, aunque reexaminados sin parcialidades, después de las proscripciones iniciales, al amparo de una primera amnistía vio la salida de la guerra civil no donde la presumía, sino en sus adversarios políticos con los que llegó a concordar, eso es lo difícil, en afectos y voluntades, por haber primero concordado en las realizaciones de orden público.

La pregunta horaciana acusa esa diferencia de evolución, evidencia una distancia intelectual admonitoria para Pompeyo junto con el agradecimiento a Augusto, pero la respuesta silenciada revela la delicadeza de sentimientos y la buena disposición de un hombre que apunta a la compleja situación del interlocutor: un derrotado obstinado en una lucha sin efectividad ni porvenir, que debe aceptar tanto el tránsito del amigo, como asimismo, para no quedar desubicado, la posibilidad de su propio retorno (tal vez habiendo solicitado la amnistía) por el don de su enemigo político que le ha permitido recuperar la plenitud de sus derechos cívicos.

Esclarecida la posición actual de ambos, pero particularmente la de Horacio, pueden ahora evocar sin edulcorantes los convivios de la joven *sodalitia*, la derrota, el escudo abandonado y la fuga del combate *paventem* (v. 13) y *sine gloria* con

³⁵ Por ej. *Disputationes Tusculanae* I, 4.

una buena cuota de humor, la separación después de la batalla y los bifurcados caminos que siguieron (estrofas 2-4) para poder pasar al presente del reencuentro en las estrofas 5-7 introducidas por la conclusiva *ergo*; ésta con su lógica de hierro, establecidas las premisas intelectuales sugeridas en la estrofa 4 sobre el distanciamiento físico y mental de ambos, lleva a una primera inferencia espiritual sobre el reconocimiento que Pompeyo debe hacer de la nueva postura horaciana³⁶; dado el mismo, la inferencia³⁷ se traduce en el segundo convivio con rasgos más romanos y menos exóticos (ej. el nardo o *malobathro Syrio*, v. 8, un lujo inadecuado en Roma, no así en Asia) que los juveniles: acción de gracias a Júpiter³⁸, el laurel en la casa del poeta, el *oblivioso Massico*, el arbitraje de Venus para el banquete obtenido por el *iactus Venerius*, el mejor tiro de los dados, siendo los perfumes y las coronas vegetales patrimonio tanto de griegos como de latinos.

La alegría de la bienvenida es un gozo lúcido y no sólo sentimental (lo cual no dejaría de ser legítimo); sólo si se analiza y acepta racionalmente un cambio de situación, es lícito entregarse en plenitud al *dulce furere*, al enajenamiento jubiloso por el *recepto amico*, recién ahora denominado con una palabra, *amico*, más rica y densa de contenidos que el *sodales* del v. 5.

Según Ernout y Thomas³⁹, *sodales* se refiere a una común membrecía en una corporación, colegio o cofradía sin implicar necesariamente amistad y sí intereses sectoriales, aunque se pueda deducir del compañerismo y otras experiencias en común una amistad; en suma la *sodalitia* es en su origen una experiencia más limitada que la *amicitia*; ésta posee la misma etimología de *amo*, como lo reconoce Lelio (VIII), de donde su fundamento tiene una raíz más elevada, naturalmente espontánea, sin cálculo ni simulación.

Esta relación surgida de los estudios en Grecia o de la camaradería bélica, totalmente desinteresada, se pone a prueba con el retorno de Pompeyo tras muchos años de silencio, silencio que también acusa la oda deliberadamente según Syndikus⁴⁰, para encontrar sólo en el pasado un punto en común; punto insuficiente en la circunstancia del encuentro en nuestra opinión, y por eso exige un sinceramiento respetuoso de ambas partes, que es, en suma, lo que anida en la pregunta del poeta; clarificada la situación, pueden entregarse a la ebriedad del espíritu, y también a la del cuerpo con dulzura, o sea con medida, *dulce embriaguez* porque no franquea los límites, conocida por H. en otras odas con su res-

³⁶ Postura que para Moles, *op. cit.*, p. 70, es lisa y llanamente de repudio hacia Bruto; Moles es muy agudo en lo que a Bruto se refiere y su aporte es innegable, pero ha descuidado la condición de Pompeyo, necesaria para completar la comprensión de la oda.

³⁷ Cf. Nisbet and Hubbard: *ergo points the sequence of thought with an explicitness unusual in the Odes; it marks the change from the past to the present, from description to exhortation, from δέσις to λύσις*, p. 117. Construcción semejante por su gran concisión se encuentra en los polimétricos, ej. Catulo 1, 8, etc., con *quare*.

³⁸ Algunos comentaristas interpretan que *Jovi* puede encubrir una referencia a Augusto como Júpiter terrestre.

³⁹ Ernout, A. et Meillet, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, art. *sodalitia*.

⁴⁰ Cf. Syndikus, H.P. *Op. cit.*, p.382.

pectiva sinonimia: *insanire iuvat* (III, 19, 18), *dulce est desipere* (IV, 12, 28), *inconsultus haberi* (Epist. I, 5, 15) en coincidencia con el *μανῆναι* de Anacreonte 8, 3, pero con más contenida precisión.

Relaciones contextuales

Conviene considerar la ubicación de la oda en el libro II y en la totalidad del poemario I – III, como también la métrica elegida, porque esa indagación permite ahondar su semántica.

A simple vista se observa muchas veces una agrupación por pares mediante enlaces temáticos o de marcas lexémicas más sutiles, pares que suelen inscribirse en estructuras mayores; nuestra oda 7 se aparea con la 6 en sáficos, contando ambas con el tema de la amistad.

Esta dupla está abrazada por otras dos, formadas por 4 y 5 por un lado, y por otro 8 y 9 de componentes eróticos, y éstos a su vez por los pares 2-3 y 10-11 de tema filosófico – moral; a su vez estas diez odas están enmarcadas concéntricamente en una *Ringkomposition* por la 1, dedicada al patronazgo de Asinio Polión y por la 12 al de Mecenas, siendo las impares alcaicas y las pares sáficas, menos la 12 que es asclepiadea A⁴¹, porque tal vez opera como bisagra hacia el segundo grupo 8 – 20 con otras variedades métricas.

Este ordenamiento bastante ostensible lo han analizado varios estudiosos: Wilhem Port⁴², Wilhem Kroll⁴³, Richard Heinze⁴⁴, Walter Ludwig⁴⁵, Jacques Perret⁴⁶, Mathew Santirocco⁴⁷ con grandes coincidencias y escasas discrepancias, porque el libro II es más sensiblemente unificado⁴⁸ que I y III.

Santirocco admite también una tripartición 1-6, 7-13, 14-20 más o menos compatible con 1-11 y 12-20 con la 12 de eslabón y dedicación a Mecenas como apertura de la segunda parte. Si bien la composición anular de los pares 15-16 y 17-18 está rodeada por las duplas 13-14 y 19-20 (muerte-inmortalidad) estos apareamientos carecen de correspondencias métricas cerradas.

⁴¹ Esta estrofa se ubica a medio camino entre la sáfica y la alcaica; es más vivaz que la sáfica, pero menos contrastada y sublime que la alcaica.

Sobre los valores semánticos de las diversas variedades métricas empleadas por Horacio en relación con los temas de las odas, resta mucho por decir.

⁴² Port, W. *Die Anordnung in den Gedichtbüchern der augusteische Zeit*, *Philologus* 81, 1926, p. 280-304 y 427-68.

⁴³ Kroll, W. *Studien zur Verständnis der römischen Literatur*, Stuttgart, Metzler, 1924, rep. N.York, Garland, 1978.

⁴⁴ En la revisión de la edición de las odas horacianas realizada por A. Kiessling, más tarde actualizada por E. Burck. *Oden und Epoden*, Berlin, Weidmann, 1958, 9^o ed.; cf. la 8^o ed., 1955, p. 163.

⁴⁵ Ludwig, W. *Zu Horaz, C.2, 1-12*, *Hermes* 85, 3, 1957, p. 336-345.

⁴⁶ Perret, J. *Horace*, Paris, 1959, p. 88.

⁴⁷ Santirocco, M. *Unity and Design in Horace's Odes. The second book*, p. 83-109, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1986.

⁴⁸ Cf. Salat, P. *La composition du livre I des Odes d'Horace*, *Latomus* XXVIII, 3, 1969, p.554-74.

Volvamos al grupo 6-7 centrado en la amistad⁴⁹; II, 6 no comporta una bienvenida a un amigo, Septimio, sino más bien una invitación a radicarse juntos en la zona de Tarento⁵⁰ hasta el final de sus días, siempre que no pueda hacerlo en su amada Tibur, más próxima a Roma que la Magna Grecia frecuentada por él; la actitud de Horacio, pasiva, calma, contemplativa, conviene a un lirismo objetivo y descriptivo que produce una sensación de paz y grave contentamiento; el ritmo descendente del primer hemistiquio se vuelve ondulante en el ascendente del segundo sin colisiones.⁵¹

Si este Septimio es el mismo recomendado a Tiberio en *Epíst.* I, 9 resulta ser un amigo más joven que justifica el final; si el poeta llegara a morir en el sur, el joven llorará con el debido dolor al vate amigo, a Horacio⁵², en una nota de gran sobriedad y no con un elegíaco *vim lacrimarum*.

W. Ludwig considera con bastante elasticidad que ambas odas, finalizadas con la misma palabra (II, 6, 24 *amici* y II, 7, 28 *amico*), constituyen la *σφραγίς* o sello personal del poeta, lo que Collinge (p. 44) y Santirocco (p. 86) restringen porque les falta el propio nombre del poeta como en IV, 6, 44 (*vatis Horati*), indispensable para el sellado de autoría⁵³; tampoco está al final del libro como en *Georg.* IV, 559-566.

De todos modos *amici / amico* son voces deliberadamente definitivas en su significación y se entrelazan con el *leit-motiv mecum*, caracterizador de la relación entre ambos *sodales* de fatigas y peligros. *Sodalitia* diferente⁵⁴ la de 6 y 7, ya que con el joven Septimio, H. compartiría campañas augusteas estando los dos del mismo lado en política, pero con Pompeyo, como se vio, las diferencias políticas generaron una reflexión y una actitud cuyo fruto recompone las distancias con lucidez y afecto, lo que se rubrica con la estrofa alcaica de fuertes contrastes rítmicos en sus cuatro versos; esto la vuelve adecuada para expresar quiebras, luchas ásperas, derrotas o triunfos, cambios de espíritu, tensiones, etc., con su alacridad y vivaces variaciones.

⁴⁹ Según W. Ludwig en las poesías de amistad, como rara vez lo hace, descubre Horacio su aspecto más personal, desplegando su vida desde la juventud. Incluye tres temas para él importantes: la guerra civil, la fe en la protección milagrosa de los dioses y su mundo de deseos, *Wunschwelt*, un mundo de *otium*, en el que la naturaleza y la cultura, lo griego y lo itálico encuentran una unión bendecida por los dioses (p. 339).

⁵⁰ Horacio pasaba a veces los inviernos en el sur por la benignidad del clima.

⁵¹ Para J. Coffigniez esta estrofa conviene a las odas de carácter religioso o moral. Cf. Coffigniez, J. *Horace. Odes I et II*, Paris, Bordas, 1967, p.123-5.

⁵² No he hallado ningún comentarista que piense que el vate amigo no es otro que el mismo poeta, salvo J.I. Malherbes, que en su tesis doctoral de 1992, sostiene que se trata de Virgilio, para lo cual supone que la oda no integró la colección del 23 a.C., sino que fue añadida después del 19 a.C.

⁵³ Fraenkel hablando de la *Epíst.* I, 20 niega allí la existencia de una *σφραγίς*, por ausencia del nombre propio, pero podría tratarse de un *tail-end of his own invention* (p. 363); lo mismo se puede aplicar a la oda II, 6.

⁵⁴ Según Santirocco, *op. cit.*, p. 86, la relación personal inicial da lugar en II, 6 a una exploración de paisajes itálicos entrañables: Tibur y Tarento; en cambio II, 7 provoca una reflexión sobre el cambio político cuyo destinatario es Pompeyo. Cf. también: West, D. *Vatis amici. Horace, Odes II*. Oxford, O.U.P., 1998.

Insertadas en un contexto más amplio II, 6 y 7 no sólo se engarzan en el centro de las doce primeras odas de cerrada correspondencia, cada una apuntando a cada mitad, sino también en el centro de las 88 odas⁵⁵ de los libros I-III, precedidas por las treinta y ocho odas del libro I y seguidas por otras treinta y ocho (ocho del libro II y treinta del III).

Resulta así la amistad la piedra angular de toda la colección. El *modus* o medida no lo da la Oda II, 6, que presenta una amistad sin problemas políticos y con menos o ninguna experiencia de pasado o riesgo compartido, sino II, 7, donde la infrangibilidad queda cuestionada cuando nuestro poeta descubre la primacía de los valores comunitarios representados por la política del Princeps, sobre los criterios juveniles o individuales, caducos *post Actium* (al menos en cuanto a las personas), que lo habían unido a Pompeyo.

Recuperar la *ὁμόνοια* aristotélica y el *consensio* ciceroniano como eje de una amistad lúcida haciéndola comprensible al otro, es el gran mérito de esta oda.

María Delia Buisel

⁵⁵ Santirocco, M. *Op. cit.*, p. 86.

LUCIO O LA CONVERSIÓN DE UN ASNO: SOBRE EL MUNDO DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA EN LA NOVELA DE APULEYO

En un martes de febrero por la tarde o en cualquier otro día de la semana, en un año del reinado del emperador Trajano o Antonino Pío -lamentablemente no lo sabemos con precisión-, un hombre joven de Corinto, Lucio, transformado desde algunos meses en un repugnante asno, encontraba el oscuro objeto de su deseo en una respetable matrona de Corinto, que lo escogiera como su amante y en cuyos brazos disfrutara durante muchas noches el máximo deleite. En esos juegos amorosos nocturnos Lucio fue espiado primero por su guardián y luego, también, por su dueño de aquel entonces, un tal Tiaso, que ocupaba uno de los más altos cargos de Corinto y, con ello, de toda la Provincia de Acaya -a saber, el cargo de *duumvir quinquennalis*¹- y esto llevó a Tiaso a la idea de presentar también ante un público más amplio al amante fogoso en la forma de asno: desde luego, no con la matrona, sobre la cual los dos mirones debían mantener una absoluta discreción como la más alta cuestión de honor, sino con alguna otra mujer, que estuviera dispuesta a tener relaciones con el asno. Puesto que para esto no se pudo encontrar ninguna pareja a pesar de la gran recompensa ofrecida, se le ocurrió a Tiaso otro plan: algunos días más tarde, el 4 de marzo, Lucio debería copular en público en el teatro de Corinto, para diversión de los presentes, con una delincuente que había sido condenada a ser arrojada a los animales salvajes antes de su ejecución. Miedo, horror y espanto ante este repugnante espectáculo se apoderaron de él en tal medida que decidió huir aún antes de la realización del vergonzoso espectáculo. Y de hecho: mientras se desmontaba la escenografía de un pantomimo lascivo con la presentación del juicio de Paris, que había sido representado antes, y se procuraban los requisitos para la próxima atracción, logró llegar sin ser visto a la salida del teatro más próxima y huyó a galope tendido hacia Cencreas, el puerto de Corinto. Allí, en un lugar solitario en la playa, pasa la noche durante la cual se le aparece la diosa Isis en un sueño y le anuncia que él, al próximo día, el 5 de marzo, cuando se celebran las *Ploiaphesia*, las fiestas de la reanudación de la navegación, recuperará de nuevo su forma humana.

Este episodio marca en el argumento de la *Metamorfosis* de Apuleyo (10.19-11.6) la transición de la existencia de Lucio como asno hacia su existencia anterior como hombre. Al mismo tiempo, este episodio es caracterizado por un cambio en el plan de la narración y, sobre todo, por un sorpresivo desarrollo en el final del argumento mismo pues, de acuerdo con lo que sabemos, ni las *Metamor-*

¹ Apul., *Met.* 10.18 (250,21). Las citas del libro de Apuleyo aquí y en las páginas siguientes se indicarán según libro, capítulo y (entre paréntesis) página y línea según la edición de R. Helm. Leipzig (Teubner) 3 1931. Sobre el carácter de esta magistratura cfr. ZIMMERMANN-DE GRAAF 1992, 276 *ad loc.*

fosis griegas ni su epítome, transmitido como *Onos* entre las obras de Luciano, contienen un pasaje comparable, en el cual Lucio es iniciado en los misterios de Isis y, más tarde, se convierte en su sacerdote. Por el contrario, el epítome termina en que Lucio, llevado festivamente al anfiteatro con la delincuente condenada para realizar allí la pequeña pieza de teatro con ella, de repente divisa una canasta de rosas frescas, el antídoto que debe provocar su transformación en forma humana. Después de comer algunas de ellas, se convierte de nuevo ante los ojos de los asombrados admiradores en el hombre Lucio, sin que tuviera que realizar aquel ignominioso acto con la delincuente². Luego se dirige de prisa hacia su amada dama, con quien él, como asno, había gozado del amor. Ciertamente, después de la cena, cuando ambos se preparan para la dulce noche de amor, la dama descubre que aquella parte de Lucio que en su forma de asno había sido su parte preferida, ha tomado de nuevo dimensiones humanas normales y, profundamente decepcionada y sin más veleidades eróticas, hace que su sirviente, sin más ni más, lo eche a la calle por la puerta. También el griego Lucio, perfumado y coronado con rosas, pasa entonces la noche solo y helándose en la playa, y al otro día navega de regreso a la patria con su hermano, que ha esperado a Lucio con el barco en el puerto (Cap.56).

Estas diferencias entre las *Metamorfosis* griegas y latinas³ se presentan especialmente como muy adecuadas para una investigación sobre la cuestión del mundo de la experiencia religiosa en la novela de Apuleyo; pues los lectores y estudiosos de Apuleyo se han admirado siempre de que, sobre el argumento burlesco y aparentemente poco religioso de los primeros diez libros de las *Metamorfosis*, se introduzca con el libro once no solamente un desarrollo que ha faltado en los modelos griegos, sino que evidentemente ese libro once por el tono, contenido e intención contrasta con los anteriores diez libros. Lucio, que se mostraba hasta ahora voluptuoso, quejumbroso, curioso y no poco inclinado a aventuras de todo tipo y que, además, se interesaba ardientemente por la magia, este Lucio, ahora, de repente, es iluminado por Isis: es convertido de nuevo por ella en una persona, se une a su servicio, se hace iniciar, uno tras otro, en diferentes grados de sus misterios y también aún en los de Osiris y, finalmente, es admitido en el colegio de los Pastoforos, sacerdotes de Osiris, incluso entre los directores nombrados en el cargo por cinco años, la más alta categoría de sacerdotes, y, para ello, se hace rapar la cabeza, de modo que, calvo y con alegría, cumple con su deber⁴.

² Ps.-Luciano, *Onos*, 54-55.

³ Sobre la posibilidad de que se haya perdido otro final de las *Metamorfosis* de Apuleyo, lo que recientemente ha considerado y puesto en discusión D. van Mal-Maeder (VAN MAL-MAEDER 1997), cfr. más adelante nota 43.

⁴ *Rursus denique quaquaraso capillo collegii vetustissimi [...] munia non obumbrato vel obiecto calvitio, sed quoquo versus oboivo, gaudens obibam*: 11,30 (291,19s.). El narrador denomina a este colegio como el colegio de los mismos *decurionum quinquennales* (también antes 291,16s.), lo que según GRIFITHS 1975, 342s. *ad loc.* en ninguna otra parte aparece documentado en el contexto del culto a Isis. Quizá se trate de una paródica toma de posesión del rango de su magistrado Tiaso de Corinto, que, como sabemos, era *duumvir quinquennalis* (cfr. nota 1).

Las diferencias con la novela griega del asno se hacen más notorias cuando consideramos las numerosas historias y narraciones incluidas, que acaparan casi dos tercios de la novela y le conceden su carácter especial; pues más allá del primer plano del argumento, ellas aportan al texto un potencial interpretativo que ha sido usado e interpretado de diferentes modos por los investigadores de Apuleyo⁵. Las más importantes de estas historias son las conversaciones con Aristómenes, que ya inauguran el primer libro, y su narración sobre su compañero Sócrates, que fue matado por brujas, la narración de Telifrón y el juramento de muerte del sacerdote egipcio Zatclas en el libro segundo, el episodio de la fiesta del dios de la Risa y las aventuras que Lucio vive en esa ocasión en el libro tercero, las historias del robo en el libro cuarto, el conjunto completo de las narraciones alrededor de Gracia, Tlepólemo y Trasilo en los libros séptimo y octavo, la historia del amante en la jaula de mimbre en el libro noveno, que Bocaccio introdujo en su *Decamerón* (VII 2), las historias de adulterio alrededor del molinero y su amigo, el batanero, también en el libro noveno, las historias de la suegra mala y de la envenenadora en el libro décimo, la descripción de la pantomima del juicio de Paris en el mismo libro y, sobre todo, la larga historia de Amor y Psique, que se extiende desde el libro cuarto hasta entrado el libro sexto, que la mujer vieja que abastece a los ladrones narra a Gracia, quien precisamente ha sido capturada por esos mismos ladrones, para consolarla con la narración de un destino aún más triste que el de ella.

De esto resulta entonces claro que Apuleyo, frente a los modelos griegos, ha ampliado sustancialmente su novela y que la narración jugará un rol importante: no solamente la narración de la historia misma, sino también de las historias que son contadas por otros personajes a Lucio o a otros personajes de la acción y que Lucio ha escuchado, pues él, en su forma de asno, se ha convertido casualmente en testigo visual y auditivo de las correspondientes historias y narraciones. Si nosotros, entonces, queremos juzgar la curiosa transformación religiosa del héroe principal y yo-narrador Lucio, debemos interesarnos sobre todo por las formas y modos de la narración de la novela, para poder juzgar bien aquello que es dicho, según cómo, por quién y en qué situación y momento preciso correspondiente de la historia ha sido dicho y, ahora (en el *récit*), nos es contado de nuevo por el yo narrador.

La novela de Apuleyo es caracterizada, con razón, como una novela cómico realista y se ha recogido, junto con los *Satyrica* de Petronio, el fragmento de la novela *Iolao*⁶, las *Metamorfosis* griegas y su epítome, el *Onos*, en un grupo de textos novelescos, que, por la acción satírica y paródica, se destacan del grupo de los textos de la novela amorosa idealizante. En esto Apuleyo parece haber paro-

⁵ Cfr. TATUM 1969; SANDY 1981; FUSILLO 1991, 142ss.; SHUMATE 1999. Sobre la descripción narratológica de estas narraciones intercaladas cfr. LINTVELT 1981, 20ss., 212ss.

⁶ Cfr. PARSONS 1971; ASTBURY 1977; SANDY 1994, 139ss.; STEPHENS 1996, 673ss.; STEPHENS & WINKLER 1995, 358ss.

diado no sólo el contenido, sino también el modo de la narración de la literatura amorosa griega sin excepción⁷. En qué medida él encontró para esto ya en la novela griega del asno un procedimiento narrativo comparable, debe permanecer abierto, mientras nosotros no tengamos a disposición más que la epítome - precisamente el *Onos* del pseudo Luciano-. Esta epítome, asimismo, ha conservado pocas formas narrativas características, que encontramos en el Asno de Oro. Si tenemos en cuenta, además, que la novela griega del asno comprendía sólo dos libros, entonces ella es sólo dos veces más larga que la epítome y no más larga que otras narraciones ficcionales en prosa de Luciano⁸; y si además consideramos que la epítome no es un resumen reformulado, sino que es sólo un extracto acortado del texto más largo de la novela, entonces ella ofrece ampliamente el tenor original de la novela del asno: si nosotros consideramos todo esto, entonces se sigue de allí que la organización narrativa del *Asno de oro* es el resultado del trabajo del autor mismo, y que para este resultado Apuleyo debió haber encontrado sólo una escasa cantidad de ejemplos y puntos de referencia en los modelos que tradujera y elaborara.

Apuleyo ha escogido para su novela la forma de la narración en primera persona: hace que su narrador, Lucio, que a su vez constituye el personaje principal del libro, narre sus aventuras en primera persona. Esta forma narrativa trae aparejada una serie de limitaciones, de las cuales quiero hacer recordar sólo las más importantes⁹: limitación de la percepción a la persona del narrador como personaje de la acción, sin conocimiento de los pensamientos y sentimientos de otros personajes, sin omnipresencia temporal o local; de allí, asimismo, ninguna omnisciencia, sino dependencia de las informaciones a través de terceros sobre acontecimientos simultáneos y fuera de escena, ningún presagio seguro, ninguna anticipación de los acontecimientos futuros, ninguna afirmación obligatoria sobre el mundo divino.

Sin embargo, la narración en primera persona permite una alternancia entre un yo narrado (*je-narré*) y un yo que narra (*je-narrant*)¹⁰. Como yo narrado, el narrador relata los acontecimiento tal como los percibe en el momento del acontecimiento, como uno entre otros personajes de la acción, mientras que, como yo que narra, relata los acontecimientos - y, con ello, también su propio rol como personaje de la acción- desde una óptica retrospectiva y, así, dispone de un cierto saber anticipado para los acontecimientos entre el momento de la acción (t1) y el de la narración (t2).

El segundo paso, que puede ser interpretado como parodia de las costumbres narrativas habidas hasta entonces, es la circunstancia de que el yo narrador,

⁷ Cfr. HOFMANN 1993a.

⁸ Cfr. KUSSL 1990; MASON 1978; MASON 1994; MASON 1999, 103ss.

⁹ Sobre las implicaciones teóricas de la narrativa en primera persona cfr. por ejemplo GENETTE 1972, 225ss.; STANZEL 1955, 60ss.; STANZEL 1979, 108ss.; LINTVELT 1981, 79ss.; FUSILLO 1991, 166ss.

¹⁰ Cfr. STANZEL 1955, 61ss.; STANZEL 1979, 257ss.; LINTVELT 1981, 79ss.

durante la mayor parte del tiempo narrado¹¹, como protagonista de la acción, no es una persona sino un asno. Esta forma de intervención de la realidad humana, a través de un observador narrador que está fuera de la realidad humana, se encuentra también en otros textos paródicos, sobre todo de Luciano: uno piensa en Ikaromenipo en la luna, en el narrador de la Verdadera Historia, que además de la luna aterriza también en otros cuerpos celestes, en el alto monte, desde el cual Charon y Hermes observan la acción de los hombres sobre la tierra (*Contemplan-tes*), en el mundo subterráneo, en el que se encuentran los oradores de muchos diálogos (*Cataplus, Necyomantia, Dialogi mortuorum*), o en Pitágoras como gallo (*Gallus*)¹². La introducción de un asno como yo narrador abre un amplio campo para un juego con diferentes técnicas de *point-of-view*¹³. Esto se ve de un modo especialmente claro en las ya citadas narraciones intercaladas, que tienen en Apuleyo una función muy amplia: ellas no sólo comunican hechos y antecedentes, sino que activan la acción misma en una dirección que frecuentemente conduce de un modo transversal a las intenciones del narrador y las expectativas del lector: así pueden, por ejemplo, ironizar o desenmascarar a los personajes de acción de esas narraciones intercaladas o a sus narradores, ofrecer sistemas de asociaciones motivadoras o interpretantes de la acción, o lisa y llanamente cuestionar los sistemas de orden narrativo que se han usado hasta entonces y entorpecer su orientación directriz en la historia¹⁴.

La forma narrativa impuesta por Apuleyo a su narrador Lucio no es, entonces, apropiada para transmitir información segura, claridad e inequívoco, sino que despierta en el lector irritación, contrariando sus expectativas, conduciéndolo en otra dirección o no rescatándolo de ningún modo; a través de esto se cuestiona, se mina o amenaza totalmente con ser destruida su comprensión del texto¹⁵. De este modo, Apuleyo parodia no solamente la forma de la narración tradicional de la novela amorosa griega orientada a la fiabilidad, sino que parodia a su vez el comportamiento receptivo de sus lectores; pues, como ha mostrado John Winkler en su libro sobre Apuleyo, la ambigüedad del acontecimiento se basa en el descompromiso de su narrador Lucio. Con esto Winkler ha dado a los estudios sobre Apuleyo un nuevo fundamento, en la medida en que ha mostrado claramente que una apertura y descompromiso fundamental son inherentes al texto, los cuales se basan en que Apuleyo jamás autoriza la narración, sino que conscientemente desafía al lector, de un modo franco, a lecturas e interpretaciones diferentes. Las *Metamorfosis* son, así nos lo ha enseñado Winkler, un *roman sans clef*, una invitación a participar en el juego de los indicios; pues la novela

¹¹ Sobre la diferencia entre tiempo de la narración y tiempo narrado cfr. MÖLLER 1948.

¹² Cfr. VAN MAL-MAEDER 1992; NESSELRATH 1993; ANDERSON 1976; ANDERSON 1996.

¹³ Sobre *point of view* cfr. STANZEL 1979, 21ss., 162ss., 182ss.; LINTEVELT 1981.

¹⁴ Sobre las narraciones de segundo grado en el Libro X de las *Metamorfosis* cfr. ZIMMERMAN-DE GRAAF 1992, 338ss.; sobre las historias de adulterio intercaladas en los Libros VIII-X de las *Metamorfosis* cfr. HOFMANN 1993b; véase además VAN DER PAARDT 1978, 80ss.

¹⁵ Sobre este fenómeno cfr. WINKLER 1985; SALLMANN 1988; HOFMANN 1993b.

misma es, como Winkler lo expresa, "a set of games that may be played in a myriad ways and in which all players may win - but to which there is no right answer."¹⁶ A través de esta graciosa destrucción de los patrones narrativos tradicionales, Apuleyo construye una nueva forma narrativa que influirá la historia posterior del género (Achilleus Tatios, Heliodorus), y cuyo redescubrimiento y apropiación en el s. XVII será determinante para la forma narrativa de la novela moderna.

Ya al comienzo de la historia Apuleyo hace que su narrador advierta al lector con referencia a la verdad o fiabilidad de las historias: lo primero que Lucio escucha, cuando ha alcanzado en su camino a Tesalia a dos viajeros que le llevaban ventaja e iban conversando, son las palabras: "Ahórrate tus palabras, si tú sólo conoces historias mentirosas tan insulsas y tan monstruosas!" ('parce', inquit, 'in verba ista haec tam absurda tamque immania mentiendo': 1,2 [3,2s.]). Uno debería tomar seriamente estas palabras como el *leitmotiv* narrativo de toda la novela, y de allí extraer conclusiones no sólo con respecto a la fiabilidad del narrador sino también con respecto a la seriedad de los acontecimientos narrados y, en un sentido amplio, con respecto a la valoración de las cosas que juegan un rol en esta novela, a saber el 'mundo', en sentido amplio, al que pertenecen también la moral, la religión, el culto, la sexualidad, la magia, la fuerza y todo lo que está relacionado con eso.

La investigación sobre Apuleyo que ha sido llevada a cabo hasta ahora, si en alguna medida estaba interesada en la comprensión de la novela y no solamente en explotarla como una cantera para otros cuestionamientos, por ejemplo, para la reconstrucción de los modelos perdidos de las metamorfosis griegas (y qué otra cosa preferían hacer antes los filólogos, que no sea reconstruir textos perdidos!), para material sobre el culto de Isis o como mina para conocer las concepciones y las prácticas mágicas del siglo II d.C., esta investigación ha dado un valor especial al señalar y probar la ruptura entre los primeros diez libros y el libro once como una ruptura aparente, puesto que éste, el libro de Isis, ya está preparado en los primeros diez libros y con frecuencia aparecen, ya en éstos, motivos de la religión de Isis. Precisamente en el último tiempo, bajo el criterio de la unidad de las *Metamorfosis* de Apuleyo, se ha investigado en forma intensiva la estructura de remisión recíproca de ambas partes y se han hecho importantes observaciones con respecto a esto. Así, por ejemplo, se investigó la *curiositas*, la curiosidad de Lucio, que lo expone a todos los peligros posibles y finalmente lo conduce también a su transformación en un asno, y se ha querido ver en ella el criterio que funda la unidad de la *Metamorfosis*¹⁷. De hecho, esta *curiositas*, de la que el mismo Lucio habla con frecuencia, es aquella propiedad que, después de

¹⁶ WINKLER 1985, 15, 118ss., 140, 200; la expresión "playing games" para la forma narrativa de las *Metamorfosis* se encuentra ya en ANDERSON 1982, 84.

¹⁷ Cfr. SCHLAM 1968; WLOSOK 1969; SANDY 1972; SCHLAM 1992, 48ss. (con bibliografía sumaria); HIJMANS 1995.

su transformación, el sacerdote de Isis, Mitras, llama el motivo fundamental para que él, *ad serviles delapsus voluptes*, se convierta en el esclavo de más baja voluptuosidad (*'nec tibi natales ac ne dignitas quidem, vel ipsa, qua flores, usquam doctrina profuit, sed lubrico virentis aetatulae ad serviles delapsus voluptates curiositatis improsperae sinistrum praemium reportasti'*: 11,15 [277,9]).

De las numerosas remisiones a Isis implícitas en los primeros diez libros quisiera mencionar de un modo conciso las siguientes:

En Hipata, donde ha estado ocupado en sus negocios, Lucio compra en el mercado una canastilla con pescados para la cena (1,24 s.). Casualmente encuentra allí al inspector del mercado, que resulta ser su antiguo compañero de escuela, Pitias de Atenas.

Cuando Pitias se da cuenta de que Lucio acaba de comprar los pescados demasiado caros, le pide explicaciones al vendedor de pescados y, para dar un ejemplo, tira al suelo los pescados de la canastilla que Lucio ya había pagado y hace que un funcionario encargado del orden (*officialis*) los patee. Esta escena aparentemente banal, que incluso afecta a inocentes, dejó perplejo a Erich Auerbach; ella tiene, sin duda, un trasfondo del ritual egipcio repetidamente atestiguado en las fuentes¹⁸ pues Osiris, así cuenta la leyenda, fue muerto por su hermano malo Seth, su cadáver fue despedazado y esparcido en todo el país; los miembros que él había tirado al Nilo, fueron devorados por los peces; desde entonces, los sacerdotes egipcios no comen pescado e Isis odia los pescados; de hecho, en los jeroglíficos se usa la imagen de los pescados para designar los términos que pertenecen al campo semántico de 'odiar' y 'horror'. Como iniciado en los misterios de Isis y como su sacerdote, Lucio no debe comer pescado. Naturalmente en ese entonces, en Hipata, no comprende este significado oculto, pero tampoco ahora en la narración él delata con aclaración alguna, que, entretanto, haya comprendido el verdadero carácter de aquel episodio indicado por anticipado.

Asimismo en Hipata encuentra Lucio casualmente en la plaza del mercado a una dama, que no conoce, pero que le dirige la palabra haciéndose pasar por su tía Birrena. Encantado por este inesperado reencuentro, ella lo invita a cenar al día siguiente. En el atrio de su casa vé un grupo de estatuas que representan a Diana en la fuente y a Acteón espiándola, cómo él se transforma en ciervo y es devorado por sus propios perros. Birrena explica a Lucio explícitamente el significado de ese grupo escultórico para su propio destino: "*Tua sunt...cuncta, quae vides*" (2,5 [28,11s.]), dice ella, y añade: "Por esta diosa, mi amado Lucio, que tengo mucha ansia y miedo por ti, y como a cosa mía deseo proveerte y remediarte. Guárdate y guárdate fuertemente de las malas artes y peores halagos de aquella Panfilia, mujer de ése tu huésped Milón" (*'per hanc', inquit, 'deam, o Luci carissime, ut anxie tibi metuo et ut pote pignori meo longe provi-sum cupio, cave tibi, sed cave fortiter a malis artibus et facinorosis illecebris Pamphi-*

¹⁸ AUERBACH 1946, 62ss.; cfr. en contraposición DERCHAIN & HUBAUX 1958; GRIMAL 1971, 344ss.; TATUM 1979, 37 A. 25; GRIFFITHS 1978, 155; SCHLAM 1992, 33.

les illius, quae cum Milone isto, quem dicis hospitem, nupta est': 2,5 [28,14ss.]), y ella le advierte insistentemente sobre las artes mágicas de Panfilia; sin embargo, estas advertencias caen en saco roto, pues Lucio mismo confiesa estar interesado en la magia a causa de su ardiente curiosidad y toma las advertencias de Birrena más bien como una invitación a iniciarse correctamente en la magia. El grupo escultórico Diana- Acteón representa de un modo manifiesto un claro ejemplo de advertencia para Lucio: como Acteón con mirada curiosa (*curioso optutu*: 2,4 [28,8]) espía en secreto a la desnuda Diana, del mismo modo espíará Lucio después, a través del agujero del cerrojo, a la desnuda Panfilia, verá cómo ella se unta con toda clase ungüentos y, finalmente, sale volando por la ventana en la forma de un pájaro (3,21)¹⁹.

La imprevista aparición de Birrena, que al principio no ha sido reconocida, indica la imprevista aparición de Isis en el libro once: Birrena le ofrece a Lucio su ayuda y le advierte dos veces sobre las fatales consecuencias de su *curiositas*: a través del grupo escultórico Diana-Acteón y a través de sus palabras; sin embargo, Lucio la rechaza y rehusa su ayuda para salvarlo de los peligros de la magia; ciertamente, no la ha reconocido cuando le habló en el mercado y nunca había escuchado hablar de ella: su existencia le es absolutamente desconocida (2,2s.)²⁰. Con razón, a partir de esto, se ha visto también en Birrena una epifanía de Isis, a la que Lucio en ese momento no conoce y cuya oferta de salvación (insinuada por el campo semántico *salus/salutaris*) rechaza, hasta que le toca en suerte la liberación y salvación en el libro once.

Claras connotaciones que nos remiten a Isis vemos en la figura de la criada Fotis, que trabaja al servicio del anfitrión de Lucio, Milón, y Panfilia en Hipata²¹. Después de regresar de la primera invitación en lo de Birrena, Lucio decide tener relaciones, aunque no con Panfilia por miedo a sus artes de brujería, pero sí con Fotis. La encuentra en la cocina, ocupada con sartenes y ollas y le dice algunos piropos sugestivos, a los que ella responde también sugestivamente (2,7 [31,1ss.]). Sin embargo, lo que más le fascina de su atractivo corporal es su cabe-

¹⁹ Cfr. NETHERCUT 1968, 113ss.; TATUM 1979, 38ss.; WINKLER 1985, 168ss., esp. 170ss. (sobre *Met.* 3, 10-12); JAMES 1987, 73ss., esp. 76ss., 241ss.; detalladamente VAN MAL-MAEDER 1998, 99ss.

²⁰ Cfr. VAN MAL-MAEDER 1998, 74ss.

²¹ Se comparan, por ejemplo, las siguientes equivalencias (en detalle cfr. NETHERCUT 1968, 112ss.; WLOSOK 1969, 79ss.; ALPERS 1980, 199ss.; GRIFFITHS 1978, 145ss.; SCHMIDT 1982; CITATI 1990, 168ss., 169 A. 1; SANDY 1978, 135ss.; FICK 1987; SCHLAM 1992, 71ss.):

- Fotis ascendiendo del mar como Venus (2,8 [32,2ss.]) - Isis ascendiendo del mar (11,3ss.).
- Noches de amor con Fotis (2,16ss.) - Noche en la playa de Cencreas con aparición de Isis (11,1-6).
- Noche de amor con Fotis (2,16ss. [38,17ss.] Venus pudica) - Isis como Venus de Paphos (11,5 [269,21]): cfr. Alpers 1980, 207 con imagen 1.
- *navigium Veneris* - *navigium Isidis* en las *Ploiaphesia* (11,5 y 11,16).
- Venus en 4,30 (98,8) como *elementorum origo initialis* - Isis en 11,5 (269,13) como *elementorum omnium domina*.

Fotis e Isis, según esto, se comportan como tipo y antitipo? Esta es la opinión de ALPERS 1980, 199; frente a esto permanece escéptico VAN MAL-MAEDER 1998, 296ss., basándose en su discrepante interpretación del final de las *Metamorfosis* (cfr. nota 43).

llo, que detalladamente describe en dos capítulos, antes que él le dé el más dulce de los besos (*mellitissimum suaviuum*: 2,10 [33,5]) sobre la nuca, allí mismo, donde el cabello atado en un nudo alcanza su punto más alto²². La detallada descripción del cabello de Fotis corresponde a la descripción del cabello de la diosa Isis, cuando en el libro once se le aparece por la noche en un sueño a Lucio (11,3ss. [268,8ss.])²³, que se ha salvado después de la huida del teatro aún en forma de asno, en las playas de Cencreas. El cabello juega un papel importante en las narraciones de Lucio: en su relación con Fotis es un símbolo sexual, que motiva su deseo, aún más que otras partes del cuerpo, más que sus excitantes movimientos y sus palabras de réplica. En la fase de la salvación por Isis, el cabello se convierte en el símbolo de la diosa salvadora y cuando, finalmente, Lucio mismo es recibido en el último y más alto grado de ordenación de los sacerdotes de Osiris, se hace rasurar la cabeza según la costumbre del lugar: un signo de que rechaza la vida anterior, la sexualidad libre, los enredos de las *serviles voluptates*²⁴.

Fotis es entonces una especie de antitipo de Isis, lo que además trae a consideración una serie de otras funciones de remisión, de las que sólo una quisiera tratar aquí: la iniciación en los falsos misterios. Después que Lucio, aún en la noche del mismo día en que hubo pasado su primera licenciosa noche de amor con Fotis (2,16 s.), a la cual le siguieron muchas otras noches de amor semejantes, no puede resistir más a su otra *voluptas*, a saber la *curiositas* por las artes mágicas, y pide a Fotis que lo ilustre sobre los secretos de la magia, como ella en secreto los ha conocido de su señora Panfilia²⁵. Temerosa y oponiéndose, accede Fotis a este pedido (3,15ss.) y lo inicia de una manera que, por el contenido y la forma de expresarlos, se asocia estrechamente al lenguaje de los misterios. Ya A. Wlosok había señalado esa relación entre la luz salvadora de Isis y Fotis, la portadora de la falsa luz; en un detallado estudio mostró después V. Schmidt que la terminología usada en estos capítulos está tomada de la esfera religiosa y muchos detalles remiten al contexto de Isis en el libro once. Fotis representa el papel de una falsa mistagoga, puesto que ella inicia a Lucio no sólo en la magia falsa y perniciosa, sino también en la sexualidad desenfrenada que contrasta con la magia verdadera y beneficiosa de Isis y con la continencia sexual en el servicio de la diosa que encontramos en el libro once²⁶. La perversa iniciación en los misterios de la magia negra pudo realizarse sólo a través de la *serviles voluptates*, esto es, a través de la relación sexual con Fotis, mientras la consideración de la imagen de la diosa Isis prepara al transformado Lucio una *inexplicabilis voluptas* (11,24 [286,12]) en la consagración a la diosa, muy alejada del deseo sexual. Que aquella iniciación era una iniciación en los falsos misterios se aclara finalmente

²² Cfr. VAN MAL-MAEDER 1998, 156ss. und 185ss.

²³ ENGLERT & LONG 1973; ALPERS 1980.

²⁴ SANDY 1974; DE SMET 1987; SCHLAM 1978.

²⁵ Sobre el tema Lucio y la Magia en las *Metamorfosis* cfr. FICK 1985; FICK-MICHEL 1991.

²⁶ El nombre de la criada deriva de φῶς lat. *lux*, de modo que Photis como Lucia es la contraparte femenina de Lucio. Cfr. WLOSOK 1969 y SCHMIDT 1982.

también por el hecho de que Lucio en la narración de sus aventura no escatima esfuerzos para informar estas cosas de un modo detallado, mientras que, después de la iniciación en los misterios verdaderos de Isis, él respeta el mandamiento de silencio que está unido a estos misterios. Él deniega al *studiosus lector* informaciones más cercanas sobre la iniciación y le advierte sobre tal temeraria *curiositas* (11,23 [285,8ss.]).

Finalmente quisiera traer a consideración aún otro episodio que, en su carácter de remisión, no ha sido hasta ahora reconocido correctamente²⁷. Ya al comienzo de la narración, cuando Lucio en su camino a Hipata se encuentra con Aristómenes y su compañero, cuyo nombre permanece anónimo, y se entromete en la conversación de ellos sobre la credibilidad de historias y, en general, de magia, él detiene el escepticismo de aquel acompañante con la historia de un suceso que debería parecerle increíble, si el mismo Lucio no hubiera podido responder que lo ha visto con sus propios ojos (1,4 [4,1ss.]). Un acontecimiento completamente cotidiano constituye el motivo para que se acuerde en ese momento de aquel suceso, a saber, el hecho de que justamente en la noche anterior, desafiando a los comensales por engullir más rápido un trozo demasiado grande de torta con queso (*polenta caseata*: 1,4 [3,22]), éste le quedó atragantado, de modo que casi se asfixia. La *tertium comparationis* que une esta introducción con las siguientes anécdotas es la posibilidad de la ampliación de la garganta. Para contrarrestar el escepticismo del otro viajero, Lucio describe una escena de malabarista, de la cual él había sido testigo hacía poco en el ágora de Atenas, en la que un tragasable se tragó primero una puntiaguda espada de caballería (*equestrem spatham*: 1,4 [4,3]) y después también, de un modo peligroso para la vida, se hundió por la garganta hasta el fondo de las entrañas una lanza de cazador (*venatoriam lanceam*: 1,4 [4,5]). Y como coronación del acontecimiento totalmente increíble aparece un chiquillo haciendo acrobáticas volteretas sobre el mango invertido de la lanza que sobresale en la boca del malabarista. Todo esto da a Lucio la impresión de que se trataría del bastón del dios médico Asclepio, al que una hermosa serpiente abraza ágil y estrechamente: *diceres dei medici baculo [...] serpentem generosum lubricis amplexibus inhaerere* (1,4 [4,10ss.]).

Como demostración de la existencia de lo imposible, la historia resulta bastante débil; ella es claramente inferior en peso de significado a los ejemplos de lo increíble que cuenta el tercer viajero y que, sin excepción, son tomados de la esfera de la magia (1,3 [3,10ss.]). Además, a través de la anécdota banal del casi morir asfixiado por un trozo de torta de queso, la historia se asocia dudosamente bien con el objetivo real de demostrar que 'nada es imposible'.

Ahora uno puede pensar que Lucio precisamente ha aducido algo al azar, que tenía aún presente por la experiencia de la noche anterior y que lo ha impresionado tanto que se le ocurre como el primero y el mejor de los ejemplos. Esto

²⁷ Cfr. HOFMANN 1997, 155ss.

coincide con seguridad desde la perspectiva y el horizonte de Lucio, que en ese momento aún no puede ser conciente del significado implícito de su ejemplo. Desde luego, podría haber sido conciente después y haber aclarado al lector algunas connotaciones que, desde entonces, se volvieron manifiestas. Sin embargo, no lo hace. Pues él es precisamente uno que no ve y no comprende, un mal intérprete que no puede sacar ninguna conclusión de sus narraciones. Y aun más, los investigadores de Apuleyo han intentado sacar conclusiones y remitir a asociaciones con otras historias de la novela²⁸.

Naturalmente ella anticipa, en primer lugar, elementos de la próxima narración de Aristómenes: allí relata Aristómenes cómo las brujas le clavaron una espada en la garganta a su compañero Sócrates; ciertamente él, en principio, no muere de eso, sino que despierta a la mañana siguiente contento y vivaz, como si no hubiera sucedido nada. Sócrates y Aristómenes, quien a propósito es comerciante de quesos, -uno piensa en la torta de queso, que casi asfixia a Lucio!- comen al mediodía siguiente pan y queso; durante esta comida Aristómenes también casi resulta asfixiado por un bocado. La comida provoca sed en Sócrates; cuando él quiere calmar su sed, se le abre la herida que le causaron las brujas, y la esponja, que las brujas le han colocado en el cuerpo en lugar del corazón, se empapa toda y el peso lo tira al río del que él quería beber agua, y, entre lamentos, se ahoga.

La comparación añadida, comentada por Lucio, del pequeño acróbata sobre el mango de la lanza con la serpiente de Esculapio que se enrolla alrededor del bastón del dios de la salud, abre ciertamente otro campo significativo que Lucio, como narrador, tampoco percibe, sino que permanece abandonado a la actualización por parte del lector: el peligro de muerte al que ambos se han expuesto, Lucio en la competencia por comer rápido y el malabarista por tragar la espada, contrasta con la "visión terapéutica"²⁹, esto es, con la esperanza de salud y salvación, del regreso de la muerte a la vida en la visión del dios de la salud Esculapio. Esa esperanza se abre para Lucio la noche anterior, durante la comida de la torta de queso, aunque él *minimo minus interii* (1,3 [4,1]) y del mismo modo para Aristómenes en 1,19, pero no para el pobre Sócrates³⁰.

Lucio mismo, ciertamente, no es consciente de la relación entre su casi muerte y su percepción de la escena del malabarista como una imagen de Esculapio, sino que el autor deja que el lector extraiga las conclusiones: Esculapio cura y salva, libera a las personas de la muerte y conduce el regreso de la muerte a la vida. De allí que se haya asociado estrechamente con la salvadora y purificadora Isis quien, de un modo parecido a Esculapio, otorga salud y, por sus ar-

²⁸ Cfr. NETHERCUT 1968, 115ss.; TATUM 1969, 497ss.; SCOBIE 1975, 85ss.; HEATH 1982, 59ss.; STRUB 1985, 181ss.; WINKLER 1985, 30ss., 118ss.; JAMES 1987, 44ss.

²⁹ WINKLER 1985, 30.

³⁰ Después logra el médico inteligente en la historia de la suegra en el libro X otro regreso de la muerte a la vida (10,11ss. [244,24-245,29]). Cfr. sobre esto ZIMMERMAN-DE GRAAF 1992, 187ss., 334ss.

tes mágicas, puede llamar a los muertos para que vuelvan a la vida, como lo muestra en el caso de Osiris y como sus sacerdotes lo hacen gracias a los poderes concedidos por ella³¹. La demostración de esto la escucha el mismo Lucio después, en la narración de Telifrón del sacerdote egipcio Zatchlas, que, por sus poderes mágicos concedidos por Isis, regresa a un muerto a la vida y lo hace hablar (2,28 [48,3 ss.] y 2,28 [48,4ss.]) e introduce a Apuleyo como *Aegyptius propheta primarius* con todos los atributos y poderes taumatúrgicos de un sacerdote de Isis. En contraposición a esto, se ha equiparado directamente a Esculapio como dios de la salud con Imhotep, que precisamente aparece como el Esculapio egipcio, y, sobre todo, con el helenístico Serapis, que curaba a los enfermos en su templo y fue asimilado al griego Esculapio como milagroso³².

Como para todos los dioses de la salud, la serpiente aparece como un atributo típico, y del mismo modo alcanza esto también a Isis y Serapis: el ornamento de la cabeza de Isis constaba originalmente de dos cuernos con el disco solar en el medio, pues Isis tenía cabeza de vaca en las representaciones egipcias antiguas. Al adaptarse Isis al culto helenístico, estos cuernos fueron reinterpretados comúnmente como serpientes; además, también se testimonian representaciones iconográficas con cuernos y serpientes, algunas incluso en las que una serpiente se enrolla alrededor de los cuernos. También aparecen con frecuencia representaciones de Isis, tanto en estatuas como sobre monedas y relieves, en las que la serpiente se enrolla en el bastón sostenido por la diosa, exactamente de la misma manera que para Lucio la escena del malabarista tomaba la forma de la iconografía de Esculapio³³. También el atributo de la serpiente es característico de Serapis y, a través de él, se lo asocia con Esculapio. A partir de allí el lector no se debe sorprender cuando, en la descripción de la aparición de Isis en el libro once, Lucio mismo menciona las serpientes, por cierto sin acordarse en ese momento de su visión de Esculapio en el mercado de Atenas (11,3 [268,13s.]): *dextra laevaue sulcis insurgentium viperarum cohibita*.

De este modo, entonces, esas primeras afirmaciones del narrador aparecen ya asociadas con su curación y salvación a través de Isis: siempre la muerte cercana ante los ojos, sea en la lucha contra los odres y el consiguiente proceso, sea sobre todo en su existencia como asno, que en general puede ser entendida como muerte, de la que, en el libro once, él regresa a la vida naciendo nuevamente, sea en cada una de las peligrosas aventuras durante el tiempo de su meta-

³¹ Cs. WITT 1971, 22, 54, esp. 185ss., 192ss. Sobre Isis como diosa de la salud: "Clearly, therefore, the functions of Asclepius were exactly the same as those of Isis Medica" (192). En *Hermes Trismegistos* (466,17ss.) dice Isis a Horus, que ambos, junto con Osiris, están unidos como "Hermes" y "Asclepius".

³² Sobre la identificación de Esculapio y Serapis cfr. el excursus sobre Serapis en Tac. *Hist.* 4,83ss. con las observaciones de W. FAUTH en el comentario de H. HEUBNER, t. IV, Heidelberg 1976, 201ss.; véase además VIDMAN 1970.

³³ Cfr. LIMC s.v. Isis, con numerosos testimonios, también DREXLER en ROSCHER II 1, 533-539. Sobre la serpiente enroscada en el bastón como símbolo específico del dios de la salud cfr. también los testimonios de THRAEMER en ROSCHER I, 628ss.

morfosis, que lo llevarán con demasiada frecuencia a los límites de la muerte, en ocasiones incluso a las causadas por el cuchillo y la espada; sin embargo, él siempre es salvado en el último momento y, finalmente, rescatado de la muerte de la metamorfosis animal a la nueva vida de los adeptos a Isis, después que él, durante su consagración, nuevamente subrayó: *accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi, [...] deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo* (11,23 [285,14ss.])³⁴.

Sin embargo, el autor deja al lector no solamente reconocer esas relaciones, que se incorporan a las muchas otras remisiones al último libro ya reconocidas por los investigadores de Apuleyo y que junto con éstas connotan el discurso de Isis de la novela, sobre un segundo nivel del texto: el lector experto, al que Lucio apostrofa *lector studiosus* (11,23 [285,8]), puede reconocer incluso al autor histórico detrás de la visión de Esculapio de Lucio: pues Apuleyo fue ciertamente no sólo sacerdote de Esculapio, sino que también había recitado un himno en latín y griego para el dios de la salud en Cartago³⁵, la ciudad cuya divinidad patrona era precisamente Esculapio, y poco después de su llegada a Oea en el año 158 d.C., había dado una conferencia pública sobre la grandeza y significado de Esculapio, una conferencia que recién un año después era leída por todas las partes y había pasado por las manos de toda la gente instruida, como se jacta Apuleyo en su discurso de defensa del 159 d.C.³⁶.

Ciertamente estas indicaciones en los diez primeros libros, algunas de las cuales yo he referido, sólo pueden ser comprendidas y seguidas por un lector muy bien informado sobre las formas de prácticas religiosas y culto imperiales, especialmente sobre el culto a Isis, y que ya haya leído la novela hasta el final. Entonces él ya debería saber que el héroe y narrador Lucio se convertiría a Isis al final de sus aventuras y que sería recibido en los misterios del culto de Isis y Osiris. Recién entonces, en una mirada retrospectiva, aparecen a aquel lector de un modo claro las alusiones anteriores a la religión de Isis y las funciones de remisión de aquellos pasajes. Desde luego que cada lector no tiene tan buena memoria como para, de repente, durante la lectura del libro once, ser conciente de todas las alusiones que aparecieron en los libros anteriores. El potencial completo de remisiones del texto se abre, entonces, recién en una segunda, tercera, o a lo mejor aún una más frecuente lectura del texto. Apuleyo apunta, por lo tanto, al *second reader*, al que debe comprender mejor la historia y al que Apuleyo, francamente y sin rodeos, desafía en su texto. Valor y utilidad de una doble o aun

³⁴ Cfr. BERGMAN 1982.

³⁵ Apul. *Flor.* 18 (38,13ss.) = Test. 608 y 837 Edelstein. Una mención de Asclepio como el dios cuya fama y adoración cultural sobrepasa en mucho a los otros dioses se encuentra en *De deo Socratis* 15,154 (24,16). Cfr. Rives 1994, 285ss. La única mención de Isis y Osiris en las obras conservadas de Apuleyo fuera de las *Metamorfosis* se encuentra en el diálogo *Asclepius*, generalmente considerado inauténtico, sin embargo recientemente HUNINK 1996 ha manifestado fundadas dudas sobre la inautenticidad.

³⁶ Apul. *Apologia* 55 (= Test. 609 Edelstein).

múltiple lectura era, por lo demás, algo conocido y recomendado desde hace mucho en la antigua teoría retórica. Quintiliano (*Inst. Or.* 10,1, 20s.) nos da, en cierto modo, una teoría del *second reading*: [...] *perlectus liber utique ex integro resumendus praecipueque oratio, cuius virtutes frequenter ex industria quoque occultantur. Saepe enim praeparat, dissimulat, insidiatur orator eaque in prima parte actionis dicit, quae sunt in summa profutura. Itaque suo loco minus placent, adhuc nobis quare dicta sint ignorantibus, ideoque erunt cognitae omnibus repetenda.* Lo que Quintiliano dice aquí referido en primera línea a los discursos jurídicos, vale naturalmente en principio para todos los textos, especialmente para las narraciones en prosa ingeniosamente construidas de la novela antigua³⁷.

De allí que no nos sorprenda cuando también este rol de lector como *second reader*, exigido para la adecuada comprensión del texto, ya es señalado por el autor en el texto. Cuando Lucio al comienzo alcanza a los dos viajeros, escucha precisamente aún, cómo uno (que permanece anónimo) califica a la historia que en ese momento el otro (que después resulta ser Aristómenes) ha narrado como una historia de mentiras totalmente increíble: *parces, inquit, in verba ista haec tam absurda tamque immania mentiendo'* (1,2 [3,2s.]). Sin embargo, Lucio está interesado y dispuesto a creer todo y a cada uno y exhorta al narrador a contar su historia de nuevo: *sed iam cedo tu sodes, qui coeperas, fabulam remetire* (1,4 [4,13]). En el único lugar de las *Metamorfosis* donde aparece esta expresión otra vez, pide Birrena igualmente a su huésped Telifrón que narre de nuevo su historia para Lucio: *immo mi Thely<ph>ron, Byrrhena inquit, et subsiste paulisper et more tuae urbanitatis fabulam illam tuam remetire, ut et filius meus iste Lucius lepidi sermonis tui perfruatur comitate* (2,20 [42,1ss.]). Sin embargo, es probable que en Apuleyo se trate precisamente de que uno deba entrever y aceptar el estatus ficcional de historias, para lo que uno, como *second reader*, está más calificado, puesto que entonces se pueden actualizar mejor las alusiones que cuando uno las escucha o lee por primera vez. También el escepticismo del compañero de Aristómenes, que permanece anónimo, debe servirle a Lucio como advertencia, lo que Lucio, sin embargo, naturalmente de nuevo no entiende, como lo muestran sus siguientes palabras ingenuas: *Ego vero, inquam, nihil impossibile arbitror, sed utcumque fata decreverint, ita cuncta mortalibus provenire: nam et mihi et tibi et cunctis hominibus multa usu venire mira et paene infecta, quae tamen ignaro relata fidem perdant. Sed ego huic et credo hercules et gratas gratias memini, quod lepidae fabulae festivitate nos avocavit asperam denique ac prolixam viam sine labore ac taedio evasi* (1,20 [18,21ss.]). Lucio, amante de las historias, ha escuchado la historia, pero no ha aprendido nada de ella. Ve los signos, pero no comprende su significado. Las palabras han cabalgado a su lado y su entendimiento y su prudencia, al igual que la rienda, han quedado a su costado.

Esto se ve de un modo especialmente claro en el libro once, cuando Lucio,

³⁷ Cfr. también Plinio el Joven en su carta de aviso a Voconius Romanus para el envío de su panegirico a Trajano: *epist.* 3,13,2ss.

en el día de su acogida y consagración al culto de Isis en el templo de los sacerdotes de Isis, admira los libros sagrados: “El anciano [...] saca de un departamento secreto del santuario ciertos libros cuya escritura es desconocida: en unos hay dibujos de toda clase de animales y son símbolos de formularios litúrgicos abreviados; en otros hay trazos nudosos o circulares, ya sea en forma de ruedas, ya de apretadas y caprichosas espirales para velar el texto a la curiosidad de los profanos” ([...] *de opertis adyti profert quosdam libros litteris ignorabilibus praenotatos, partim figuris cuiusce mo<di> animalium concepti sermonis compendiosa verba suggerentes, partim nodosis et in modum rotae tortuosis capreolatimque condensis apicibus a curiositate profanorum lectione munita*: 11,22 [284,16ss.]). Libros de esta clase nos son conocidos en la forma de rollos de papiro, escritos con jeroglíficos, en los que aparece narrada la leyenda del culto de Isis y Osiris, entre ellos, también, cómo Osiris fue muerto por su hermano mayor Seth y sus miembros fueron dispersados por todo el país de Egipto. Este Seth es calificado en la mitología egipcia de ‘Seth áureo’, un juego de palabras, pues el centro de adoración de Seth era la ciudad egipcia *Nbt*, la ‘ciudad áurea’ (*nb* es la palabra egipcia que significa oro); de allí que el adjetivo *nbty* se pueda relacionar con ambos: con la ciudad *Nbt* o con la palabra *nb* ‘oro’. *Seth Nbty* significa entonces o *Seth de Nbt* o *Seth áureo*. Por otro lado, en la representación teriomórfica egipcia de los dioses, Seth fue asociado con el asno. El asno podía, entonces, simbolizar a Seth: como símbolo del asesino de Osiris, el asno es odiado por Isis. A partir de allí se entienden entonces las palabras de Isis que dirige a Lucio en la visión del sueño nocturno, cuando Lucio aún tiene la forma de asno (11,6 [270,16ss.]): “en un instante te quitarás de encima el pellejo de ese maldito animal que hace ya tiempo me resulta inaguantable (*pessimae mihi que detestabilis iam dudum beluae istius*).”

Ahora es más que plausible la suposición de J. Winkler, de que sobre los libros, que Lucio admiró en el templo antes de su iniciación en el culto de Isis, también estaba escrito el nombre *Seth Nbty* ‘Seth áureo’ en jeroglíficos y que esto no podía ser traducido de otro modo al latín que *Asinus Aureus*³⁸: precisamente este título testimonia Agustín para la novela de Apuleyo en la famosa cita de *De civitate dei* 18,18 (*Apuleius in libris quos Asini Aurei titulo inscripsit*), mientras los manuscritos transmiten sólo el título *Metamorphoses*. Lucio se encuentra entonces ante un libro escrito en caracteres incomprensibles, en el que se basa el sacerdote de Isis, Mitras, para la liturgia de la iniciación de Lucio en los misterios de Isis (*indidem* [i.e. de este libro] *mihi praedicat, quae forent ad usum teletae necessario praeparanda* [11 2[284,20 ss.]). Cómo podríamos entender esta escena de otra forma que no sea ésta: Lucio ve el título del libro con su propia historia, pero no entiende título ni contenido. En cierto modo, él mira en un espejo, en el espejo de su propia historia, y no ve ni entiende nada³⁹

³⁸ WINKLER 1985, 317.

³⁹ MARTIN 1970 y TATUM 1979, 45 A. 34 ya habían notado que la apariencia rojiza del Seth con forma de asno, que Plutarco en *De Iside et Osiride* c. 31 señala con el adjetivo τριππός, corresponde en latín al adjetivo *aureus*, de modo que Lucio vió un libro con el título *Asinus Aureus*, esto es, la novela de Apuleyo con su propia historia.

Este déficit hermenéutico del yo narrador nos lleva a considerar finalmente de nuevo la explicación de la cuestión del valor de los pasajes de experiencias religiosas en la novela de Apuleyo. Ciertamente, Lucio reproduce fielmente, como lo hemos visto, las palabras de Isis en su gran discurso a él (11,5 [269,12ss.]) y la aun más importante interpretación de su vida, esto es, de los diez libros anteriores, a través del sacerdote Mitras (11,15 [277,5ss.]), pero en ningún lugar explica Lucio que *él* ha comprendido el sentido y el significado de todo lo que ha padecido, o acaso ve del mismo modo como el sacerdote y la multitud. Poco antes de su iniciación se halla ante la imagen de Isis y medita sobre su vida anterior: *intentus <in> deae specimen pristinos casus meos recordabar* (11,17 [280,6 s.]). Lo que piensa en ese momento, cómo ve la unión, y si de algún modo ve cierto significado en sus destinos anteriores, si ellos se le aparecen como el camino a Isis, como alusión a la salvación por Isis, de eso no se entera el lector. El narrador Lucio no comenta ni de la manera más mínima el sentido y la necesidad del libro de Isis porque él no ha comprendido el discurso de Isis de los diez libros anteriores, ni entonces como yo narrado, ni después como yo que narra.

Las dos escenas mencionadas, la del narrador Lucio meditando sobre sus *pristinos casus* ante la imagen de Isis (11,17) y la del místico Lucio admirado ante el libro con su propia historia, incomprensible para él, marcan también de un modo patente al lector que reflexiona, ante los diez primeros libros de las *Metamorfosis*, sobre su sentido en relación a Isis, esto es, al libro de Isis. Resta esperar, con el autor Apuleyo, que ese lector no experimente su libro como un libro con siete sellos, como un sistema de signos, cuyo significado y remisiones lo dejen desamparado del mismo modo que Lucio frente al libro del *Asno de Oro*. Este acto de mirarse en un espejo sin ver nada, es, como lo ha expresado Winkler, “a paradigm of the hermeneutic playfulness that not only organizes Books I-X but continues to frame the composition of Book XI”.⁴⁰

Ahora, de hecho, se plantea la siguiente cuestión: qué tan serias son las connotaciones a Isis en los primeros diez libros y qué tan serio está pensado sobre todo el libro once; **Book 11: Ballast or Anchor?* reza el título de un artículo de G. Sandy,⁴¹ con el cual la dividida posición de los eruditos es llevada en este sorprendente cambio a su punto culminante. Ciertamente, hoy ya nadie supone que el libro once sea un torpe añadido de Apuleyo y represente un contraste sólo provisionalmente unido con lo anterior, con el que el autor intentó suavizar la impresión de relajada frivolidad de los primeros diez libros. En contraposición a esto, los investigadores de Apuleyo se inclinan en la actualidad por la interpretación de que las desagradables vivencias de Lucio, que es convertido en asno por su *curiositas* y por sus *voluptates*, y su conversión final a la religión de Isis, su salvadora, no son otra cosa que la representación de la caída del alma humana

⁴⁰ WINKLER 1985, 317, quien remite al caso semejante de Thelyphron en 2,26 (46,9ss.) (cfr. también antes 114ss.).

⁴¹ SANDY 1978.

en las profundidades de los pecados y los enredos humanos y su salvación final a través de la gracia de la divinidad: una concepción fundamental de las religiones de misterio, que en el período imperial prometieron *salus*, salvación, y liberación a los seres humanos, y una felicidad eterna en el más allá, en la vida después de la muerte. Por eso, algunos investigadores tienden a interpretar las novelas como un cifrado texto de misterios, cuyo verdadero significado permanece escondido al lector no iniciado, que sólo puede disfrutar exteriormente de los acontecimientos, sin actualizar la buena nueva de salvación y felicidad eterna comprensible exclusivamente para el místico.⁴²

Entonces, podemos decir con confianza que el libro once es más bien un ancla que Apuleyo arrojó en el puerto de la tranquilidad (*portus Quietis*: 11,15 [277,6ss.]), a la que se aferra para conseguir su salvación no sólo Lucio, sino también los lectores y especialistas en Apuleyo, que se han aferrado para salvarse del peligro del texto. Ciertamente, después de las observaciones realizadas hasta ahora, sobre todo en relación con la caracterización narrativa del héroe principal Lucio, se debe dudar seriamente de la veracidad del libro once y de la conversión que allí se describe. Nuevamente fue J. Winkler quien señaló las dificultades principales de una interpretación seria del libro once y abrió el camino a una comprensión adecuada de este libro como una consecuencia de los diez libros anteriores.⁴³

La discusión nos conduce nuevamente de regreso a los modelos griegos: la perdida novela griega del asno (esto es, la *Metamorphoseis* griega) y la síntesis transmitida bajo el nombre de Luciano con el título *Lukios o el Asno* (abreviado: *Onos*). El patriarca de Constantinopla Fotios, que leyó en el s. IX las dos versiones, no estaba seguro de cuál era la versión original, si el *Onos* o la novela griega del asno, pero él estaba seguro de que el *Onos*, con su burla a las supersticiones, era una parodia a la novela del asno, mientras consideraba a la novela del asno como una representación seria, en la que el autor Lucio de Patras testimonia sus creencias en transformaciones de esta clase. Fotios confundía, ciertamen-

⁴² Primero KERENYI 1927, después sobre todo MERKELBACH 1962, MERKELBACH 1988 y MERKELBACH 1995, al que han seguido muchos de sus discípulos.

⁴³ WINKLER 1985. Ultimamente, en contraposición a esto, D. van Mal-Maeder (VAN MAL-MAEDER 1997, 112ss.) ha dudado de la integridad del texto de las *Metamorfosis* transmitido en Laur. 68,2 (F) y ha supuesto que el texto según Met. 11,30 (291,20) ya en el modelo, del cual se copió F en el siglo XI en Monte Casino, estaba incompleto, pues, entre otros, muchos testimonios medievales hablan de doce libros. Las *Metamorfosis* de Apuleyo habrían terminado, según su opinión, como el *Onos* y las *Metamorfosis* de la novela del asno griega, esto es, con el regreso de Lucio a Corinto, el vergonzoso rechazo en su reencuentro con la matrona, su fervorosa amante, y finalmente el regreso a la ciudad natal. Tal posibilidad, por cierto, que hasta ahora nadie se atrevió a pensar, pero que en vistas del estado de los testimonios y de la historia de la transmisión puede seriamente ser traída a consideración, no excluiría un contraste entre los libros 1-10 y 11(-12?) y no cambiaría esencialmente el carácter fundamental y el significado del libro de Isis en la totalidad de la novela, si bien, por cierto, algo desactivan, como la misma VAN MAL-MAEDER nota: "Such an ending would also soften the contrast between the first ten and the last book, in the sense that the latter, now caught between a burlesque beginning and ending, is thereby robbed of its dignity" (también antes 117).

te, el yo narrador Lucio con el autor y consideró entonces al informe en primera persona de la novela griega del asno como una experiencia autobiográfica. Si dejamos de lado este error, se puede admitir, sobre la base de otras informaciones en torno al contenido y descripciones de Fotios sobre ambas obras, que ellas eran tan parecidas que Fotios ni una vez pudo decir si el *Onos* surgió como un resumen de la novela del asno o si ésta resultó de una ampliación del *Onos*. Pero esto significa que ambas obras deben haber tenido la misma posición paródica como esencial y el yo narrador de la novela del asno sólo se hace pasar por un confiable narrador de historias, y que desde esta posición narrativa simulada, cuenta sus experiencias, inclusive su transformación en asno y su regreso a la forma humana. De allí que ambos textos eran en principio cómico-realistas, sólo que uno parodia abiertamente, el otro en forma velada.⁴⁴

En ambos textos se trata de la historia de un hombre en busca de algo excepcional, y, en un contexto amplio, ambos textos pertenecen a la literatura paradójica. El esquema fundamental de tales textos paradójicos es la búsqueda de la verdad: un hombre parte para encontrar la verdad oculta y para ello se inicia en una o más religiones de misterio o cultos secretos, y narra a la posteridad lo que experimentó en esta búsqueda. Esta clase de textos era muy popular en el siglo I y II d.C. y la tenemos al alcance de la mano en diferentes géneros, tanto en los manuales de un tal Thessalos de Tralleis y Harpokration de Alejandría sobre prácticas mágicas en la medicina, como también en determinados géneros de la *fringe novels* como los *Babyloniaka* de Iamblichos y el *Admirar el más allá de Thule* de Antonios Diogenes (ambos de comienzo del siglo II d.C.), pero especialmente en muchas obras paródicas de Luciano, por ejemplo, en *Menippos*, que pertenece a la forma específica de la literatura paradójica satírica, mientras los otros escritos mencionados se ordenan más bien en el tipo serio.⁴⁵ La novela del asno griega unió, por lo visto, ambos aspectos: la variante creyente del tipo “en la búsqueda de la verdad” y la variante cínica del tipo “el que emprende tal búsqueda es un asno”, pues es sabido que siempre una parodia debe contener lo parodiado.

El *Asno de oro* de Apuleyo se enrola ahora exactamente en esa tradición paródica de la variante creyente de la literatura “en la búsqueda de la verdad” y añadió también al final una parodia de epifanías y manifestaciones, como las que comúnmente contenían las obras serias parodiadas. Cuando Merkelbach escribe que Apuleyo refundió en latín la novela del asno y, al hacerlo, le devolvió a la novela del asno un sentido religioso serio, y afirma que la novela del asno había parodiado novelas de misterios más antiguas y que Apuleyo ha recuperado su significado original,⁴⁶ nos encontramos entonces ante una concepción con-

⁴⁴ Cfr. KUSSL 1990; MASON 1978, MASON 1994 y MASON 1999.

⁴⁵ Cfr. ANDERSON 1996; HOLZBERG 1996.

⁴⁶ MERKELBACH 1962, 338ss.: “Apuleius hat den Eselsroman lateinisch bearbeitet und ihm dabei wieder einen ernsten religiösen Sinn unterlegt. Der Eselsroman hatte ältere Mysterienromane parodiert. Apuleius kehrt wieder zu dem ur-sprünglichen Sinn zurück”.

traría a la tesis que venimos sosteniendo aquí. El saber religioso encierra siempre en sí el potencial cómico: cada uno puede reírse de la religión del otro. Considerado así, también el sacerdote de Isis, Mitras, puede ser visto más como un payaso que como una persona seria, para no decir nada sobre el sacerdote cojo de Osiris, Asinius Marcellus (11,27 [288,27s.]), que aparece después.⁴⁷

La supuesta ruptura entre los libros 1 - 10 y el libro 11 se muestra entonces justamente irrelevante y, ante la concepción del carácter paródico que atraviesa toda la novela, como el resultado de un error de interpretación del libro once. Esto no modifica en lo más mínimo la estructura de remisiones de los primeros diez libros al libro once. Es decisiva sobre todo, al lado de una serie de exageraciones paródicas y repeticiones en el libro once, la estructura narrativa de la novela explicitada en lo anterior, su carácter hermenéuticamente polisémico, que se opone a un giro claro hacia lo serio.

¿Por qué entonces Apuleyo eligió precisamente la religión de Isis como blanco de sus bromas? Esta cuestión debería ser sencilla de contestar: el centro de la novela es Lucio convertido en un asno y la asociación del asno con el Seth egipcio era la más conocida connotación del asno en aquel tiempo. Ciertamente, también hubiera sido apropiada la religión judeocristiana como religión de salvación, pero en ella el asno, si bien jugaba un cierto rol, éste no era prominente,⁴⁸ mientras quedan excluidos otros roles prominentes del asno en el culto de *Dea Syria* ya afincado en Roma (libros 8-9). La religión de Isis era la más extendida, la más popular y la más conocida de las religiones de salvación del período imperial temprano; su culto, exóticamente matizado con el colorido egipcio, ofrece a Apuleyo precisamente lo que necesita para una parodia sobre el tema "un hombre en búsqueda de la verdad oculta". La simbología rica y llena de misterio de todo lo egipcio, que ya había ejercido una gran fascinación sobre los griegos y los romanos, era un objeto ideal para eso y, dado que su culto era ampliamente conocido en círculos diversos, podía contar con una comprensión fácil de la parodia. Finalmente, Isis tenía con frecuencia un rol central en las historias de salvación y de allí que se ofreciera de una manera realmente ideal para la parodia de una historia de salvación de un hombre convertido en asno. Uno piensa ahora en su intervención en la historia de Iphis y Ianthe narrada por Ovidio (*Met.* 9, 666-797). Y como si aún fuera necesaria una indicación expresa, escribe Artemidoro de Daldis en sus *Oneirokritika* (2,39 [175,8ss. PACK]), un manual de interpretación de los sueños de la segunda mitad del siglo II d.C.: "Serapis, Isis, Anubis y Harpocrates, ellos mismos, sus imágenes y sus misterios, muestran excitaciones, peligros, amenazas y grandes asedios, de los cuales ellos salvan con-

⁴⁷ WINKLER 1985, 218ss., 245ss.

⁴⁸ Cfr. OPELT 1966, 582ss. El conocido graffito del Palatino con el asno crucificado, descubierto en 1856 (? - un caballo, según otros y con la inscripción griega ΑΛΕΘΑΜΕΝΟΧ ΧΕΒΕΤΕ ΘΕΟΝ (Suppl. Epigraph. 14, 1957, 134, nr. 618, cs. OPELT a.O. 592ss.) fue en efecto explicado por MASER 1972 como una falsificación moderna.

tra toda previsión y esperanza, pues siempre estos dioses se han contado como salvadores de aquellos que han llegado hasta lo último, hasta el peligro más extremo; sin embargo, brindan ayuda inmediata a aquellos que se hallan ya en la miseria”.

En todo esto, uno no debe cometer el error de presuponer para el autor Apuleyo mismo la iniciación en el culto de Isis y Osiris y el conocimiento profundo de los secretos de su culto. Ciertamente Apuleyo se inició en varios cultos, como él mismo lo cuenta,⁴⁹ pero no tenemos ninguna clase de noticias y testimonios con referencia al culto de Isis, y, además, estos dioses no juegan ningún rol en sus otras obras filosóficas. Lo que informa sobre el culto y las ceremonias de iniciación era en general conocido y es transmitido también por otras fuentes.⁵⁰ Concientemente Apuleyo, allí donde debería expresarse sobre los ritos reales de la iniciación, con una indicación al *studiosus lector* sobre su voto de silencio, se abstiene de darnos cualquier información más cercana. Por lo demás, el libro once está lleno de rasgos paródicos precisamente también sobre el culto de Isis y Osiris y la codicia de los sacerdotes, como de otras tergiversaciones y exageraciones cómicas. En una lectura sobria, sin el prejuicio precedente, que creía descubrir una verdadera conversión religiosa, tales pasajes, sin duda, permiten aumentarse de manera considerable. De este modo, perdemos ciertamente el libro once como documento auténtico sobre la religión y el culto de Isis y Osiris, lo que, sin embargo, nunca fue realmente, como lo muestran las permanentes indicaciones en el comentario de J. G. Griffith, ya que los fenómenos narrados por Apuleyo no están documentados por ninguna otra fuente. En cambio, lo recuperamos como un documento aún más auténtico sobre las representaciones corrientes de este movimiento religioso, sobre su predisposición para la parodia y la broma y sobre la maestría de un autor ingenioso, que cifró esas cosas en una forma narrativa brillante y confundió a generaciones de filólogos sobre la seriedad de la conversión de un asno.

HEINZ HOFMANN

Universidad de Tübingen. Alemania

(Traducción: Cecilia Ames - Universidad Nacional de Córdoba, R. Argentina)

⁴⁹ Apol. 55,8 (62,20ss.), cfr. HUNINK 1997, II, 149 ad loc.; SALLMANN 1997, 293ss. MERKELBACH 1995, 436 A.2 explica este párrafo, por el contrario, al lado de Met. 3,15 (63,8) *sacris pluribus initiatus* y del famoso *Madaurensem* en 11,27 (289,7ss.) como autobiográfico y en esto confunde al autor histórico con el personaje textual, como ya Fotios en el s. IX lo había hecho.

⁵⁰ En MERKELBACH 1962 y MERKELBACH 1995 se encuentran detalladamente catalogadas.

BIBLIOGRAFÍA

- ALPERS, K.: *Innere Beziehungen und Kontraste als hermeneutische Zeichen in den *Metamorphosen* des Apuleius von Madaura?, *WJA N.S.* 6a, 1980, 197-207.
- ANDERSON, G.: *Studies in Lucian's Comic Fiction*. Mnemosyne Supplement 43. Leiden. E.J. Brill, 1976.
- ANDERSON, G.: *Eros Sophistes. Ancient Novelists at Play*. American Classical Studies 9. Chico. Scholar's Press, 1982.
- ANDERSON, G.: *Lucian's *Verae Historiae*, in: SCHMELING (ED.) 1996, 555-561.
- ASTBURY, R.: *Petronius, P. Oxy. 3010 and Menippean Satiré, *CPh* 72, 1977, 22-32.
- AUERBACH, E.: *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Bern/ München. Francke Verlag, 1946 (*1971).
- AX, W. & GLEI, R.S. (EDS.): *Literaturparodie in Antike und Mittelalter*. Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 15. Trier. Wissenschaftlicher Verlag Trier, 1993.
- BERGMAN, J.: *Per omnia vectus elementa remeavi (Apul. Met. 11,23,7): Réflexions sur l'arrière-plan égyptien du voyage de salut d'un myste isiaquë, in: *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio internazionale, Roma, 24-28 settembre 1979*, a cura di U. BIANCHI e M.J. VERMASEREN. EPRO 92. Leiden. E.J. Brill, 1982, 671-708.
- CITATI, P.: *La luce nella notte, *MD* 25, 1990, 165-177.
- DERCHAIN, P. & HUBAUX, J.: *L'affaire du Marché d'Hypata dans la *Métamorphose* d'Apulée, *AC* 27, 1958, 100-104.
- ENGLERT, J. & LONG, T.: *Function of Hair in Apuleius' *Metamorphoses*, *CJ* 68, 1973, 236-239.
- FICK, N.: *La magie dans les *Métamorphoses* d'Apulée, *REL* 63, 1985, 132-147.
- FICK, N.: *L'Isis des *Métamorphoses* d'Apulée, *RPh* 65, 1987, 31-51.
- FICK-MICHEL, N.: *Art et mystique dans les *Métamorphoses? d'Apulée*. Paris. Les Belles Lettres, 1991.
- FUSILLO, M.: *Naissance du roman*. Paris. Seuil, 1991 (edición original italiana: *Il romanzo greco: Polifonia ed Eros*. Venezia. Marsilio, 1989).
- GENETTE, G.: *Discours du récit, in: ID.: *Figures III*. Paris. Seuil 1972, 65-282.
- GRIFFITHS, J.G.: *Apuleius of Madauros, The Isis-Book (*Metamorphoses, Book XI)*, ed. with an introduction, translation and commentary. EPRO 39. Leiden. E.J. Brill, 1975.
- GRIFFITHS, J.G.: *Isis in the *Metamorphoses* of Apuleius, in: HIJMANS & VAN DER PAARDT (EDS.) 1978, 141-166.
- GRIMAL, P.: *Le calame égyptien d'Apulée, *REA* 73, 1971, 343-355.
- HEATH, J.R.: *Narration and Nutrition in Apuleius' *Metamorphoses*, *Ramus* 11, 1982, 57-77.
- HIJMANS, B.L.: *Curiositas, in: *Groningen Commentaries on Apuleius: Apuleius Madaurensis, *Metamorphoses, Book IX. Text, Introduction and Commentary*. Groningen. Egbert Forsten, 1995, 362-379.
- HIJMANS, B.L. & PAARDT, R.T.H. VAN DER (EDS.): *Aspects of Apuleius' *Golden Ass*. Groningen. Bouma's Boukhuis, 1978.
- HOFMANN, H.: *Parodie des Erzählens Σ Erzählen als Parodie. Der *Goldene Esel* des Apuleius, in: AX & GLEI (EDS.) 1993, 119-151 (HOFMANN 1993a).
- HOFMANN, H.: *Die Flucht des Erzählers: Narrative Strategien in den Ehebruchsgeschichten von Apuleius' *Goldenem Esel*, in: *Groningen Colloquia on the Novel*, ed. H. HOFMANN. Vol.V. Groningen. Egbert Forsten, 1993, 111-141 (HOFMANN 1993b).
- HOFMANN, H.: *Sprachhandlung und Kommunikationspotential: Diskursstrategien im *Goldenen Esel*, in: PICONE & ZIMMERMANN (EDS.) 1997, 137-169.
- HOFMANN, H. (ED.): *Latin Fiction: The Latin Novel in Context*. London/New York. Routledge, 1999.
- HOLZBERG, N.: *Novel-like Works of Extended Prose Fiction II?, in: SCHMELING (ED.) 1996, 619-653.
- HUNINK, V.: *Apuleius and the Asclepius, *VChr* 50, 1996, 288-308.
- HUNINK, V.: *Apuleius of Madauros, *Pro se de magia (*Apologia)*. Ed. with a commentary. 2 vols.

- Amsterdam. Gieben, 1997.
- JAMES, P.: *Unity in Diversity. A Study of Apuleius' *Metamorphoses*. Altertumswissenschaftliche Texte und Studien 16. Hildesheim/Zürich/New York. Olms-Weidmann, 1987.
- KERÉNYI, K.: *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1927; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962.
- KUSSL R.: *Die *Metamorphosen* des <Lukios von Patrai>. Untersuchungen zu Phot. Bibl. 129, *RhM* 133, 1990, 379-388.
- LINTVELT, J.: *Essai de typologie narrative: le 'point de vue'. Théorie et analyse*. Paris. José Corti, 1981
- MAL-MAEDER, D. VAN: *Les détournements homériques dans l'*Histoire Vraie* de Lucien: le repatriement d'une tradition littéraire, *Études de Lettres* 1992, 123-146.
- MAL-MAEDER, D. VAN: *Lector, intende: laetaberis: The enigma of the last book of Apuleius' *Metamorphoses*, in: *Groningen Colloquia on the Novel*, ed. H. HOFMANN. Vol. VIII. Groningen. Egbert Forsten, 1997, 87-118.
- MAL-MAEDER, D. VAN: *Apulée, *Les Métamorphoses. Livre II, 1-20. Introduction, texte, traduction et commentaire*. Diss. Groningen, 1998.
- MARTIN, R.: *Le sens de l'expression *Asinus aureus* et la signification du roman apuléien, *REL* 48, 1970, 332-354.
- MASER, P.: *Das sogenannte Spottkruzifix vom Palatin. Ein "frühchristliches" Denkmal im Widerstreit der Meinungen, *Das Altertum* 18, 1972, 248-254.
- MASON, H.J.: **Fabula Graecanica: Apuleius and His Greek Sources*, in: HIJMANS & VAN DER PAARDT (EDS.) 1978, 1-15.
- MASON, H.J.: *Greek and Latin Versions of the Ass-Story, in: W. HAASE (ED.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Vol. II 34.2. Berlin/New York. W. de Gruyter, 1994, 1665-1707.
- MASON, H.J.: *The *Metamorphoses* of Apuleius and its Greek Sources, in: HOFMANN (ED.) 1999, 103-112.
- MERKELBACH, R.: *Roman und Mysterium in der Antike*. München. C.H. Beck, 1962.
- MERKELBACH, R.: *Die Hirten des Dionysos. Die Dionysos-Mysterien der römischen Kaiserzeit und der bukolische Roman des Longus*. Stuttgart. Teubner, 1988.
- MERKELBACH, R.: *ISIS REGINA Σ ZEUS SARAPIS. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*. Stuttgart/Leipzig. Teubner, 1995.
- MORGAN, J.R. & STONEMAN, R. (EDS.): *Greek Fiction. The Greek Novel in Context*. London-/New York. Routledge, 1994.
- MÜLLER, G.: *Erzählzeit und erzählte Zeit, in: *Festschrift für P. Kluckhohn und H. Schneider*. Tübingen 1948, 195-212.
- NESSLRATH, H.-G.: *Utopie-Parodie in Lukians *Wahren Geschichten*, in: AX & GLEI (EDS.) 1993, 41-56.
- NETHERCUT, W.: *Apuleius' Literary Art: Resonance and Depth in the *Metamorphoses*, *CW* 64, 1968, 110-119.
- OPELT, I.: *Esel, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 6, 1966, 564-595.
- PAARDT, R.TH. VAN DER: *Various Aspects of Narrative Technique in Apuleius' *Metamorphoses*, in: HIJMANS & VAN DER PAARDT (EDS.) 1978, 75-94.
- PARSONS, P.: *A Greek Satyricon?, *BICS* 18, 1971, 53-68.
- PICONE, M. & ZIMMERMANN, B. (EDS.), *Der antike Roman und seine mittelalterliche Rezeption*. Basel/Boston/Berlin. Birkhäuser Verlag, 1997.
- RIVES, J.B.: *The Priesthood of Apuleiüs, *AJPh* 115, 1994, 273-290.
- SALLMANN, K.: *Irritation als produktionsästhetisches Prinzip in den *Metamorphosen* des Apuleiüs, in: *Groningen Colloquia on the Novel*, ed. H. HOFMANN. Vol. I. Groningen. Egbert Forsten, 1988, 81-102.
- SALLMANN, K.: *L. Apuleius (Marcellus?), in: ID. (ED.): *Die Literatur des Umbruchs. Von der römischen zur christlichen Literatur, 117 bis 284 n. Chr.* Handbuch der lateinischen Literatur der Antike 4. München. C.H. Beck, 1997, 292-318.
- SANDY, G.N.: *Knowledge and Curiosity in Apuleius' *Metamorphoses*, *Latomus* 31, 1972, 179-183.
- SANDY, G.N.: **Serviles voluptates* in Apuleius' *Metamorphoses*, *Phoenix* 28, 1974, 234-244.

- SANDY, G.N.: *Book 11: Ballast or Anchor"?, in: HIJMANS & VAN DER PAARDT (EDS.) 1978, 123-140.
- SANDY, G.N.: *Interpolated Narratives in Apuleius: Listeners and Reader, in: B.L. HIJMANS & V. SCHMIDT (EDS.): *Symposium Apuleianum Groningantum, 23-24 Oct. 1980*. Groningen. Rijksuniversiteit Groningen, 1981, 4-17.
- SANDY, G.N.: *New Pages of Greek Fiction, in: MORGAN & STONEMAN (EDS.) 1994, 130-145.
- SCHLAM, C.C.: *The Curiosity of the Golden Ass, *CJ* 64, 1968, 120-125.
- SCHLAM, C.C.: *Sex and Sanctity: The Relationship of Male and Female in the *Metamorphoses*, in: HIJMANS & VAN DER PAARDT (EDS.) 1978, 95-105.
- SCHLAM, C.C.: *The *Metamorphoses of Apuleius: On Making an Ass of Oneselfs*. Chapel Hill / London. University of North Carolina Press, 1992.
- SCHMELING, G. (ED.): *The Novel in the Ancient World*. Mnemosyne Supplement 159. Leiden. E.J. Brill, 1996.
- SCHMIDT, V.: *Apuleius, *Met.* III 15s.: Die Einweihung in die falschen Mysterien, *Mnemosyne* 35, 1982, 269-282.
- SCOBIE, A.: *Apuleius *Metamorphoses (*Asinus Aureus) I. A Commentary*. Beitrage zur Klassischen Philologie 54. Meisenheim a.G. Anton Hain, 1975.
- SHUMATE, N.: *Apuleius' *Metamorphoses*: the inserted tales, in: HOFMANN (ED.) 1999, 113-125.
- SHUMATE, N.: *Crisis and Conversion in Apuleius' *Metamorphoses*. Ann Arbor. Michigan U.P., 1995.
- SMET, R. DE: *The Erotic Adventure of Lucius and Photis in Apuleius' *Metamorphoses*, *Latomus* 46, 1987, 613-623.
- STANZEL, S.K.: *Die typischen Erzahlsituationen im Roman*. Wien/Stuttgart. W. Braumüller, 1955.
- STANZEL, S.K.: *Theorie des Erzählens*. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- STEPHENS, S.: *Fragments of Lost Novels, in: SCHMELING (ED.) 1996, 655-683.
- STEPHENS, S. & WINKLER, J.J. (EDS.): *Ancient Greeks Novels: The Fragments. Introduction, Text, Translation and Commentary*. Princeton U.P., 1995.
- STRUB, C.: *Die *Metamorphosen* des Apuleius als Tiergeschichte, *WJA N.S.* 11, 1985, 169-188.
- TATUM, J.: *The Tales in Apuleius' *Metamorphoses*, *TAPA* 100, 1969, 487-527.
- TATUM, J.: *Apuleius and *The Golden Ass*. Ithaca/London. Cornell U.P., 1979.
- VIDMAN, L.: *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*. RGTV 29. Berlin/New York. W. de Gruyter, 1970.
- WINKLER, J.J.: *Auctor & Actor. A Narratological Reading of Apuleius's *The Golden Ass*. Berkeley-/Los Angeles/London. California U.P., 1985.
- WITT, R.E.: *Isis in the Graeco-Roman World*. London. Thames and Hudson, 1971.
- WLOSOK, A.: *Zur Einheit der *Metamorphosen* des Apuleius, *Philologus* 113, 1969, 68-84.
- ZIMMERMAN-DE GRAAF, M.: *Apuleius Madaurensis: *Metamorphosen X, 1-22. Tekst, Inleiding, Commentaar* Diss. Groningen, 1992.

La presencia de los historiadores romanos en la *Estoria de Espanna* (= EE), o *Primera crónica general*, y en la *General Estoria* (= GE) es uno de los muchos temas planteados por la recepción de la Antigüedad en el corpus alfonsí a la espera todavía de un estudio exhaustivo. Si bien existen trabajos dedicados a examinar algunos de estos problemas, aún hace falta una visión de conjunto que explique de qué manera y con qué fundamentos historiográficos las *estorias* se acercan al pasado romano para entenderlo en sus propios términos, para comprender los orígenes de los pueblos ibéricos y también para iluminar el presente de la España de la segunda mitad del siglo XIII.¹ Y, para circunscribir el campo de investigación, un cotejo detallado de la relación entre la EE y *De Vita Caesarum* (= DVC) de Suetonio contribuiría en buena medida a una comprensión más afinada de los métodos de trabajo de lo que Catalán denomina el "taller historiográfico alfonsí". Semejante tarea sería imposible en los límites de este artículo, pero es de esperar que el estudio de una sola de las *vitae*, la de Tito, sirva de guía para futuras investigaciones.

La deuda de Alfonso X hacia Suetonio se complica por la función mediadora entre ambos del *Speculum Historiale* (SH), una de las cuatro partes del *Speculum Quadruplex sive Speculum Maius* de Vincentius Bellovacensis (= Vicente de Beauvais), vastísima enciclopedia que los colaboradores del rey sabio consultaron asiduamente para la redacción de la crónica.² La relación entre estas tres obras fue puesta en claro hace ya más de medio siglo por Dorothy Donald: que el SH sirvió de intermediario entre los textos latino y castellano se puede comprobar en las tablas indicadoras de los capítulos de Suetonio recogidos por el SH

¹ Lida de Malkiel, María Rosa. *The General estoria: notas literarias y filológicas* (I), Romance Philology 12, 1958, p. 113-19 y 122-26; Herrero Llorente, Víctor José. *Influencia de Lucano en la obra de Alfonso el Sabio. Una traducción anónima e inédita*, Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos 57, 1959, p. 697-715; Eisenberg, Daniel. *The General Estoria: Sources and Source Treatment*, Zeitschrift für Romanische Philologie 89, 1973, p. 206-27; García Yebra, Valentín. *Traducciones (?) de Lucano en la Primera Crónica General de España*, Revista de Filología Española 71, 1991, p. 5-22; Fraker, Charles F. *The Scope of History: Studies in the Historiography of Alfonso el Sabio*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1996. El único estudio de conjunto sobre la influencia de Suetonio en la EE es la tesis doctoral de Moncayo, Ann Garrison. *The Use of Rhetoric in Biographical Portraits of the Twelve Roman Emperors in Alfonso the X's Primera Crónica General*, Ann Arbor, Michigan, UMI Dissertation Services, 1993. En el análisis de la vida de Tito (p. 96-98) se estudian el uso de la *amplificatio*, la figura de Tito como el ideal del emperador romano y sus relaciones con Domiciano.

² Ediciones: Menéndez Pidal, Ramón. *Alfonso X. Primera Crónica General de España*, Madrid, Editorial Gredos, 1977 (capítulos 186-87, p. 137 b 49-139 a 22); Wittstock, Otto. *Sueton. Kaiserbiographien*, Berlin, Akademie Verlag, 1993 (*Divus Titus*, p. 44-48); Vincentius Bellovacensis (Vincent de Beauvais). *Speculum Historiale*, Graz-Austria, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1965 (Cap. IX, p. 372, *De Imperio Titi, et morte eius*).

y de los que pasaron luego a la *EE*.³ Las conclusiones de Donald han sido aceptadas por varios estudiosos de Alfonso X, aunque, como se verá después, varios pasajes de la *EE* que coinciden con Suetonio y que no se hallan en el *SH* plantean la posibilidad de que los compiladores hayan tenido a su disposición otra versión de *DVC*.⁴

Amor ac deliciae generis humani

A Suetonio nunca le han faltado sus críticos y detractores y ni siquiera Wallace-Hadrill, quien ha revalorizado su obra con una actitud mucho más favorable, pudo evitar un juicio negativo sobre la vida de Tito: "The life of Titus is one of the weakest, marred by uncritical panegyric."⁵ Y, en efecto, no sería fácil en-

³ Donald, Dorothy. *Suetonius in the Primera Crónica General Through the Speculum Historiale*, *Hispanic Review* 11, 1943, p. 95-115. Véanse las tablas en p. 96-98: de los 491 capítulos de *DVC* el *SH* utiliza, total o parcialmente, 202, y de éstos la *EE* aprovecha 154, también en forma parcial o total. Para la difusión del *Speculum* de Vicente de Beauvais (1190-1264) en España y su empleo por Alfonso X véase Domínguez, Cesar. *Materia de cruzada en El conde Lucanor: I. "Del salto que fizo el rey Richalte de Inglaterra"*. Una vez más sobre las fuentes del ejemplo III, Incipit 17, 1997, p. 167-69, nota 47. Moncayo, *Op. cit.*, p. 11, recuerda la opinión de Ullman, B. L. *Tibullus in the Mediaeval Florilegia*, *Classical Philology* 23, 1928, p. 128-74, de que las citas del *SH* de los autores latinos proceden del *Florilegium Gallicum*, entre ellos Ovidio y Tibulo, aunque sin mención explícita de Suetonio (p. 154). Para esta cuestión véanse también Hunt, R. W. *The Deposit of Latin Classics in the Twelfth-Century Renaissance* en Bolgar, R. R. *Classical Influences on European Culture A.D. 500-1500*, Cambridge, At the University Press, 1971, p. 54, y S. J. T. *Suetonius* en Reynolds, L. D. *Text and Transmission: A Survey of the Latin Classics*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 403.

⁴ Catalán Menéndez Pidal, Diego. *De Alfonso X al conde de Barcelos: Cuatro estudios sobre el nacimiento de la historiografía romance en Castilla y Portugal*, Madrid, Editorial Gredos, 1962, p. 20; Fernández-Ordóñez, Inés. *Las Estorias de Alfonso el Sabio*, Madrid, Istmo, 1992, p. 206, y Moncayo, A. G. *Op. cit.*, p. 11-12, 17-19, 30, 132, 184-85, 191, 200 y 218. Sobre Suetonio en la Edad Media véanse, entre otros, Cizek, Eugen. *Structures et idéologie dans "Les Vies des Douze Césars" de Suetone*, Paris-Bucuresti, Société d'Édition "Les Belles Lettres"-Editura Academiei, 1977, p. 194; Riposati, Benedetto. *Tito, nella luce della storia* en *Atti del congresso internazionale di studi flaviani*, Rieti, Centro di studi Varroniani Editore, I, p. 45; Cannata, Vincenzo. *La "vendetta de la vendetta": Tito nel Medioevo* en *Atti del congresso internazionale di studi flaviani*, *Op. cit.*, II, p. 217-42, y los siguientes estudios incluidos en Dorey, T. A. *Latin Biography*, New York, Basic Books, 1967: Townend, G. B. *Suetonius and his Influence*, p. 79-111; Farmer, D. H. *Two Biographies by William of Malmesbury*, p. 167, y Brooke, Rosalind. *The Lives of St. Francis*, p. 179-80 y 183. Para la influencia de Suetonio en la *Vida de Carlomagno* (= *Vita Caroli*) de Einhard véanse Rand, Edward Kennard. *On the History of the De Vita Caesarum of Suetonius in the Early Middle Ages*, *Harvard Studies in Classical Philology* 37, 1926, p. 40-48, y Morse, Ruth. *Truth and Convention in the Middle Ages: Rhetoric, Representation, and Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 159-62, y 274, nota 52, para otras referencias bibliográficas sobre William de Malmesbury y John de Salisbury. Sobre la transmisión textual de Suetonio en la Edad Media véanse S. J. T., *Op. cit.*, p. 399-404; Munk Olsen, B. *L'étude des auteurs classiques latins aux XIe et XIIe siècles*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1985, II, p. 569-77; Wittstock, O. *Op. cit.*, p. 31-32.

⁵ Wallace-Hadrill, Andrew. *Suetonius: The Scholar and his Caesars*, New Haven and London, Yale University Press, 1983, p. 177. Para una revisión de las tendencias de la crítica suetoniana véanse Gascou, Jacques. *Suetone historien*, Roma, École française de Rome, 1984, p. IX-XVI, y Galand-Hallyn, Perrine. *Bibliographie suétionienne (Les 'Vies des XII Césars') 1950-1988. Vers une réhabilitation en Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1991, II.33.5, p. 3576-3622.

contrar frase más propia de un panegírico que la que inicia la semblanza del emperador: "Titus, cognomine paterno, amor ac deliciae generis humani." Esta expresión, de un carácter manifiestamente propagandístico, en opinión de Levi, revela por parte de Suetonio ese grado de admiración hacia su biografiado que lleva a consagrarle no una vida (*bios*), sino más bien un encomio (*epainos*), según piensan Luck y Lewis.⁶ La frase habrá de hacer fortuna hasta llegar, a través del *SH*, hasta Alfonso X:

Titus, amor, & deliciae generis humani fuit. (*SH*)

E segund cuenta Suetonio en ell onzeno libro de la su estoriá, fue ell emperador Tito folgura et amor de tod el linage de los omnes que fueron en su tiempo, ca fue marauilloso en toda manera de bondades; fue onrado de todas buenas costumbres. (*EE* 138 a 5)⁷

Se trate o no de un panegírico, lo cierto es que la biografía de Suetonio contiene una abrumadora mayoría de atributos positivos, según los resultados del método de Cizek: 48 rasgos positivos, 5 negativos, 7 neutros, 1 contradictorio, 6 que tienden hacia la virtud y 5 que lo hacen hacia el vicio.⁸ Sean cuales fueren sus insuficiencias, es evidente que el inventario de los rasgos de Tito así elaborado viene a confirmar con mayor rigor analítico la impresión que el lector pueda hacerse al cabo sólo de un primer acercamiento a la *vita*. En ésta, empero, al igual que en todas las demás -agrega Cizek-, lo importante va a ser menos la exactitud de las cifras que los porcentajes que de ellas se desprendan y lo mismo ocurrirá con la *EE*, excepto que ahora habrá que examinar también en qué medida se conservan o modifican estos índices de evaluación: ¿sigue el texto alfonsí fielmente los dictados de su(s) fuente(s) o, por el contrario, prefiere inclinarse hacia una imagen más o menos (des)favorable del biografiado?

Basado en su método, Cizek incluye a Tito entre los tres emperadores más

⁶ Levi, Mario Attilio. *La clemenza di Tito*, *La parola del passato* 9, 1954, p. 288, y *Amore e delizia del genere umano* en *Atti del congresso internazionale di studi flaviani*, *Op. cit.*, I, p. 161-62; Luck, Georg. *Über Suetons "Divus Titus"*, *Rheinisches Museum für Philologie* 107, 1964, p. 64; Lewis, R. G. *Suetonius' 'Caesares' and their Literary Antecedents* en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, *Op. cit.*, p. 3664; Riposati, B. *Op. cit.*, p. 43-44; Gasco, J. *Op. cit.*, p. 173, afirma, en cambio, que ninguna de las vidas de Suetonio pertenece al género de los panegíricos, ni siquiera las de los césares que más admiraba, Augusto y Tito. Para la distinción entre *vida* y *encomio* véase Momigliano, Arnaldo. *The Development of Greek Biography*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1993, p. 12 y 82-83.

⁷ Para los paralelos y fortuna de esta expresión véanse Gilliam J. F. *Titus in Julian's Caesares*, *American Journal of Philology* 88, 1967, p. 206-08; Martinet, Hans. C. *Suetonius Tranquillus. Divus Titus: Kommentar*, Königstein/Ts., Verlag Anton Hain, 1981, p. 3; Levi, M. A. *Amore e delizia del genere umano*, *Op. cit.*, p. 161-70; Pavan, Massimiliano. *Tito nella pubblicistica cristiana* en *Atti del congresso internazionale di studi flaviani*, *Op. cit.*, I, p. 85-86, y Jones, Brian W. *The Emperor Titus*, New York, St. Martin's Press, 1984, p. 26, nota 40. Para Luck, G. *Op. cit.*, p. 75, la expresión sería un eco de Tácito ("das klingt taciteisch"), lo cual lo lleva a conjeturar que Suetonio pudo haber conocido la obra de su contemporáneo.

⁸ Cizek, E. *Op. cit.*, p. 104 y 238-40; cf. las críticas de Wallace-Hadrill, A. *Op. cit.*, p. 114, nota 18. Cizek mismo, p. 66, no deja de reconocer que su notación no puede escapar a una cierta subjetividad.

estimados por Suetonio, y aunque sea prematuro decidir ahora si otro tanto sucede con Alfonso X, sí se puede afirmar que también el segundo de los Flavios disfrutaba de gran aprecio entre los redactores de la crónica.⁹

Retrato físico y educación

Comparado con los retratos físicos de otros césares, el de Tito apenas se halla bosquejado por Suetonio:

In puero statim corporis animique dotes explenduerunt, magisque ac magis deinceps per aetatis gradus: forma egregia et cui non minus auctoritatis inesset quam gratiae, praecipuum robur, quamquam neque procerata statura et ventre paulo proiectiore, memoria singularis,... (Titus 2)

In puero statura corporis, & animi dotes exsplenduerunt, magisque ac magis, deinceps, per aetatis gradus, forma egregia, & cui non minus auctoritatis inesset, quam gratiae; praecipuum robur, quamquam neque procerata statura et ventre paulo proiectiore memoria singularis,... (SH)

Seyendo ninno fue much apuesto de cuerpo et muy noble de coraçon; e cuemo yua subiendo en edat, assi iua creciendo en ell la apostura et la nobleza; et pagauan se del todas las gentes. E tal donario auie de cara que todos le auien uerguenna. Era omne de muy grand fuerça, et de tan buena memoria que no auie par. (EE 138 a 11)

Un estudio detallado de este retrato, imposible aquí por razones de espacio, no podría hacerse al margen de un tema sobre el cual los estudiosos de Suetonio no han llegado a un acuerdo: en la semblanza de Tito, y en las de los otros emperadores también, ¿sigue el historiador latino los principios de la ciencia fisiognómica? Y lo mismo cabría preguntarse con respecto a Alfonso X.¹⁰ Pero hay que notar que el retrato adelanta la nobleza de carácter de Tito y las dotes físicas y mentales que lo acompañarán hasta su muerte. De cuerpo apuesto –pasando por alto la reserva de Suetonio: “quamquam neque procerata statura”–, nobleza de corazón, bello rostro, gran fuerza y prodigiosa memoria, nada falta para describir a un individuo verdaderamente singular. Pero todos estos dones naturales serán complementados por una educación no menos excepcional, sobre la cual las ob-

⁹ Según Cizek, E. *Op. cit.*, p. 154 y 197: “très bons”: Augusto, Otón y Tito; “bons”: Julio César y Vespasiano; “mauvais”: Tiberio, Galba y Domiciano, y “très mauvais”: Calígula, Nerón y Vitelio. La posición de Claudio es más problemática, en el centro del esquema, no lejos del cuarto grupo. Véase también Gascou, J. *Op. cit.*, p. 794. Según este autor, p. 749-50, sólo Augusto y Tito llegaron a disfrutar del afecto y del *consensus* de todas las clases de la sociedad romana.

¹⁰ De la extensa bibliografía consagrada al tema baste recordar ahora a Gascou, J. *Op. cit.*, p. 592-616, y, sobre todo, a Couissin, J. *Suétone physiognomoniste dans les Vies des XII Césars*, *Revue des Études Latines* 31, 1953, p. 234-56. Sobre el retrato en la historiografía romana véase Rambaud, Michel. *Recherches sur le portrait dans l'historiographie romaine*, *Les Études Classiques* 38, 1970, p. 417-47.

servaciones de los historiadores medievales y modernos siguen muy de cerca a Suetonio:

... docilitas ad omnis fere tum belli tum pacis artes. (*Titus* 3)

... docilitas ad omnes fere tam belli, quam pacis artes. (*SH*)

Era muy sutil a marauilla pora aprender toda arte, quier de batalla, quier de paz; (*EE* 138 a 18)¹¹

Tito recibió en la corte de Claudio la formación reservada a los hijos de las familias senatoriales, es decir, las más pudientes y con mayor influencia en los asuntos del estado. De su relación con Britannicus, de la profecía sobre el futuro principado de Tito, de la muerte de su amigo y de los honores póstumos con que lo honra nada pasa a sus continuadores. Sí, en cambio, el *SH* y la *EE* coinciden con *DVC* en lo que se refiere al programa de estudios del futuro emperador:

a) talento para escribir poesías en latín y en griego:

Latine Graeceque vel in orando vel in fingendis poematibus promptus et facilis ad extemporalitatem... (*Titus* 3)

Latine Graecæque linguæ, in orando, vel in fingendis poematibus, promptus; (*SH*)

E era muy muy letrado en griego et en latin, quier en fablar et mostrar un pleyto en qualquier lengua dellas, quier en fazer libros de qual natura sel antoiasse. (*EE* 138 a 25)¹²

b) destreza musical, resultado de la progresiva helenización de la corte y de la sociedad romanas, tema sobre el que se volverá más adelante.¹³

c) formación jurídica ("et mostrar un pleyto") que llegó a practicar después

¹¹ Riposati, B. *Op. cit.*, p. 46-47; Colombo, Giuseppina. *Sul discorso di Tito in Giuseppe Flavio VI, 1, 34 ss.* en *Atti del congresso internazionale di studia flaviani*, *Op. cit.*, II, p. 251; Garuti, Giovanni. Sulla docilitas ed extemporalitas dell'imperatore Tito (Suet. Tit. 3) en *Atti del congresso internazionale di studi flaviani*, *Op. cit.*, II, p. 307-12; Orlandi Fasulo, Gabriella. *Il profilo di Tito in Aurelio Vittore en Atti del congresso internazionale di studi flaviani*, *Op. cit.*, II, p. 361-62; Jones, B. W. *Op. cit.*, p. 7-9 y 156-57; Jones, Brian W. *The Emperor Domitian*, London and New York, Routledge, 1992, p. 8; Wallace-Hadrill, A. *Op. cit.*, p. 177-78; Franchet d'Espèrey, Sylvie. *Vespasien, Titus et la littérature en Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1986, II.32.5, p. 3077-79.

¹² Gasco, J. *Op. cit.*, p. 511. Debe recordarse que Vespasiano fue el primer emperador en remunerar a los maestros de retórica griegos y latinos con sueldos pagados por el estado: *Vespasianus* 18; *SH*, Cap. VIII; *EE* 137 b 19; Wallace-Hadrill, A. *Op. cit.*, p. 188; Jones, B. W. *The Emperor Titus*, *Op. cit.*, p. 170, nota 149.

¹³ Wallace-Hadrill, A. *Op. cit.*, p. 181-85. Sobre el helenismo de Suetonio véase Cizek, E. *Op. cit.*, p. 174-75.

de prestar servicios en las legiones de Germania y Britania. Hay que notar que esta referencia al ejercicio del derecho por parte de Tito no se halla en Vicente de Beauvais; ¿la *EE* la tomó directamente de Suetonio?: “Post stipendia foro operam dedit honestam magis quam assiduam... (*Titus* 4).¹⁴

La semblanza concluye en el *SH* y la *EE* con una frase que merece cierta atención: *Armorum & equitandi peritissimus, [...] In militia summæ industriæ, nec minore modestia.* (*SH*)

En toda manera de caualleria era maestro acabado. (*EE* 128 a 31)

Tanto en las artes de la paz como en las de la guerra Tito recibió también una esmerada preparación, como lo evidencian la gran fuerza y apostura del cuerpo que, sin duda, sólo pueden atribuirse a un riguroso entrenamiento atlético y militar. Esta óptima formación quedará demostrada muy especialmente durante las campañas de Judea.¹⁵

En este contexto general del retrato de Tito y en el más específico aún de su educación para las artes de la batalla y de la paz debe interpretarse la referencia a uno de los pocos hechos puntuales, únicos, a que se refiere Alfonso X:

Et muy sabidor de armas et de cauallar; assi que numqua se combatio cauallero con el a que firiesse de lança, que le no matasse o lo no derribasse del cauallo en tierra; e en la guerra de Iherusalem doze omnes armados mato el mismo en un dia de doze saetas que tiro. (*EE* 138 a 19)

Esta anécdota no se halla en el *SH*, pero sí en *Titus* 5: “...novissima Hierosolymorum oppugnatione duodecim propugnatores totidem sagittarum confecit ictibus...”. Además de un problema de transmisión textual (¿pudo haber una dependencia directa de Suetonio?), este pasaje suscita varias otras cuestiones que atañen al carácter mismo de Tito. Como se verá después, durante el cerco de Jerusalén (*EE*, capítulo 183), se pondrán de manifiesto tanto la piedad como la crueldad del futuro emperador; por el momento, hay que fijarse en otro rasgo de su personalidad: la temeridad y precipitación que muchas veces lo impulsaron a actos irreflexivos que llegaron a ponerlo en peligro mismo de muerte. Sobre este aspecto insiste repetidamente Jones, quien atribuye a la imprudencia de Tito su injustificada intervención personal en varias acciones de guerra.¹⁶

¹⁴ Jones, B. W. *The Emperor Titus, Op. cit.*, p. 13 y 17.

¹⁵ Sobre la carrera militar de Tito véase Jones, B. W. *The Emperor Titus, Op. cit.*, p. 14-17.

¹⁶ Jones, B. W. *The Emperor Titus, Op. cit.*, p. 22, 47, 58, 86, 133 y especialmente 53 y 70, nota 63, donde remite a los pasajes pertinentes de *De bello Iudaico* de Flavio Josefo; Jones, B. W. *The Emperor Domitian, Op. cit.*, p. 16. Sobre las campañas en Judea véase *The Emperor Titus*, p. 34-59 (sobre el cerco, p. 47-59) y 112, nota 123, donde recuerda las palabras de Vespasiano a sus legionarios contra la imprevisión e impetuosidad en la guerra como ajenas al carácter de los romanos. Cf. Flavius Josephus. *Guerre des juifs*, Paris, Société d'Édition “Les Belles Lettres”, 1982, III, IV, 45 (y no 35 como por errata indica Jones) y IV, 368 y 372. Para la relación entre Tito y Flavio Josefo véase Vitucci, Giovanni. *Tito e Vespasiano en Atti del congresso internazionale di studi flaviani, Op. cit.*, I, p. 64-65.

En el capítulo sobre el sitio de Jerusalén la *EE* no narra ni ésta ni ninguna otra intervención de Tito que pudiera alegarse en favor de su temeridad; privada así esta referencia a la muerte de los doce enemigos de su contexto militar es imposible decidir si su conducta revela o la impetuosidad que le imputa Jones, apoyándose en Josefo, o, por el contrario, el arrojo propio de un valiente soldado que no hace sino demostrar su fortaleza y coraje ante el enemigo. En Alfonso X este pasaje reintegrado en, y leído desde, otro contexto, se convierte en prueba no de su imprudencia, sino más bien de lo excepcional de su educación militar y de su destreza y valor en el campo de combate. Cuadra perfectamente, pues, con esta primera sección que presenta el retrato físico y moral de Tito, los diversos talentos que adornaban su personalidad y la excelente formación recibida en su juventud.

Composición de la biografía

Ya como emperador, Tito se va a presentar en posesión de una serie de virtudes públicas y privadas que confirmarían más allá de toda duda las enormes expectativas creadas por su educación y su conducta en el desempeño de importantes tareas de gobierno bajo la supervisión de Vespasiano: así cabría leer la versión alfonsí de los hechos. Pero en el ejercicio de tales responsabilidades se revelarán otros aspectos de la personalidad de Tito, de los que sí tratan con detalle Suetonio y los historiadores de hoy. Como en pasajes anteriores, no menos interesantes serán otra vez las reelaboraciones a que el *SH* y la *EE* habrán de someter a los datos ofrecidas por *DVC*.

Entre la presentación inicial de Tito ("maravilloso en toda manera de bondades", "onrado de todas buenas costumbres") y la crónica de su reinado, en que resplandecerán sus virtudes de gobernante, se interpone el siguiente pasaje, en el cual Vicente de Beauvais y Alfonso X deben tomar posición frente a Suetonio:

Suspecta primum in eo fuerunt sæuitia, luxuria, rapacitas, libido. Denique propalam alium Neronem, & opinabantur, & predicabant. At illi ea fama pro bono cessit conuersaque est in maximas laudes, neque vlllo vitio reperto, sed econtra virtutibus summis. (*SH*)

En comienzo ouieron las yentes sospecha del, que serie cruo et luxurioso, cobdicoso et robador, por sennales que mostraua ende segund ellos cuydavan; et al cabo no lo pudieron encobrir; et llamauan lo Nero, diziendo que tal serie cuemo el. Mas esta nombrada por grand bien fue dell emperador Tito, ca se le torno en grandes loores por que no fallaron en el ningunos daquellos malos uicios, ante lo fallaron complido de todas buenas costumbres. (*EE* 138 a 32)

Reléase ahora el pasaje entero de *DVC* con indicación entre [] de las palabras omitidas por el *SH* y la *EE*:

Praeter saevitiam suspecta in eo etiam luxuria erat, [quod ad mediam noctem comisationes cum profusissimo quoque familiarium extenderet, nec minus] libido [propter exoletorum et spadonum greges propterque insignem reginae Berenices amorem, cui etiam nuptias pollicitus ferebatur suspecta] rapacitas, [quod constabat in cognitionibus patris nundinari praemiarique solitum]; denique propalam alium Neronem et opinabantur et praedicabant. At illi ea fama pro bono cessit conversaque est in maximas laudes neque vitio ullo reperto et contra virtutibus summis. (*Titus* 7)

Como se ve, se expurgan aquí todos aquellos detalles que corroborarían las acusaciones de *saevitia*, *luxuria*, *libido* y *rapacitas*. Estos silencios y modificaciones del *SH* y de la *EE*, además de presentar una imagen del biografiado mucho más favorable que la del historiador latino, replantean un problema que ha ocupado mucho la atención de los comentaristas: el de la composición de la vida de Tito en *DVC*.

Wallace-Hadrill sugiere una estructura “aparentemente quiástica” y Cizek nota también que la vida de Tito, si bien carece del primero de los tres componentes del esquema típico suetoniano (el prefacio sobre el origen y la familia), se ajusta en lo demás a una división entre un período anterior a la ascensión al trono y otro posterior, divisible éste, a su vez, en vida pública y vida privada.¹⁷ Esta frontera marcada por el advenimiento al principado es, sin embargo, más que una simple partición cronológica, ya que a la primera etapa corresponderían los vicios, reales o supuestos, y a la segunda, las virtudes. La notación de Cizek hace ver claramente que los rasgos negativos de Tito se acumulan al principio de su biografía, lo que haría pensar que habría de sufrir una transformación rápida, profunda e inmediata cuando la muerte de Vespasiano lo ponga al frente del Imperio.¹⁸ ¿Cambió Tito entonces de personalidad, apartándose de los vicios y cultivando las virtudes propias del buen gobernante? Así se desprendería de Suetonio, aunque esta conclusión ad-

¹⁷ Wallace-Hadrill, A. *Op. cit.*, p. 142, nota 1; Cizek, E. *Op. cit.*, p. 54-55; Croisille, Jean-Michel. *L'art de la composition chez Suétone, d'après les Vies de Claude et de Néron*, *Annali dell'Istituto italiano per gli Studi Storici* 2, 1969-70, p. 73-87.

¹⁸ Cizek, E. *Op. cit.*, p. 57, 137, 153 y 238-40. Paratore, Ettore. *Claude et Néron chez Suétone*, *Rivista di cultura classica e medioevale* 1, 1959, p. 338, afirma también que el *Wendepunkt* en torno del cual se agrupan vicios y virtudes es el momento de proclamación del emperador. Sobre el cambio de la personalidad de Tito y el problema de su “orientalismo” véase Franchet d'Espèrey, *Op. cit.*, p. 3079-82. Sobre el problema de los “dos Titos” véanse también Riposati, B. *Op. cit.*, p. 42-43 y 47; Bajoni, Maria Grazia. *Le virtù del principe dal Seneca pedagogo a Svetonio biografo di Tito* en *Atti del congresso internazionale di studi flaviani*, *Op. cit.*, II, p. 189-94, y Della Corte, Francesco. *Il segreto di Tito* en *Atti del congresso internazionale di studi flaviani*, *Op. cit.*, p. 276-77. Croisille *Op. cit.*, p. 77 y 81, niega que en las vidas por él estudiadas pueda establecerse una correspondencia entre *virtutes* y vida pública, por un lado, y *vitia* y vida privada, por otro.

mite ciertas matizaciones. ¿Fue Tito siempre un individuo virtuoso y las acusaciones lanzadas contra él producto sólo de la malevolencia y/o de un juicio equivocado sobre los años transcurridos al servicio de Vespasiano? Así lo sugieren el *SH* y la *EE* con su silencio sobre la conducta cruel y disoluta de Tito: la crónica alfonsí sólo habla de *sospechas* y *señales* entre el pueblo, éstas equívocas y aquéllas disipadas por su comportamiento posterior. Por su parte, Suetonio también había escrito “suspecta luxuria”, “suspecta rapacitas”.

¿Un segundo Nerón?

Ante ciertos rasgos alarmantes de la personalidad de Tito, comparables a los de Nerón, los romanos abrigaban serios temores de que en el segundo de los Flavios se repitieran los excesos de su antecesor. Con sus silencios y veladas alusiones, los textos medievales no permiten apreciar qué fundamento tendrían tales aprensiones; para ello hay que acudir a Suetonio mismo con el fin de comprender por qué se lo sospechaba de “cruo et luxurioso, cobdicioso et robador”.

La crueldad de Tito se despliega principalmente en sus funciones de *Praefectus praetorii*. Suetonio lo describe como “incivilius et violentius” (*Titus* 6) y pronto para ejercer justicia sumarásimá contra quienes le parecieran sospechosos. El historiador latino hace referencia también a la supresión de la conspiración del año 79 y a la ejecución del ex-cónsul Aulus Caecina Alienus, la cual, junto con la de Eprius Marcellus, dañó muchísimo su imagen.¹⁹ Como consecuencia de estos y otros hechos, concluye Suetonio, nadie como Tito accedió al principado contra la voluntad del pueblo y rodeado de tanta hostilidad.²⁰

En estos dos capítulos de la *EE* sólo se hace mención a la guerra de Judea en aquella única referencia a la muerte de los doce enemigos, soslayándose así cualquier alusión a su imprudencia y temeridad, como así también a los actos de crueldad en cuyo transcurso podría haber incurrido. La *EE*, por supuesto, no necesita volver a esta etapa en la vida de Tito porque a ella ya le había dedicado

¹⁹ Para Tito como prefecto véanse Vitucci, G. *Op. cit.*, p. 55-56 y 59; Levi, M. A. *Amore e delizia del genere umano*, *Op. cit.*, p. 166-68; Della Corte, F. *Op. cit.*, p. 279-80; Jones, B. W. *The Emperor Titus*, *Op. cit.*, p. 84-5, y Jones, B. W. *The Emperor Domitian*, *Op. cit.*, p. 60. Martinet, H. *Op. cit.*, p. 62, traduce *incivilis por tyrannisch* apoyado por la comparación con *civilis* en otros pasajes de *DVC*. Véase también Luck, G. *Op. cit.*, p. 64. Según Cizek, E. *Op. cit.*, p. 168-69, Suetonio se muestra, por lo general, muy favorable a los prefectos. Para las ejecuciones véanse Jones, B. W. *The Emperor Titus*, *Op. cit.*, p. 87, 91-93 y 153, y Southern, Pat. *Domitian: Tragic Tyrant*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1997, p. 30-31.

²⁰ Los historiadores modernos se muestran más benevolentes: la pérdida de popularidad era inevitable para el *praefectus*, según Jones, B. W. *The Emperor Titus*, *Op. cit.*, p. 99. Vespasiano necesitaba consolidar su régimen confiando esas funciones a alguien de su absoluta confianza, en opinión de Jones, p. 121, en lo cual concide Martinet, H. *Op. cit.*, p. 62. Se trataba, según concurre Price, Helen. *Titus, amor ac deliciae generis humani*, *The Classical Weekly* 39, 1945, p. 61, de establecer un nuevo orden después de las guerras civiles, y de conjurar peligros reales, de razones de estado, que justificarían en cierta medida su conducta, como afirma Gascou, J. *Op. cit.*, p. 431, nota 173.

un largo capítulo en el que, por cierto, no faltan referencias a la dureza y rigor del sitiador: ordena incendiar el Templo de Jerusalén (*EE* 136 a 23), ejecutar sus sacerdotes (*EE* 136 a 34) y quemar toda la ciudad (*EE* 136 b 19).²¹

Además de cruel, se sospechaba que Tito llevaba una vida disipada y extravagante, según el sentido que *luxuria* tiene en Suetonio; en Alfonso X, en cambio, debe entenderse por *luxuria* lo que en *DVC* corresponde a *libido*, si es que no concurren en un solo término castellano los dos distinguidos en latín. Sea como fuere, la *EE* se hace eco de las sospechas de que era objeto Tito, pero omitiendo las circunstancias que les servirían de fundamento: bacanales nocturnas, compañía de eunucos y amigos disolutos y homosexuales, pasión por Berenice, nada de ésto relatan Vicente de Beauvais y Alfonso X, callando de este modo las razones por las que podría dudarse de la conducta de Tito y dejando estas acusaciones como sospechas al parecer sin base sólida.²²

La lujuria y la crueldad fueron rasgos dominantes en la personalidad de Nerón: "muy cruel et muy desmesurado" es el juicio lapidario con que lo describe la crónica de Alfonso X (*EE* 124 a 52).²³ Pero hay, además de la crueldad (*saevitia*), lujuria (*libido*, *luxuria*) y codicia (*rapacitas*) -sobre la que se volverá después-, otra faceta de la biografía de Tito que habría suscitado una inevitable comparación con Nerón: su gusto por la música. Ya en tiempos en que vivía en la corte de Claudio la música, el canto y la danza formaban parte de la educación de las clases superiores del Imperio, al ritmo de una creciente helenización de la sociedad romana y de una afición cada vez mayor por el arte griego:

... usque, sed ne musicae quidem rudis, ut qui cantaret et psalleret iucunde scienterque. (*Titus* 3)

ne musicæ quidem rudis, vt qui cantaret, & psalleret iocunde scienterque. (*SH*)

E otrossi sabia algo en musica, de manera que cantaua alegremientre et con cordura. (*EE* 128 a 29)²⁴

²¹ Sobre la crueldad de Tito según Josefo véase Jones, B. W. *The Emperor Titus*, *Op. cit.*, p. 71, nota 69. Acerca de la *saevitia* o *crudelitas* de los emperadores en *DVC* véase Mouchova, Bohumila. *Studie zu Kaiserbiographien Suetons*, Praha, Universita Karlova, 1968, p. 43-48.

²² Sobre la relación de Tito con Berenice véanse Vitucci, G. *Op. cit.*, p. 62-64; Pavan, M. *Op. cit.*, p. 90; Levi, M. A. *Amore e delizia del genere umano*, *Op. cit.*, p. 163-66; Della Corte, F. *Op. cit.*, p. 277-79; Jones, B. W. *The Emperor Titus*, *Op. cit.*, p. 61-2, 74, nota 94, 88, 91-93 y 120-21, y Martinet, H. *Op. cit.*, p. 68-70.

²³ Lujuria: *EE* 123 a 3, 40; crueldad: *EE* 124 a 9, 15, 35, 52, 126 a 29, además de los numerosos asesinatos ejecutados bajo sus órdenes: la vida de Nerón en la *EE* es también desde el principio hasta el fin un verdadero catálogo de muertes, excesos y horrores. Sobre la oposición entre Tito y Nerón véanse Vitucci, G. *Op. cit.*, p. 56; Marastoni, Aldo. *La biografia suetoniana di Tito e il discorso sulla regalità* en *Atti del congresso internazionale di studi flaviani*, *Op. cit.*, I, p. 110-11, y Levi, M. A. *Amore e delizia del genere umano*, *Op. cit.*, p. 161-63.

²⁴ Sobre la relación entre los emperadores y el proceso de helenización véanse Wallace-Hadrill, A. *Op. cit.*, p. 181-85 (p. 181-82 para Nerón y Tito), y Martinet, H. *Op. cit.*, p. 21-22.

El texto alfonsí presenta una versión algo distinta de *DVC* y del *SH*, con esas diferencias de matices tan finas que no hacen nada fácil determinar si tan leves variaciones han sido sugeridas o no en forma intencionada. Según Suetonio (y el *SH*) Tito canta y sabe tocar la cítara; en la *EE* únicamente se alude al canto, “cantaua alegremiente”, en lo que la crónica concuerda con el *iucunde* de su(s) fuente(s); pero mientras éstas agregan que lo hacía también *scienter*, la *EE* disminuye su pericia con aquel “sabía algo”, cuando todo hacía esperar que Tito no sería menos diestro en el cultivo de la música que en todas las otras artes de la paz y de la guerra: “muy sutil a marauilla pora aprender toda arte”, “muy letrado en griego et en latín”, “en fazer libros de qual natura sel antoiasse”, ¿por qué no fue también un consumado artista?²⁵

Un cotejo con Nerón, de quien se sospechaba que era su modelo, sugeriría una posible, aunque ciertamente discutible, explicación de esta inferioridad en el talento musical de Tito. La *EE* recuerda que de entre todas las cosas que Nerón aprendió de niño el arte de la música lo hizo “marauillosamiente” (*EE* 122 a 20), en lo cual Tito no pudo igualársele, como tampoco sucedió en cuanto al ardor que ambos sentían por aquélla porque su “cordura” no puede estar más alejada de la forma en que su predecesor la había cultivado: en el exagerado cuidado de su voz, en los espectáculos públicos en que participaba en teatros de Italia y Grecia (*EE* 122 a 23-123 a 2), en la insufrible vanidad con que ejercía su arte, en el canto “uestido a manera de joglar (*EE* 125 a 34) durante el incendio de Roma, en el cuidado que ponía primero en los instrumentos musicales antes de salir en campaña militar (*EE* 126 a 45), en todo, en fin, nada pudo ser más extraño a Nerón que la idea de que estas artes pudieran practicarse con el juicio y la sensatez que la *EE* le atribuye a Tito.²⁶

¿Continuidad o cambio en la personalidad de Tito?

El temor de ser gobernados por otro Nerón era provocado por los hábitos y costumbres de Tito en vida de su padre. Suetonio alude a las sospechas de que era objeto y a hechos específicos en la vida del futuro emperador que abonaban tales recelos, mientras que el *SH* y aun más la *EE*, sea con el silencio, sea con sutiles matizaciones, ponen distancia entre ambos césares y desechan los rumores como meras habladurías y murmuraciones. Todo esto plantea, en Suetonio y en sus continuadores, el problema de si el comportamiento de los príncipes (y, en general, de todo ser humano) depende de una naturaleza incambiable, o si, por el contrario, puede operarse en ellos una transformación mo-

²⁵ Martinet, H. *Op. cit.*, p. 22, nota la frecuencia con que suelen aparecer juntos *canere* y *psallere* (como en *Titus* y *SH*, pero no en *EE*) e interpreta este último verbo como “zur Zither spielen” y “zur Zither singen”.

²⁶ Vespasiano sufrió la ira de Nerón por no poder soportar sus interpretaciones musicales (*SH*, Cap. I; *EE* 132 b 31); Jones, B. W. *The Emperor Domitian*, *Op. cit.*, p. 11.

ral que los lleve del vicio a la virtud o viceversa. En *DVC* sólo una cuidadosa lectura de todas las vidas permitiría llegar a conclusiones más o menos firmes; en el caso particular de Tito, la clara composición quiástica de su biografía inclinaría a suponer que una profunda conversión moral coincidió con su advenimiento al principado. Y, sin embargo, se ha hablado, por el contrario, de la “inmovilidad” y “falta de evolución” de los personajes suetonianos: ¿creía el historiador latino en la posibilidad de una “transformación caracterológica profunda”? “apenas” –dice Cizek. Las virtudes de Tito (o los vicios de Tiberio, Calígula, Nerón o Domiciano) están prefiguradas en el relato de su infancia,²⁷ dado que la *physis* de un individuo viene determinada por su nacimiento y permanece constante durante el resto de la vida, noción que siglos después tuvo amplia aceptación en la Edad Media peninsular.²⁸ Los textos que podrían aducirse serían legión, sobre todo si se acudiera a la literatura ejemplar y sapiencial; por ahora bastaría recordar sólo dos, ambos de la *EE* y referidos precisamente a Nerón (*EE* 123 b 43, 24 b 13).²⁹

Más aún que en Suetonio y que en Vicente de Beauvais, Alfonso X acentúa desde el principio las virtudes innatas de Tito: el retrato inicial no puede menos que desentenderse de las acusaciones en su contra como resultado de sospechas alimentadas no por hechos de clara e inequívoca significación sino por lo que la crónica llama *señales*: “por sennales que mostraua ende segund ellos cuydavan”. Se trataría de signos no intencionales, es decir, de hechos, conductas o acciones sin significados fijos y sujetos a encontradas interpretaciones. Así, ya se vió que la actuación de Tito como *Praefectus praetorii* se explicaba por su crueldad o, como han sugerido historiadores modernos, más bien por la necesidad de Vespasiano de consolidar su autoridad y defender la estabilidad del Imperio frente a los conspiradores que atentaban contra ambas.³⁰ Hay que recordar que también en *Titus* 7 se hace referencia a rumores, a conjeturas, pero asimismo debe insistirse una vez más en que la *EE* calla las acciones referidas por Suetonio en abono de tales sospechas: a esto se reduce todo, y los actos de gobierno de Tito, una vez proclamado emperador, no harán más que confirmar aquellas “buenas costumbres” con que se había iniciado su semblanza.

Y así, frente al problema ya analizado por los comentaristas del historiador latino, cabe concluir, por lo que se refiere a Alfonso X, que desde su infancia hasta su muerte Tito fue, sin ninguna duda, “folgura et amor de tod el linage de los

²⁷ Cizek, E. *Op. cit.*, p. 145 y 111-14; Jones, B. W. *The Emperor Titus, Op. cit.*, p. 114.

²⁸ Wallace-Hadrill, A. *Op. cit.*, p. 150; Paratore, E. *Op. cit.*, p. 333.

²⁹ Para la inmutabilidad de la “natura” véase Lacarra, María Jesús. *Cuentística medieval en España: los orígenes*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1979, p. 175-82.

³⁰ Southern, P. *Op. cit.*, p. 30-31, piensa que la conspiración de Caecina se proponía evitar que un segundo Nerón llegara al principado. Sobre las *señales* en Alfonso X véase Niederehe, Hans-Josef. *Die Sprachauffassung Alfons des Weisen: Studien zur Sprach- und Wissenschaftsgeschichte*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1975, p. 27-29, y *Alfonso X el Sabio y el ambiente lingüístico de su tiempo*, Revista Española de Lingüística 13, 1983, p. 218-25.

omnes que fueron en su tiempo". No se ha producido en él ningún cambio radical: los "grandes loores" no saludan a un nuevo Tito, sino al de siempre, cuya fama fue sólo dañada temporariamente por *señales* y *sospechas*. El resto de la biografía lo confirmará ampliamente y en detalle: lo que sigue será la crónica de un emperador cuya virtud más grande será su *humanitas*.³¹

Todavía podría decirse, como Luck, que en *DVC* Tito no ha cambiado y que en el fondo se trata solamente de su capacidad de entender la "psicología de las masas", de poseer el arte (*ars*) de la adulación, de saber hacerse popular y de manipular demagógicamente a los hombres en provecho propio.³² Tal juicio habría desconcertado a los redactores de la *EE* puesto que todo lo que van a narrar del principado de Tito testimonia el ejercicio genuino de virtudes públicas y privadas que lo convertirán en un gobernante ejemplar.

El emperador en la mesa y sus *amici*

A la zaga del *SH*, que a su vez copia a la letra a Suetonio, la crónica comienza la historia del reinado de Tito con el elogio de sus virtudes reveladas en la mesa:

Convivia instituit iucunda magis quam profusa. (*Titus* 7)

Conuiuia instituit, iucunda magis quam profusa. (*SH*)

Quando conuidaua huespedes, guisaua sus yantares mas de cumplimiento de alegría que de otro gastamiento de comeres'. (*EE* 138 a 42)

A primera vista, este detalle parecería de escasa importancia si no fuera por la significación que los banquetes llegaron a tener en la sociedad romana y por la atención que les presta Suetonio en sus biografías. El tema ha atraído también la atención de los estudiosos modernos, interesados en entender el papel que los *convivia* desempeñaban en la política de los césares.³³ Bajo el título "the importance of extravagance" Goddard estudia una de las funciones de los pródigos y copiosos festines: la de demostrar, entre otras virtudes, la liberalidad y generosidad del príncipe hacia sus gobernados y promover así la armonía y concordia entre todos los estamentos de la sociedad, según una de las dos tipologías de

³¹ Cizek, E. *Op. cit.*, p. 153. Según Price, H. *Op. cit.*, p. 58 y 60, las críticas a Tito sirven para realzar, por comparación, sus virtudes de gobernante, al mismo tiempo que se exagera el cambio de su personalidad en beneficio también de un "contraste retórico".

³² Luck, G. *Op. cit.*, p. 68-71; Riposati, B. *Op. cit.*, p. 45-46.

³³ Sobre la importancia de los banquetes imperiales, con referencias específicas a varios emperadores en Suetonio, véanse Wallace-Hadrill, A. *Op. cit.*, p. 179, y Goddard, Justin. *The tyrant at table* en Elsner, Jas y Masters, Jamie. *Reflections on Nero: culture, history, and representation*, Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press, 1994, p. 68. Para Tiberio véase Stewart, A. F. *To Entertain an Emperor: Sperlonga, Laokoon and Tiberius at the Dinner-Table*, *The Journal of Roman Studies* 67, 1977, p. 76-90.

comportamiento imperial propuestas por D'Arms.³⁴

Pero la munificencia puede degenerar en *luxuria*, es decir, en despilfarro, desenfreno y desmesura, de todo lo cual no faltan abundantes ejemplos en Suetonio y en la EE; si cabe recordarlos ahora será porque la conducta virtuosa de Tito podrá comprenderse mejor por contraste con la de césares como Claudio (EE 119 b 23) u Otón (EE 130 a 29), por citar sólo dos casos; pero, como siempre, será Nerón su verdadera contrafigura y antítesis, para lo cual no haría falta más que acudir a la descripción que la crónica hace de la *Domus Aurea* (EE 123 b 27).³⁵

Lejos de ser otro Nerón, Tito se adhiere a la segunda tipología propuesta por D'Arms, la del banquete que a la majestad imperial le opone la sencillez personal del príncipe y a la munificencia la reemplaza con la *suavitas* y la *iucunditas*; con este término, precisamente, Suetonio y Vicente de Beauvais se refieren a Tito: "convivia instituit iucunda".³⁶

El texto alfonsí suscita también algunos interrogantes: así, por ejemplo, "guisaua", como equivalente de "cocinar", ¿podría referirse a una intervención personal de Tito en la preparación de las comidas, a diferencia, por ejemplo, de Claudio, que "fazie siempre guisar muy grand yantar" (119 b 25)? ¿Se confirmaría así esa preferencia de Tito por la accesibilidad y por una mayor familiaridad en el trato de sus súbditos?

Vicios y virtudes pueden a veces confundirse. Así, Wallace-Hadrill nota que la extravagancia puede presentarse como liberalidad y la economía como avaricia, y pocos lugares más aptos para ello que la mesa de los príncipes: ¿es extravagancia o generosa hospitalidad lo que mueve a Claudio a hacer preparar grandes festines e invitar hasta unos trescientos caballeros a compartir su mesa?; ¿es excesiva prodigalidad o noble desprendimiento obsequiar a los invitados con vasos de oro y plata, como lo hace Otón?³⁷ Por el contrario, ¿se podría detectar en la EE una velada alusión a una cierta reticencia al gasto junto a una inclinación hacia la simplicidad y la austeridad?³⁸ ¿eran sus convites más privados que

³⁴ Goddard, J. *Op. cit.*, p. 69-71. De esto trata en detalle D'Arms, John. *The Roman Convivium and the Idea of Equality in Murray, Oswyn. Symptica: A Symposium on the Symposium*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 309, quien advierte, p. 311-12 y 318, que en tales ágapes se seguían manteniendo las distinciones de rangos y jerarquías, como también lo indica Goddard, J. *Op. cit.*, p. 70. Si bien D'Arms se refiere a Estacio, Marcial y Plinio el Joven en relación con Domiciano y Trajano, su análisis puede aplicarse también a Suetonio y Tito. Para Domiciano véase Jones, B. W. *The Emperor Domitian*, *Op. cit.*, p. 32, y para Trajano, Bennett, Julian. *Trajan, Optimus Princeps: A Life and Times*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1997, p. 57.

³⁵ La descripción de Suetonio se encuentra en *Nero* 31. Véase Bradley, K. R. *Suetonius' Life of Nero: An Historical Commentary*, Bruxelles, Latomus, 1978, p. 179-80. Sobre las construcciones emprendidas por Nerón véase Elsner, Jas. *Constructing decadence: the representation of Nero as imperial builder* en Elsner, J. y Masters, J. *Op. cit.*, p. 112-27.

³⁶ Véase Martinet, H. *Op. cit.*, p. 67 para ejemplos del uso de *profusus* aplicado tanto a personas como a cosas.

³⁷ Wallace-Hadrill, A. *Op. cit.*, p. 168. La cifra en Suetonio, *Claudius* 32, es de más de seiscientos invitados. Wallace-Hadrill, p. 172, recuerda también el testimonio de Séneca sobre el gasto de Calígula de los tributos de tres provincias en una sola cena.

³⁸ Sobre la frugalidad económica de Tito véase Jones, B. W. *The Emperor Titus*, *Op. cit.*, p. 146.

públicos?: distinción nada fácil cuando se trata de este tipo de banquetes y sobre la cual la crónica no ofrece ningún indicio cierto.

El *convivium* puede convertirse también en el escenario del crimen, de lo cual Tito mismo no fue ajeno ni como testigo ni como causa: Suetonio narra que en su juventud se halló presente en la fatídica comida en que el hijo de Claudio y amigo suyo, Britannicus, murió envenenado por orden de Nerón y que, como prefecto, Tito dispuso la muerte de Caecina apenas terminada una cena.³⁹ Ni la *EE* ni el *SH* recogen de Suetonio ninguno de estos hechos, omitiendo de esta forma toda mención a la crueldad asociada con la mesa, como lo habían hecho también respecto de la *luxuria* que se le imputaba.

Goddard estudia la función de las comidas "privadas" ofrecidas por los emperadores como un medio muy eficaz de cultivar las buenas relaciones con los órdenes superiores de la sociedad romana. Con relación a Nerón, se refiere a su incapacidad de aprovechar esas oportunidades para promover los intereses del Imperio, exhibiendo, por el contrario, sus vicios y sembrando la discordia y la disensión entre sus invitados. La semblanza de Tito sugiere todo lo opuesto; ahora hay que agregar cómo en sus cenas resplandecían sus virtudes, sobre todo en esa íntima simbiosis entre *convivium* y *amicitia*⁴⁰ y de la que resulta muy ilustrativa la siguiente anécdota:

atque etiam recordatus quondam super cenam, quod nihil cuiquam toto die praestitisset, memorabilem illam meritoque laudatam vocem edidit: 'Amici, diem perdidit.' (*Titus* 8)

Atque etiam recordatus super cœnam, quod nihil cuiquam tota die praestitisset, memorabilem illam, meritoque laudatam vocem edidit: AMICI DIEM PERDIDI. (*SH*)

E una vez cenando, uinol emiente que no diera a ninguno aquel día nada et dixo: 'amigos, oy el día e perdudo'; (*EE* 138 b 9)

Wallace-Hadrill afirmó que el carácter del biografiado se revela también en los detalles con que Suetonio lo delinea.⁴¹ En estos pasajes se puede comprobar, en efecto, cómo un hecho singular adquiere un valor paradigmático: en la *EE*, por añadidura, éstas son las únicas palabras en discurso directo pronunciadas

³⁹ Suetonio, *Titus* 2 y 6; Martinet, H. *Op. cit.*, p. 12-13 y 64-65. Digno de notarse es uno de los motivos que, según Suetonio, *Nero* 33, impulsaron a Nerón a este crimen: su envidia de la voz de Britannicus; véase Bradley, K. R. *Op. cit.*, p. 197. Sobre la muerte de Caecina véase el comentario de Martinet, H. *Op. cit.*, p. 64-65. Para otros casos de crímenes asociados con comidas véanse D'Arms, J. *Op. cit.*, p. 314, y Goddard, J. *Op. cit.*, p. 74. No deben extrañar, entonces, las precauciones tomadas por Claudio: "E tan medroso era et tan poca feuzza auie en los omnes, que en el comiengo de su imperio no osaua yr al palacio o auie de comer si no con omnes armados de lanças et de espadas quel guardassen en quanto comie; (*EE* 119 a 39). Véase Suetonio, *Claudius* 35.

⁴⁰ Sobre este tema véase D'Arms, J. *Op. cit.*, p. 313 y 316.

⁴¹ Wallace-Hadrill, A. *Op. cit.*, p. 162.

por Tito, lo cual sirve para realzar todavía más el valor de la anécdota. Aquí se manifiesta en su expresión más elocuente la liberalidad del príncipe y tanto, que el texto alfonsí, para que no quede ninguna duda sobre el carácter de Tito, continúa quizás superfluamente con el resto del diálogo:

et los caualleros preguntaron le por que; et el dixo les: 'por que no di ninguna cosa a ninguno'. (EE 138 b 11)⁴²

En esta anécdota concurren la generosidad de Tito, la mesa como oportunidad del príncipe de mostrar su liberalidad y la relación entre *convivium* y amistad: Tito comparte el momento con los caualleros que gozaban de su confianza y que formarían parte del *consilium principis*. Estos consejeros serían también aquéllos a los que la EE se había referido anteriormente:

Siempre escogio por sus amigos omnes de buenas costumbres, et que fueron principes et sennores del imperio depos el, et que cataron siempre todo prouecho dell imperio de Roma. (EE 138 a 45)

Amicos elegit, quibus etiam post eum principes ut et sibi et rei p. necessariis adquieverunt praecipueque sunt usi. (Titus 7)

Amicos elegit, quibus etiam post eum principes, vt sibi & reipublicae necessariis, acquieverunt, praecipueque sunt vsi. (SH)⁴³

Adviértase que el texto alfonsí, a diferencia de sus precedentes, cree necesario resaltar las "buenas costumbres" de sus colaboradores, reflejo de aquellas "todas buenas costumbres" de Tito mencionadas antes, y no una, sino dos veces. Pocas muestras más elocuentes puede haber de la virtud del príncipe que la selección de funcionarios que sean probos, capaces y honestos como él, y tanto lo fueron en su obra en favor del bien común que más tarde sirvieron al Imperio

⁴² Sobre la generosidad de Tito véanse Riposati, B. *Op. cit.*, p. 49; Vitucci, G. *Op. cit.*, p. 64; Pavan, M. *Op. cit.*, p. 86; Marastoni, A. *Op. cit.*, p. 115; Jones, B. W. *The Emperor Titus*, *Op. cit.*, p. 145-46, y Jones, B. W. *The Emperor Domitian*, *Op. cit.*, p. 66. Hay textos con curiosa fortuna y éste es uno de ellos. Que esta acción se convirtió en emblema de la personalidad de Tito lo probaría el hecho de que la *Crónica de Albelda* la recogió de esta manera: "Hic si uno die oblitus aliquid boni non fecisset, dicebat in cena: 'hodie, amici, diem perdidit.'" No deja de ser llamativo que esta crónica, concluida en el año 883, se haga eco de Suetonio y de que agregue *hodie*, que falta en DVC pero que se hallará después en la EE. *Crónica de Albelda* en Bonnaz, Yves. *Chroniques asturiennes (Fin IXe siècle)*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1987, p. 14. Recuérdese que, según Rand, E. K. *Op. cit.*, p. 39-40, la introducción de Suetonio en Francia tuvo lugar en la primera mitad del siglo IX, si no en la centuria anterior. Martinet, H. *Op. cit.*, p. 84, y Luck, G. *Op. cit.*, p. 70, nota 16, rechazan la lectura de Casaubonus: *hodie* le añade más "Pathos" -dice Martinet-, pero no correspondería al tono objetivo de la narración suetoniana. Sobre las anécdotas en general véase Momigliano, A. *Op. cit.*, p. 68-69; sobre Suetonio en particular véanse Rambaud, M. *Op. cit.* p. 428 y 446, y Murphy, S. J., John P. *The Anecdote in Suetonius' Flavian 'Lives'* en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1991, II.33.5., p. 3786-87.

⁴³ Sobre Tito y sus *amici* véanse Jones, B. W. *The Emperor Titus*, *Op. cit.*, p. 134-40, y Jones, B. W. *The Emperor Domitian*, *Op. cit.*, p. 66. Sobre este pasaje de Suetonio véase Martinet, H. *Op. cit.*, p. 72-73.

en futuros principados. En esta selección de los más aptos, Tito se destaca otra vez frente a sus antecesores, como Galba, por citar un solo caso (EE 129 a 38).⁴⁴

Rapacitas

Se sospechaba asimismo que Tito resultaría un segundo Nerón por las *señales* que lo mostrarían codicioso y robador, además de cruel y lujurioso. De estas otras dos acusaciones también lo absuelve Alfonso X:

Nulli civium quicquam ademit; abstinuit alieno, ut si quis umquam; ac ne concessas quidem ac solitas conlationes recepit. Et tamen nemine ante se munificentina minor, (*Titus* 7)

Nulli ciuium quicquam ademit. Abstinuit alieno, ac ne concessas quidem ac solitas collationes recepit; & tamen nemine ante se munificentia minor. (*SH*)

Numqua quiso tomar a cibdadano ninguno de Roma algo de lo suyo, (EE 138 a 49)

La crónica pasa por alto la referencia a las *conlationes* de Suetonio y de Vicente de Beauvais (¿por desconocer el sentido preciso del término?) y la reemplaza con una expresión que no hace sino reiterar la anterior: “et toda cosa agena siempre la refuye.” Una vez más queda Tito exonerado de toda acusación: tampoco es un emperador *rapax*.⁴⁵

Aunque luego, a propósito de la clemencia de Tito, habrá que decir algo más sobre la acusación de crueldad de que era objeto, es ahora el momento de analizar un pasaje de la *EE* donde el contraste con Nerón no puede ser más acusado:

Luego de comienço fue gloton et de grand luxuria et muy cobdicioso, mas iualo començando poc a poco et encubiertamiente, assi que cuydauan los omnes que lo fazie con yerro de mancebia; mas desde que lo fue usando, bien semeiaua que auie de natura todos aquellos malos uicios. (EE 123 a 2)⁴⁶

Nerón, por más que se quisiera disculpar su comportamiento atribuyéndolo

⁴⁴ Suetonio, *Galba* 14. Tito retuvo once de los doce *amici* de Vespasiano y nueve de ellos continuaron en funciones bajo Domiciano. Véase Jones, B. W. *The Emperor Titus*, *Op. cit.*, p. 168, nota 111. Para Domiciano y sus *amici* véanse Jones, B. W. *The Emperor Domitian*, *Op. cit.*, p. 50-61, y Southern, P. *Op. cit.*, p. 39-41.

⁴⁵ Véanse los comentarios de Martinet, H. *Op. cit.*, p. 76-77, con referencias a la rapacidad de Nerón y Calígula, y de Gascou, J. *Op. cit.*, p. 725-26, con relación a la *abstinentia*, una de las virtudes que contienen los impulsos con que el poder suele tentar al príncipe. Sobre la *cupiditas* y la *abstinentia* véanse además Mouchova, B. *Op. cit.*, p. 49-52; Wallace-Hadrill, A. *Op. cit.*, p. 169, y Luck, G. *Op. cit.*, p. 67.

⁴⁶ Suetonio, *Nero* 26; véase Bradley, K. R. *Op. cit.*, p. 153-55.

a errores de juventud, era vicioso por naturaleza y el paso del tiempo sólo hizo que sus defectos se hicieran cada vez más manifiestos. Tito, en cambio, no fue ni glotón, como lo demuestra su comportamiento en la mesa, ni lujurioso, según cabría deducir del silencio de la *EE* sobre su vida sentimental, ni tampoco codicioso, como lo afirma explícitamente. Como ya se ha visto, todos los vicios que se le achacaron se debieron a *señales* y su conducta, una vez al frente del Imperio, permitirá comprobar que su naturaleza fue, desde el principio, buena y virtuosa.⁴⁷ La codicia de Nerón, por otro lado, era insaciable y las exacciones de que hacía víctimas a sus súbditos parecen no tener fin; ante la bancarrota “achacauasse a los omnes et leuaua dellos quant auien a manera de robo” (*EE* 123 b 35), conducta que llega al extremo durante el incendio de Roma (*EE* 125 a 36).

Frente a la *rapacitas* de Nerón, la *liberalitas* de Tito, evidenciada no sólo por su respeto a la propiedad y los bienes de sus gobernados, sino también por la generosidad con que trataba de complacerlos hasta el punto de considerar como un día perdido aquél en que no podía hacer uso de su munificencia:

Natura autem benivolentissimus, [...] in ceteris vero desideriis hominum obstinatissime tenuit, ne quem sine spe dimitteret; quin et admonentibus domesticis, quasi plura polliceretur quam praestare posset, non oportere ait quemquam a sermone principis tristem discedere; [...] Populum in primis universum tanta per omnis occasiones comitate tractavit, [...] nam neque negavit quicquam petentibus et ut quae vellent peterent ultro adhortatus est. (*Titus* 8)

Natura benignissimus. In cunctis hominum desideriis obstinatissime tenuit, ne quem sine spe dimitteret; quin, & admonentibus domesticis, quasi plura polliceretur, quam praestare posset. Non oportet, ait, quemquam a sermone principis tristem discedere. [...] Populum in primis vniuersum magna per omnes occasiones comitate tractauit. Nam neque negauit quicquam petentibus, & vt, quae vellent, peterent, vltro adhortatus est. (*SH*)

Ni ouo sabor de apartamientos ningunos, et numqua fue ante del qui mas franque que el fuesse; siempre se trabaio de seer a plazer de todos los omnes, assi que a quantos le demandauan algo todo gelo otorgaua et no querie ques partiesse ninguno del sin sospecha daquello quel pidie; e dizien le por esto sus priuados que fazie su plazer en que prometie mucho mas de lo que podie dar, et el respondiendes que no conuinie que ninguno de quantos uinien ueer al sennor se partiesse triste dante la su cara. [...] Fue en todas cosas a plazer de tod el pueblo, assi que les otorgaua todo quantol demandauan, et conseiauales muchas uezes quel deman-

⁴⁷ Véase Wallace-Hadrill, A. *Op. cit.*, p. 157, para un análisis en Suetonio de como los emperadores trataban a sus gobernados. Los vicios que les eran más comunes (crueldad, avaricia, soberbia, lujuria) están todos ausentes en Tito.

dassen lo que quisiessen. (EE 138 a 51)⁴⁸

Jones analiza el pasaje de *DVC* en el contexto de la política económica de Tito y Wallace-Hadrill lo hace para reprobar esta noción de “benevolencia universal” como un ideal nada práctico de gobierno.⁴⁹ Así lo comprendieron sus más íntimos colaboradores, a diferencia de Tito, porfiado en la excesiva e ingenua liberalidad demostrada ya en la anécdota sobre el día perdido. Y así como ésta se abrió camino en la Edad Media, cuando fue recogida hasta en textos en los que llama la atención encontrarla –como en la crónica albeldense–, así también esta generosidad de Tito pasará a la literatura sapiencial, como en los *Dichos de sabios*, y a los *espejos de príncipes*, como en el *Tratado de la comunidad*, en donde se lo presenta como paradigma de la “franqueza” que conviene al príncipe.⁵⁰

Clemencia

Esta inclinación casi obsesiva por complacer a todo aquel que le solicitara alguna merced se advierte también en la administración de justicia:

..., nec auctor posthac cuiusquam necis nec conscius, quamvis interdum ulciscendi causa non deesset, sed peritulum se potius quam perditulum adiurans, (*Titus* 9)

E segund cuentan las estorias, tanto fue Tito bueno et manso en ell imperio, que no iusticio y a ninguno; e a los que se yurauan contra el perdonaua los et no los desechaua por ende de su companna, et nunqual dixieron denuesto a que el tornasse cabeça. (EE 138 b 17)⁵¹

Si antes de acceder al principado se sospechaba que la crueldad se contaba entre sus vicios, ahora, en el ejercicio del imperio, se puede ver que aquellas *señales* no eran menos falsas que las que hacían temer por su lujuria y su codicia: Tito es clemente hacia los que conspiraban contra su autoridad y hace caso omiso de las injurias de que era objeto.⁵² En la sección dedicada a la guerra de Judea

⁴⁸ Para el pasaje de Suetonio véase Martinet, H. *Op. cit.*, p. 82-83.

⁴⁹ Jones, B. W. *The Emperor Titus*, *Op. cit.*, p. 142; Wallace-Hadrill, A. *Op. cit.*, p. 115.

⁵⁰ Bizzarri, Hugo Oscar. *El texto primitivo de los Dichos de sabios*, Anuario Medieval 3, 1991, p. 82; véase también Coy, José Luis. *Los “Dichos de sabios” del manuscrito escurialense b.II.7*, La corónica 13, 1985, p. 259; Ramírez, Frank Anthony. *Tratado de la comunidad* (Biblioteca de El Escorial MS. &-II-8), London, Tamesis Books Limited, 1988, p. 94. Textos paralelos en la *Glosa de Castrojeriz*, p. 143.

⁵¹ El pasaje falta en el *SH*: las estorias a que alude la crónica replantean otra vez el problema de las fuentes alfonsíes. ¿Sería éste un eco de Orosio, VII. 13: “cuius tanta tranquillitas in imperio fuit, ut nullius omnino sanguinem in republica administranda fudisse referatur.”? Orose. *Histories* (*Contre les Païens*), Paris, Les Belles Lettres, 1991, III, p. 40. Según Menéndez Pidal, R. *Op. cit.*, p. 871, Orosio fue “el autor más explotado por los redactores de la historia romana en la Crónica; lo utilizan en cientos de pasajes, hasta el capítulo 348.”

⁵² Wallace-Hadrill, A. *Op. cit.*, p. 159. Sobre la administración de justicia según Suetonio véase Wallace-Hadrill, A. *Op. cit.*, p. 123-24, y sobre los castigos, p. 158-62.

ya se comprobó, sin embargo, que Tito era capaz también de actos de *saevitia*; pero hay que observar que el mismo capítulo no olvida registrar varios actos de clemencia: se muestra dispuesto a perdonar a los judíos si le piden la paz (EE 133 b 53), prohíbe que se haga daño a aquéllos que se pasen a los romanos (EE 134 a 29, 52), proclama sus deseos de paz y de perdonar a los sitiados e incluso se lamenta de tener que continuar la guerra (EE 135 b 53, 136 a 42) y se espanta ante el canibalismo de la judía María. (EE 135 b 43)⁵³

Los estudiosos de Suetonio han planteado a propósito de la oposición *clemencia/crueldad* varias cuestiones que atañen al carácter mismo de los césares y a la forma en que ejercieron su autoridad. Así, por ejemplo, la *clementia*, como virtud contrapuesta a la *saevitia* y también como rasgo más definitorio del tirano, sería, además, una cualidad “negativa” porque, siendo privilegio del autócrata, consistiría en contenerse y abstenerse de actos de crueldad.⁵⁴

Un segundo problema se refiere al origen mismo de la clemencia: ¿se manifiesta según se lo permitan las circunstancias específicas en que el príncipe debe ejercer su poder o está enraizada en la naturaleza misma de éste, como piensa Suetonio?⁵⁵ Como con todos los otros rasgos de su personalidad, solamente en el contexto total de su biografía puede entenderse mejor la clemencia de Tito en la obra alfonsí. Probablemente, los cronistas se habrían sorprendido de ver a esta virtud como “negativa”, es decir, como abstención de su vicio contrario, y con toda seguridad habrían insistido en que las circunstancias no harían más que crear las condiciones para la exteriorización, en actos concretos, de la *physis* de Tito: “bueno y manso” debe leerse en correlación con todo lo que la crónica lleva dicho y con lo que aún le queda por narrar, sobre todo en lo referente a sus relaciones con Domiciano. Su bondad y mansedumbre se cuentan entre las “buenas costumbres” aludidas al comienzo de su biografía y desmienten la crueldad que, equivocadamente, le atribuían los romanos durante los años en que sirvió a su padre como *Praefectus praetorii*.

⁵³ Sobre la clemencia de Tito en el sitio de Jerusalén véanse Vitucci, G. *Op. cit.*, p. 65; Pavan, M. *Op. cit.*, p. 96 y 98; Cannata, V. *Op. cit.*, p. 230. Sobre el sitio de Jerusalén en la EE véase Lida de Malkiel, María Rosa. *Jerusalén: el tema literario de su cerco y destrucción por los romanos*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1972, p. 97-99; para la presencia de Josefo en la GE véase Lida de Malkiel, María Rosa. *Josefo en la General Estoria* en Pierce, Frank. *Hispanic Studies in Honour of I. González Llubera*, Oxford, The Dolphin Book Co., 1959, p. 163-81. Sobre la *crueldad/clemencia* en Josefo véase Jones, B. W. *The Emperor Titus*, *Op. cit.*, p. 71, nota 69.

⁵⁴ Marastoni, A. *Op. cit.*, p. 120-21; Orlandi Fasulo, G. *Op. cit.*, p. 361-62; Veneroni, Bruna. *Da Svetonio (Tit., 9, 2, 3) al Metastasio* en *Atti del congresso internazionale di studii flaviani*, *Op. cit.*, II, p. 393-97; Zajac, Liliane. *L'inspiration antique dans la clemence de Titus de Wolfgang-Amadeus Mozart* en *Atti del congresso internazionale di studii flaviani*, *Op. cit.*, II, p. 399-407; Jones, B. W. *The Emperor Titus*, *Op. cit.*, p. 153, 157 y 158, nota 11; Wallace-Hadrill, A. *Op. cit.*, p. 157. Martinet, H. *Op. cit.*, p. 66, y Luck, G. *Op. cit.*, p. 66, nota 7, remiten a Séneca, *De Clementia* 1, 11, 14 y 1, 12, 3. Sobre la *clementia* véase además Mouchova, B. *Op. cit.*, p. 48.

⁵⁵ Véase Wallace-Hadrill, A. *Op. cit.*, p. 150, nota 11, y p. 159, nota 26, para la opinión de Séneca. Suetonio, por su parte, advierte en *Domitianus* 10 un cambio de *clemens* a *saeuus*. Véanse el texto paralelo en EE 139 a 52 y Jones, B. W. *The Emperor Titus*, *Op. cit.*, p. 115.

Según Suetonio, Tito trata a sus gobernados no sólo con la solicitud de un príncipe sino también con el amor de un padre hacia sus hijos.⁵⁶ Esta paternal benevolencia se extendía en forma muy especial hacia su hermano Domiciano y en su manera de tratarlo quedará aun más en evidencia la benignidad y clemencia del emperador.

En su análisis de la biografía de Nerón en *DVC* Barton estudia el cruel tratamiento de la familia como uno de los temas predilectos de la invectiva: ejecuciones, envenenamientos, parricidios, prácticamente no hay crimen que no se haya atribuido a una *saevitia* que parece no conocer límites.⁵⁷ Y a la inversa, asunto obligado del encomio sería también el buen trato de la familia, que en el caso de Tito, en la *EE*, comprende únicamente a Domiciano. Determinar exactamente el carácter de esta relación es tarea que aún hoy desafía a los historiadores y todo parecería sugerir que varios aspectos de ella estarían condenados a permanecer en la incertidumbre. Mutua ignorancia e incompatibilidad más que antipatía, rivalidad entre ambos, inferioridad, envidia y celos de Domiciano, distancia afectiva entre ellos, consideración y benevolencia de Tito: con todos estos rasgos se ha definido el vínculo entre los dos hermanos.⁵⁸ Igualmente controvertidas son las maquinaciones de Domiciano y su supuesta participación en la muerte de Tito, que contrastan con el elogio pronunciado en honor de su hermano, su deificación y los monumentos que manda erigir a su memoria.⁵⁹

Entre las tres versiones de esta faceta de la personalidad de Tito prevalecen las coincidencias, aunque no deje de haber también alguna diferencia digna de destacarse:

Fratrem insidiari sibi non desinentem, sed paene ex professo sollicitantem exercitus, meditantem fugam, neque occidere neque seponere ac ne in minore quidem honore habere sustinuit, sed, ut a primo imperii die, consortem successoremque testari perseveravit, nonnumquam secreto precibus et lacrimis orans, ut tandem mutuo erga se animo vellet esse. (*Titus* 9)

Fratrem insidiari sibi non desinentem, neque occidere, neque seponere, ac ne in minore quidem honore habere sustinuit, sed vt a primo imperii die consortem, successoremque testari perseueravit: nonnumquam secreto, & precibus, & lachrymis orans, vt tandem mutuo erga se animo vellet esse. (SH)⁶⁰

⁵⁶ Sobre el *parentis affectus* en *Titus* 8 véanse Marastoni, A. *Op. cit.*, p. 117-19; Jones, B. W. *The Emperor Titus, Op. cit.*, p. 140, 142 y 157, y Luck, G. *Op. cit.*, p. 71.

⁵⁷ Barton, Tamsyn. *The inventio of Nero: Suetonius en* Elsner, J. y Masters, J. *Op. cit.*, p. 52 y 55-56.

⁵⁸ Véanse Levi, M. A. *Amore e delizia del genere umano, Op. cit.*, p. 165 y 167-68; Jones, B. W. *The Emperor Titus, Op. cit.*, p. 117-21; Jones, B. W. *The Emperor Domitian, Op. cit.*, p. 20, y Southern, P. *Op. cit.*, p. 7-8.

⁵⁹ Véanse Gascoy, J. *Op. cit.*, p. 728 y 757; Jones, B. W. *The Emperor Titus, Op. cit.*, p. 154-56; Jones, B. W. *The Emperor Domitian, Op. cit.*, p. 20-21, y Southern, P. *Op. cit.*, p. 31-33. Sobre Domiciano en *DVC* véase Mouchova, B. *Op. cit.*, p. 97-103.

⁶⁰ Para Suetonio véase Martinet, H. *Op. cit.*, p. 103-06, quien especula que esta imagen correspondería más bien al Domiciano de los últimos años de su principado.

El emperador Tito auie un hermano menor que el, a qui fazie mucho dalgo, e auie nombre Domiciano; et el andaua quanto podie guisando cuemol matasse, et por castigar quel fiziessen, nunqua quedaua de punnar en ello quanto podie. Et Tito sabielo muy bien; pero numqual quiso matar por ello ni partir de su companna, ni quiso que fuesse menos onrado que el; mas bien cuemo el primer dia de su imperio lo fizo egual de si en el sennorio, bien assi mando que lo fuesse dalli adelante; et rogaua muchas uezes a Dios en poridat llorando que el mudasse el coraçon a su hermano en guisa quel quisiesse bien. (EE 138 b 36)

Vicente de Beauvais y Alfonso X no mencionan la posible fuga de Domiciano ni tampoco sus esfuerzos por ganarse el apoyo del ejército, si bien concuerdan con Suetonio en afirmar que nunca desistió de conspirar contra su hermano. Los cronistas tampoco perdieron aquí la oportunidad de realzar la clemencia de Tito, al agregar que estaba al tanto de las actividades de Domiciano y que, teniendo así motivo más que suficiente para desembarazarse de él, prefiere, en cambio, ganarse su afecto. Los tres textos coinciden en el curso de acción que el emperador prefiere no seguir: ni ejecutarlo, ni desterrarlo, ni disminuir su honor. Quizás más problemático sea el sentido de *sustinuit* en Suetonio (y en el *SH*): algunos comentaristas modernos lo interpretan con un matiz o bien de vacilación o impotencia, o bien de firmeza por parte de Tito.⁶¹ La versión alfonsí se inclina por este último: "numqual quiso matar por ello" alude a la firme resolución de mantener a Domiciano a su lado, y a pesar de estar perfectamente enterado de su abierta y persistente hostilidad, lo considera a la par que él, lo proclama sucesor y hasta le ruega que le sea recíproco en el afecto. Es éste el sentido que tiene en *DVC* y en el *SH* "nonnunquam [...] esse", interpretada por los traductores modernos en el sentido de que Tito dirigía sus ruegos a su hermano. La *EE*, en cambio, modifica significativamente el pasaje y quizás entendiendo *precibus* (< *prex*) como la plegaria elevada a una deidad, "cristianizó" a Tito haciendo a Dios, y no a Domiciano, el destinatario de sus súplicas.

Esta es la única referencia a la religiosidad del biografiado y es significativo que se la mencione en relación con su clemencia en el ejercicio del poder, tan amenazado por nada menos que su propio hermano. ¿Qué signo puede haber más elocuente de la clemencia en un gobernante que se niega a castigar a quien atenta contra su poder y contra la paz y estabilidad internas logradas a costo tan alto por Vespasiano después del principado de Nerón y del año de los cuatro emperadores?⁶²

⁶¹ Los comentaristas y traductores interpretan *sustinuit* de las siguientes maneras: Martinet, H. *Op. cit.*, p. 105: "Konnte es nicht über sich bringen..."; Wittstock, O. *Op. cit.*, p. 449: "Er brachte es nicht über sich..."; Graves, Robert. *Suetonius. The Twelve Caesars*, London, Penguin Books, 1989, p. 297: "Titus had not the heart to..."; Ailloud, Henri. *Suétone. Vies des douze césars*, Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", Paris, 1932, III, p. 76: "Titus eut la constance de ne point...".

⁶² Sobre la religiosidad de Tito en Suetonio véase Wallace-Hadrill, A. *Op. cit.*, p. 109 y 194-95.

Obras públicas y desastres naturales

La única alusión a las obras públicas emprendidas durante el breve principado de Tito se refiere al anfiteatro y al espectáculo con que se celebró su inauguración. Como es habitual, el texto del *SH* es más conciso que el de *DVC*, pero esta vez remite a Eusebio Jerónimo en lugar de Suetonio:

Amphitheatro dedicato [...] quinque milia omne genus ferarum. (*Titus* 7)

Eusebius ubi supra. Hic Amphitheatrum Rome edificauit, & in dedicatione eius, quinque millia ferarum occidit. (*SH*)

Est anno fizo ell emperador Tito ell amphiteatro en Roma, et quando lo acabo fizol fiesta et mato en ella cinco mil bestias fieras a onra de su fecho. (*EE* 138 b 23)⁶³

Varios estudiosos concuerdan en el valor que las construcciones y monumentos públicos adquirieron en Roma como manifestación de la munificencia imperial: Wallace-Hadrill y Goddard refieren como los edificios y los espectáculos servían de evidencia de la liberalidad y generosidad del príncipe y Luck incluye la realización de obras públicas y el ofrecimiento de espectáculos como una de las pruebas de que Tito no era el gobernante *rapax* que se temía en vista de los excesos anteriores a su accesión al trono.⁶⁴

Durante el breve reinado de Tito no faltaron tampoco terribles desastres naturales como la erupción del Vesubio y un incendio en Roma, el primero, el 24 de agosto del año 79, a menos de tres meses de la muerte de Vespasiano, y el segundo, al año siguiente, mientras Tito se encontraba en Campania visitando la zona de la primera catástrofe. Ambas causaron incalculables pérdidas de bienes y de vidas: Pompeya, Herculano y Stabiae fueron sepultadas, Nápoles resultó severamente dañada por el terremoto que siguió a la erupción y Roma fue pasto de las llamas que durante tres días y tres noches sembraron la ruina entre templos y monumentos:

Quaedam sub eo fortuita ac tristia acciderunt, ut conflagratio Vesuvii montis in Campania, et incendium Romae per triduum totidemque noctes, item pestilentia quanta non temere alias. In iis tot adversis ac talibus

⁶³ Véase Martinet, H. *Op. cit.*, p. 78-80. Para las obras públicas de Tito véanse Riposati, B. *Op. cit.*, p. 51; Vitucci, G. *Op. cit.*, p. 65-66; Levi, M. A. *Amore e delizia del genere umano*, *Op. cit.*, p. 162 y 169, y Jones, B. W. *The Emperor Titus*, *Op. cit.*, p. 143-46 y 173, nota 169.

⁶⁴ Wallace-Hadrill, A. *Op. cit.*, p. 167-68; Goddard, J. *Op. cit.*, p. 69, y Luck, G. *Op. cit.*, p. 67. Para la importancia de los *spectacula* en Suetonio véase Wallace-Hadrill, A. *Op. cit.*, p. 126. En la inauguración del anfiteatro perecieron cinco mil animales: lo que pudo haber sido para los espectadores de la época un despliegue de la magnificencia, poderío y prodigalidad de Tito es, para un estudio moderno, uno de los muchos índices de los problemas ecológicos que afectaron a las civilizaciones antiguas. Véase Hughes, J. Donald. *Pan's Travail: Environmental Problems of the Ancient Greeks and Romans*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1994, p. 101.

non modo principis sollicitudinem, sed et parentis affectum unicum praestitit, nunc consolando per edicta, nunc opitulando quatenus suppeteret facultas. (*Titus* 8)

Huius temporibus mons vesuuius ruptus in vertice, tantum ex se iecit incendii, vt regiones, & vrbes vicinas cum omnibus exureret. Romæ quoque plures aedes incendio crematae sunt. (*SH*)

En aquel tiempo se abrió el monte Bebio en somo de lo mas alto que en ell auie, et echo de si tanto fuego, que quemo todas las tierras et las cibdades et las gentes que eran aderredor del. E otrossi en Roma encendiose fuego, e quemaron se muchas casas. (*EE* 138 b 49)

Alfonso X sigue otra vez a Vicente de Beauvais y ambos se limitan a la mención de las dos calamidades, sin mencionar, como el historiador latino, la propagación de una plaga y sin detallar tampoco el activo papel que Tito tuvo en la reconstrucción de las zonas devastadas y en el que demostró una vez más aquel *parentis affectus* que sentía por sus gobernados.⁶⁵ En el contexto de la biografía alfonsí ésta es la conducta que cabría esperar del emperador, de cuya benevolencia y solicitud hacia sus súbditos se han dado repetidas muestras. Inmediatamente después de la mención del incendio de Roma la crónica continúa: “Faziendo ell emperador Tito tantos bienes cuemo de suso auedes oydo” (*EE* 139 a 2), bienes entre los cuales cabría suponer incluidos, aunque no se los mencione explícitamente, los esfuerzos por él desplegados a consecuencia de ambas catástrofes. Sea como fuere, el lector no puede menos que recurrir una vez más al recuerdo de Nerón, a quien Suetonio y Alfonso X hacen responsable del incendio de Roma.⁶⁶

Muerte

El paralelo entre Tito y Nerón que la *EE* sugiere al principio de la biografía culmina en el agudo contraste con que se narran sus muertes. Obviamente, la muerte del emperador y la actitud hacia ella adoptada por el autor revelan importantes aspectos de sus ideas, de la época a la que se refiere y del presente que

⁶⁵ Véanse Riposati, B. *Op. cit.*, p. 50; Vitucci, G. *Op. cit.*, p. 64; De Franciscis, Alfonso. *Tito e la Campania nella documentazione archeologica en Atti del congresso internazionale di studi flaviani, Op. cit.*, I, p. 147-59; Levi, M. A. *Amore e delizia del genere umano, Op. cit.*, p. 169; Facchetti, Vittorio. *Tito Flavio imperatore: rilevanza giuridica della sua attività politica en Atti del congresso internazionale di studi flaviani, Op. cit.*, II, p. 296-97; Gascou, J. *Op. cit.*, p. 743; Jones, B. W. *The Emperor Titus, Op. cit.*, p. 141-42; Jones, B. W. *The Emperor Domitian, Op. cit.*, p. 80, y Martinet, H. *Op. cit.*, p. 87-90. Nótese que la *EE* no sigue la lectura “vesuuius” del *SH*; “Bebio” corresponde más bien a Orosio, *Op. cit.*, p. 40-41: “abruptum tunc etiam Bebi montis uerticem...”. Véase la nota 51.

⁶⁶ Suetonio, *Nero* 38; *EE* 125 a 24. Véase Bradley, K. R. *Op. cit.*, p. 230-31.

le ha tocado vivir. Así sucede con Suetonio: Cizek, por ejemplo, estudia de qué manera su ideología se manifiesta en la forma con que narra las muertes de los césares y en las reflexiones que éstas le sugieren. Para el caso de Tito es de notar el especial énfasis que el historiador latino pone en la reacción de los senadores al enterarse de su muerte:

Inter haec morte praeventus est maiore hominum damno quam suo. [...] Excessit in eadem qua pater villa Id. Sept. post biennium ac menses duos diesque xx quam successerat patri, altero et quadragesimo aetatis anno. Quod palam factus est, non secus atque in domestico luctu maerentibus publice cunctis, senatus priusquam edicto convocaretur ad curiam concurrir, obseratisque adhuc foribus, deinde apertis, tantas mortuo gratias egit laudesque congressit, quantas ne vivo quidem umquam atque praesenti. (*Titus* 10-11)

Inter haec morte praeventus est, maiore hominum damno, quam suo. Quod vt palam factum est, maerentibus publice cunctis, Senatus priusquam edicto conuocaretur, ad curiam cucurrit: obseratisque adhuc foribus, deinde apertis tantas mortuo gratias egit, laudesque congressit, quantas ne viuo quidem vnquam atque praesenti.

Ffaziendo ell emperador Tito tantos bienes cuemo de suso auedes oydo, adoleció en aquella misma cibdat o su padre muriera, e murio a pocos dias, mas por danno de todos los omnes que uiuien a aquella sazón, que de si. E tanto que fue sabida la su muerte, començaron a llorar todos; et los senadores, ante que fuessen llamados, fueron al palacio o el yazie muerto, et fallaron las puertas cerradas, e desque gelas abrieron, dieron le tantas gracias por los bienes que le fiziera et tantas loores, que numqua tantas le dieron en uida quando gelo fazie. (*EE* 139 a 2)⁶⁷

Wallace-Hadrill, por su parte, ve en las reacciones ante la muerte de los emperadores la indicación más clara de la manera con que se atrajeron el apoyo, o el rechazo, de las diferentes clases sociales. Estudio aparte requeriría el análisis de este tema en la *EE*; por lo que se refiere a Suetonio, Wallace-Hadrill examina varios casos, de los cuales los más ilustrativos para Tito serían los de Domiciano y de Nerón: el primero como contraste entre el carácter de los dos hermanos y el segundo para apurar hasta el final la oposición con su predecesor.⁶⁸

La muerte de Tito, el 13 de setiembre del año 81, y las circunstancias en que

⁶⁷ Cizek, E. *Op. cit.*, p. 167-73; Martinet, H. *Op. cit.*, p. 107-15.

⁶⁸ Wallace-Hadrill, A. *Op. cit.*, p. 112-14. Para las reacciones a las muertes de Nerón y Domiciano véanse *EE* 128 b 35 y 141 a 29, respectivamente. Véase también Lewis, R. G. *Op. cit.*, p. 3638-39 y 3657-62. Sobre la muerte de los césares en Suetonio véase Mouchova, B. *Op. cit.*, p. 52-60; para la de Tito, p. 58.

se produjo han sido motivo de especulación desde Suetonio hasta los historiadores modernos: se ha conjeturado sobre sus posibles causas y sobre la intervención que en ella habría podido tener Domiciano.⁶⁹ El *SH* y la *EE* permanecen al margen de estos problemas y cuando ambas obras se refieran, por ejemplo, a la reacción senatorial se han de limitar simplemente a seguir a Suetonio, cualesquiera que hayan sido su particular óptica política y sus intenciones; y cuando callan las causas de la muerte del César y los hechos inmediatos que la precedieron es lo más probable que lo hayan hecho para concentrar su atención en la reacción popular como culminación de una vida y de un gobierno ejemplares. Porque es precisamente la universal lamentación que siguió a su muerte lo verdaderamente importante, mucho más que las circunstancias específicas que la ocasionaron. Según Cizek, en Suetonio la muerte de cada emperador se presenta como el resultado y la consecuencia de su modo de vivir; aquí el contraste con Nerón no puede ser más claro, tanto en la forma en que muere como en la reacción que le siguió. Y aunque, a diferencia del *SH* (“Decreto autem Senatus inter Deos relatus est.”), la *EE* omite toda referencia a la deificación de Tito, la actitud del senado y del pueblo romanos sirve para cerrar y concluir con una nota de apoteosis la vida de quien fue “folgura et amor de todo el linage de los omnes que fueron en su tiempo”.⁷⁰

Aníbal A. Biglieri
University of Kentucky, USA

⁶⁹ Véase Gascou, J. *Op. cit.*, p. 384-86 y 793, para un análisis de las dos versiones de la muerte de Tito en Suetonio (*Titus* 10 y *Domitianus* 2). Véanse también Riposati, B. *Op. cit.*, p. 52-53; Levi, M. A. *Amore e delizia del genere umano*, *Op. cit.*, p. 162; Jones, B. W. *The Emperor Titus*, *Op. cit.*, p. 154-57, y Bastomsky, S. J. *The Death of the Emperor Titus - A Tentative Suggestion*, *Apeiron* 1, 1967, p. 22-23. Sobre Domiciano, véanse Martinet, H. *Op. cit.*, p. 112-13, y las referencias bibliográficas de la nota 59.

⁷⁰ Cizek, E. *Op. cit.*, p. 116. Moncayo, A. G. *Op. cit.*, p. 51 y 61-62, observa la omisión en la *EE* a toda referencia a la deificación de Augusto. Apartándose también de Vicente de Beauvais, que no hace ninguna referencia al lugar en que muere Tito, la *EE* se hace eco de Suetonio, *Titus* 11: “Excessit in eadem qua pater villa...”, pero interpretando erróneamente *villa* por ciudad. Tito no muere en un centro urbano sino en la misma casa de campo en que había fallecido Vespasiano, en *Aquae Cutiliae*, muy cerca de Reate. Véase Martinet, H. *Op. cit.*, p. 113.

Antiguos y modernos

ITINERARIOS DEL TEXTO SECUNDARIO

A propósito de *Presencias reales*, de George Steiner¹

Presencias reales es un libro apasionante, polémico. Se trata de un ensayo en el que se combina admirablemente la asistematicidad, lo que evita el tedio en su lectura, con un rigor argumentativo basado en la sólida y reconocida erudición de Steiner. Sin embargo, uno lo lee como quien lee un buen policial: sospechando que un narrador brillante y taimado nos está arrastrando hacia las pistas falsas y que la solución, si es que la hay, debe leerse entre líneas y en otra dirección. También, como en el buen policial, uno termina regodeándose en las estrategias argumentativas sin importarle demasiado quién es el asesino.

El libro -publicado hace diez años y traducido en 1991- tiene como subtítulo "*¿Hay algo en lo que decimos?*", y consta de tres partes.² Me voy a referir a las dos primeras, en las que el autor traza un diagnóstico de lo que llama "una ciudad secundaria". Reseñaré *in extenso* -lamentando perjudicar de esta manera la riqueza del original- las posiciones de Steiner:

1- En primer lugar, postula una "república contraplatónica en la que los críticos y reseñadores han sido prohibidos: una república para escritores y lectores" (p. 16). Sin explicitarlo, Steiner se remonta a la controversia entre trágicos y filósofos de la Grecia clásica y se coloca en el extremo opuesto de Platón. "Estoy construyendo una sociedad, una política de lo primario; (...) El objetivo es un modo de educación, una definición de valores desprovista, en la mayor medida posible, de 'metatextos'" (p. 17). La reacción de Steiner contra lo secundario abunda en imágenes desmesuradas: "La mayor parte del periodismo literario y las reseñas, de los ensayos crítico-literarios y de la crítica artística y musical es totalmente efímera" (p. 36); "Un perpetuo murmullo de comentarios estéticos, juicios improvisados y pontificaciones enlatadas inunda el aire" (p. 38); "...el volumen de discurso secundario desafía cualquier inventario" (p. 38); "Sólo en el campo de la literatura moderna, se calcula que las universidades soviéticas y occidentales registran unas treinta mil tesis doctorales por año" (p. 38); "Se ha estimado que, desde fines de la década de 1780, se han producido sobre los verdaderos significados de *Hamlet* veinticinco mil libros, ensayos, artículos, tesis doctorales y contribuciones a coloquios críticos y especializados" (p. 39); "Una locura mandarina del discurso secundario infesta el pensamiento y la sensibilidad" (p. 40);

¹ Ponencia leída ante el "IV Congreso Internacional *Orbis Tertius* de Teoría y Crítica Literaria". La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; 29 de septiembre al 1º de octubre de 1999.

² Steiner, George. *Presencias reales*. Barcelona, Ensayos/Destino, 1991. Las tres partes llevan como títulos: "I. Una ciudad secundaria", "II. El contrato roto", "III. Presencias". En las citas se consigna el número de página entre paréntesis.

“Es necesario detener la cancerosa multitud de interpretaciones y reinterpretaciones” (p. 61).

2- ¿Hay excepciones a la interdicción de los críticos en la república de Steiner?

Dos parecen ser las respuestas posibles. La primera es que la crítica responsable existe, pero forma parte del texto primario, de manera que los mejores textos críticos son obras de arte que implícita o explícitamente hablan de otras obras de arte: “Todo arte, música o literatura serios constituyen un acto crítico” (p. 23). Así, “La *Divina Comedia* es una lectura de la *Eneida* (...) como no puede serlo ningún comentario extrínseco de alguien que no sea un poeta” (p. 24); “El *Ullises* de Joyce es una experiencia crítica de la *Odisea*” (p. 25); “Nuestro mejor crítico de Velázquez es Picasso” (p. 31). De los sentidos de la palabra *interpretación* privilegia el que se asocia al actor que *interpreta* una obra de teatro, o al músico que *interpreta* una partitura, y los califica de actos *responsables* frente a la difundida *irresponsabilidad* de la crítica interpretativa. Los artistas son responsables y autorizados en su ejercicio de la crítica *en acto*; los críticos, irresponsables y no autorizados en sus interpretaciones plagadas de mediaciones teóricas.

La segunda excepción es la defensa que Steiner hace de la tradición filológica: en su hipotética república, el único “orden de comentario permitido sería ‘filológico’, es decir, de un tipo explicativo e históricamente contextual” (p. 16).

3- El segundo capítulo se inicia con esta frase: “*Cualquier cosa* puede decirse y, en consecuencia, escribirse sobre *cualquier cosa*” (p. 71; la cursiva es del autor). Esto es así porque “sólo el lenguaje no conoce finalidad conceptual o proyectiva” (p. 72). Por consiguiente, “la percepción estética no conoce ningún punto de Arquímedes fuera del discurso. La raíz de todo discurso es el discurso”, y éste “no puede verificarse o refutarse en ningún sentido riguroso” (p. 80). Estas afirmaciones llevan al núcleo argumentativo, esto es, la impugnación de la *teoría* -analizada desde su etimología hasta su controversial amplitud semántica-. Los estudios de *teoría* con relación a las diversas experiencias estéticas no pasan de ser un palabrerío insensato, y esto por dos razones:

a) Porque la validez de la teoría se sitúa en el mundo exterior, en el ámbito de lo objetivo, y aun cuando “el paradigma cartesiano-kantiano se ha visto sometido a presión crítica” (p. 91), las ciencias proceden como si ese contrato de teoría y prueba “continuara siendo válido y universal” (p. 92): las teorías se aplican.

b) Porque la teoría tiene que satisfacer dos criterios indispensables: verificabilidad y refutabilidad; y la *imitatio* de la teoría científica en las llamadas “teorías de la crítica” (p. 99) no puede trascender el medio de su propio decir. Afirma Steiner: “Los ‘metatextos’ explicativos y valorativos son necesarios y fructíferos allá donde no presenten artificiales reivindicaciones a la teoría y a lo teórico y donde operen claramente dentro de su propia naturaleza secundaria, subjetiva e in-

tuitiva" (p. 109). En el mejor de los casos, sigue el autor, "estos circunvalantes actos de razonamiento son *narrativas de experiencia formal*" (p. 109; la cursiva es del autor).

4- Como consecuencia de lo expuesto -y aunque en el texto aparezca formulado con anterioridad-, Steiner impugna también la trivialización del concepto de *investigación* en las humanidades. Ello se debe, por un lado, a "la profesionalización de la búsqueda y la apropiación académicas de las artes liberales" (p. 51); por otro, a "la imitación humanística de lo científico" (p. 51): "En su escala de formalización burocrática de asignaciones de subvenciones, en su ávida pretensión de rigor teórico y de descubrimiento acumulativo, las humanidades (...) luchan obsesivamente por emular la fortuna de las ciencias exactas y aplicadas" (p. 51).

Hasta aquí, la reseña de la primera parte de *Presencias reales*. Ahora bien, discutir -o meramente reflexionar- sobre el cuadro de situación que traza Steiner nos obliga a internarnos en arduas cuestiones.

1- En primer lugar, recordemos la célebre interdicción platónica: "Esto es lo que quería decir como disculpa, al retornar a la poesía, por haberla desterrado del Estado, por ser ella de la índole que es: la razón nos lo ha exigido. Y digámosle, además, para que no nos acuse de duros y torpes, que la desaveniencia entre la filosofía y la poesía viene de antiguo" (*República*, 607 b).³ La desaveniencia en tiempos de Platón es bien conocida: los trágicos, esos "falsos imitadores", se ocupaban de poner en escena las debilidades de la condición humana; sus héroes, desgarrados por los avatares del poder y del destino, poco tenían de ejemplar para los requisitos exigidos por los guardianes de la República. Así, cuando Steiner propone una república *contraplatónica*, una república de escritores, pintores y músicos, no hace más que movilizar las simpatías del lector, pero lo que no se afirma de un modo explícito es que en la misma operación está asimilando a los críticos de toda índole con los guardianes platónicos, y es ahí cuando la analogía se desbarranca. La diferencia sustancial es que la controversia antigua entre filósofos y trágicos era una disputa *en torno* al poder; hoy, la cotidiana contienda entre artistas y críticos -entre textos primarios y secundarios- se da en los márgenes del poder. En efecto, ¿quiénes son en nuestros días los guardianes de la República? Podemos hacer muchas conjeturas al respecto; difícilmente cualquiera de ellas nos lleve a contestar que los guardianes son los críticos de arte o los investigadores en humanidades. Sólo podríamos contestar esto si habláramos de la *República de las Letras*, y ya sabemos cuán devaluada está esta figura.

Respecto de lo que Steiner llama "la ciudad secundaria", también parece

³ Cito la traducción de la *República* que hiciera el Prof. J. L. Calvo para la Editorial Gredos.

caer presa de una excesiva simplificación. Steiner manifiesta una suerte de hartazgo más por saturación que por inutilidad: parece interesarle más la cantidad que la calidad -ya volveremos sobre la calidad-. En este punto, se nos plantean tres interrogantes.

a) Si uno de los problemas, entonces, es la cantidad, ¿por qué manifiesta tal hartazgo por la “ciudad secundaria” y no por lo que podríamos llamar “una ciudad primaria”? Steiner abandona cualquier intento de *evaluar* la producción artística contemporánea como si justificara su existencia *per se*, para dedicarse a impugnar a la crítica.

b) Si el problema es la calidad, es decir, la manifiesta mediocridad de los textos secundarios, habrá que preguntarse si el problema es tan generalizado como lo plantea Steiner. Lo que el autor parece obviar es que en la ciudad secundaria existen mecanismos de regulación análogos a los que existen en los textos primarios, aunque respondan a diferentes circuitos de consagración. Esas regulaciones producen cierto *canon* que eleva a algunos autores a la condición de clásicos y a otros los somete al olvido. En el año 1942 se publicaron *El extranjero*, de Albert Camus y *Mimesis*, de Erich Auerbach, un clásico “primario” y un clásico “secundario”. Seguramente ambos son clásicos por diferentes razones; lo que quiero afirmar es que en los dos ámbitos existen procedimientos de canonización y que ambos sobresalieron sobre miles de textos olvidados. Así, la retórica de Steiner que pretende rescatar el valor de lo primario sobre el carácter parasitario de lo secundario deriva en una fenomenología que se coloca de espaldas a la historia.

c) El tercer interrogante que quiero formular es por qué Steiner permanece indiferente a un hecho que caracteriza a la producción estética en el siglo XX, cual es la imposibilidad de fijar límites entre lo que llama textos primarios y textos secundarios. Si, como afirma Steiner, los mejores textos críticos son textos primarios -la *Comedia* de la *Eneida*, *Ulises* de la *Odisea*, Picasso de Velázquez- y los textos secundarios son sólo “narrativas de la experiencia formal”, entonces existe una admisión implícita de que los límites entre unos y otros resultan por lo menos imprecisos. En todo caso, lo que parece molestar más a Steiner no son los textos secundarios, sino su *lugar de enunciación*: desde los congresos de especialistas y los institutos de *seudo* investigación, hasta los “opinadores” que se despachan desde los periódicos y la televisión.

2- Veamos ahora una segunda cuestión: la crítica filológica como la única permitida en la república contraplatónica y la condena a la crítica que se justifica en tal o cual sustento teórico. Para decirlo en otros términos, la defensa de una investigación *positiva*, contra las diferentes formas de la *negatividad* y la *diferencia*, producidas en las corrientes posestructuralistas, especialmente la deconstrucción. El auge de los estudios teóricos sólo ha conducido, en términos de Steiner, “a la jerga con frecuencia repulsiva, al oscurantismo artificial y a las engañosas pre-

tensiones de tecnicismo que hacen ilegible la mayor parte de la teoría y la práctica posestructuralista y deconstructiva" (p. 144). Pero, ¿configura en verdad el método filológico una crítica *positiva*? La tradición filológica, se sabe, se ha nutrido de fructíferos desarrollos en la universidad alemana; esa tradición ha desembocado, a través de conocidas mutaciones, en la estilística, y tiene muchos puntos de contacto con otra célebre tradición, la hermenéutica. En nuestro ámbito, la vigencia de estas tendencias se puso de manifiesto -y aún su fuerza no ha desaparecido- especialmente en los estudios clásicos e hispánicos. Si es cierto que sus mejores productos han llevado la firma de Amado Alonso y María Rosa Lida, también lo es que se generó una suerte de *vulgata* filológico-estilística sustentada en un presunto sentido común estético y en subjetividades valorativas sólo fundadas en el principio de autoridad. El impacto que produjo en muchos de nosotros la lectura del archicitado manifiesto de Roland Barthes, *Crítica y verdad*, de 1966, puede ser asimilado a una respuesta generacional contra el palabrerío vacío de la crítica de entonces investida de una autoproclamada autoridad. En esos años, el propio Barthes y Lucien Goldmann producían lecturas absolutamente novedosas sobre el teatro clásico francés, inundando el lenguaje de la crítica literaria de categorías provenientes de la filosofía, el psicoanálisis y el marxismo. Seguramente allí estaba la génesis de los males que Steiner denuncia: el auge de los estudios teóricos y la jerga artificial y oscurantista; aunque los dardos apunten a tendencias posteriores asociadas bajo el equívoco mote de posestructuralista. Si todos hemos sentido por momentos el hartazgo producido por la falsa sofisticación de ciertos debates teóricos, y la jerga a menudo autocomplaciente de sus enunciadores, la utopía que Steiner propone es *reaccionaria* en sentido estricto: es una *reacción* contra la producción crítica de los últimos treinta años y una explicitación de la nostalgia por la pérdida de los viejos buenos tiempos del reino de la filología.

3- Pero si atacar a los críticos desde la reivindicación de la tradición filológica puede resultar un argumento fácilmente rebatible, aún queda otra arma cuya sola mención parece someter cualquier resistencia: la *ciencia*. Comenzaré con una referencia a la experiencia inmediata de nuestra práctica cotidiana. Todos lo hemos escuchado de quien regresa de un congreso académico: "Sí, hubo dos o tres ponencias buenas, el resto fue bastante olvidable". El regreso desde un congreso nos enfrenta a los diagnósticos de Steiner: a menudo pareciera ser que *cualquier cosa* puede afirmarse de *cualquier cosa*, y que, por lo tanto, sigue ausente el "punto de Arquímedes" que permita diferenciar lo verdadero de lo falso. Sin embargo, lo que seguramente resulta más débil en la argumentación de Steiner es la falta de matices en la caracterización de la *ciudad secundaria*. Nuestras disciplinas han intentado hace años discernir entre los caminos que pudieran conducirnos a formular afirmaciones de validez universal. Cíclicamente, la palabra

ciencia retorna a los estudios literarios: desde la siempre vigente “filología” que reivindica Steiner, pasando por los años del estructuralismo duro, hasta recientes ensayos de Bourdieu⁴, la pretensión de *cientificidad* parece ser un norte siempre diferido, más cercano a una *ilusión* -como la llamó Barthes- que a una real posibilidad. Se podría decir que el auge de los estudios teóricos que tanto irritan a Steiner con frecuencia no han sido y no son otra cosa que el denodado intento -muchas veces decepcionante- de dotar a nuestras disciplinas del necesario rigor que les permita escapar a la alternativa de hierro: o *ciencia* o *palabrerío*. En este itinerario podemos fijar tres momentos, en una operación que por fuerza simplificará en exceso. El **primer momento** se ha caracterizado reiteradamente como el debate entre estructuralistas y marxistas que atravesó los sesenta y buena parte de los setenta. En aquellos años el imperativo científico se identificó con dos requisitos que funcionaron como norte insoslayable: *totalidad* y *exhaustividad*. Cumplir con esos requisitos dependía del diseño del método adecuado: todos recordamos el nivel de detalle y sofisticación que alcanzaron por entonces los debates metodológicos. Visto a la distancia, dos resultaron las diferencias sustanciales entre ambas tendencias: la *extensión* del objeto de estudio, y la opuesta consideración de las *mediaciones*. Son exactamente esas dos diferencias las que agotaron los esfuerzos de Lucien Goldmann en el intento de lograr una síntesis teórica y metodológica entre estructuralismo y marxismo. La caída de ambos paradigmas da lugar a un **segundo momento**: ahora, el propio Barthes, que había sido uno de los adalides del estructuralismo, hablará del rechazo a “el monstruo de la Totalidad”⁵. En los textos de este segundo momento puede leerse una suerte de relación inversa entre ciencia y escritura crítica. Es seguramente por esta razón que Steiner focaliza su ataque sobre la escritura posestructuralista: desde el paradigma clásico de la ciencia, sólo puede verse allí una jerga oscura y artificial, y resulta evidente que Steiner -algo maliciosamente- asocia los llamados “estudios teóricos” con esta tendencia, que, por otra parte, produjo una curiosa repercusión en algunas universidades norteamericanas. De modo que cuando Steiner habla de la *imitatio* de la investigación científica operada desde las humanidades, no está pensando en el posestructuralismo, sino en un **tercer momento**, estrechamente ligado a la organización académica de las universidades, que extiende su vigencia hasta nuestros días. ¿Cómo compatibilizar la escritura crítica que por momentos se mimetizaba con la escritura “primaria” en la exploración de la cadena signifiante con los *formatos* que obligan a la explicitación de marcos teóricos, estados de la cuestión, formulación de hipótesis y demostraciones empíricas?. Es en este punto en el que Steiner parece cerrar toda alternativa: al palabrerío, la jerga y los artificios de teorías efímeras opone el rigor del paradigma científico; pero si se opta por tomar ese paradigma como modelo, tam-

⁴ Bourdieu, Pierre. *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona, Anagrama, 1995.

⁵ Roland Barthes por Roland Barthes. Barcelona, Ed. Kairós, 1978, p. 196.

bién habremos errado el camino, ya que es un camino clausurado de antemano. Quizás habrá que concluir que la expulsión de los críticos de la república de Steiner es la lógica consecuencia de su argumentación: *todo lo que digan podrá ser usado en su contra*.

Por último, independientemente de las refutaciones que podamos hacer al texto de Steiner, el problema es cómo hacernos cargo de su diagnóstico. Lo que parece claro es que la solución no debe buscarse remitiéndonos a repúblicas utópicas. Se trate de repúblicas platónicas o contraplatónicas, lo más racional sigue siendo buscar alternativas sin recurrir a guardianes de ningún tipo.

José Luis de Diego
Universidad Nacional de La Plata

CRÓNICA

XI^o CONGRESS OF THE INTERNATIONAL FEDERATION OF THE SOCIETIES OF CLASSICAL STUDIES (FIEC), KAVALA (GRECIA), 24 AL 30 DE AGOSTO DE 1999

En el espléndido escenario natural de la costa egea y en el no menos atractivo escenario cultural en el que convergen civilizaciones occidentales y orientales del Mediterráneo, se desarrolló el XI^o Congress of the International Federation of the Societies of Classical Studies (FIEC), del 24 al 30 de agosto de 1999. Como es sabido, este congreso se realiza cada cinco años y constituye el más relevante encuentro internacional de estudiosos del mundo clásico. El lamentable deceso de su primer organizador, el Prof. Nicolas Livadaras, no impidió que la organización fuera exitosa, gracias al decisivo esfuerzo de la Prof. Christina Dédoussi y sus colaboradores. La propuesta fue novedosa e introdujo aires democráticos en las estructuras de los congresos de la FIEC, donde los investigadores de EEUU y Europa reciben consideraciones de especial privilegio. No hubo sesiones plenarios: los invitados especiales (de la Argentina, la Dra. Cecilia Ames) expusieron en las sesiones particulares del congreso, diferenciándose de los restantes expositores en la extensión temporal prevista para sus comunicaciones. Esta modalidad desprovista de las viejas solemnidades produjo un mayor contacto entre los participantes y un amable clima de convivencia, si bien suscitó algunas quejas de profesores habituados al protagonismo.

El congreso contó con la presencia de importantes figuras internacionales como Richard Seaford, Heinz Hofmann, Robert Parker, Mireille Corbier, Averil Cameron, Luigi E. Rossi, Bonnie McLachlan, Marcello Gigante, entre otros. Fueron numerosos los participantes argentinos, y estuvieron representadas las Universidades de Rosario, Bahía Blanca (UNS), Catamarca, Córdoba, La Pampa, Tucumán, Buenos Aires y La Plata. El Centro de Estudios Latinos participó en las dos modalidades del congreso: se presentó una secuencia de ocho *posters* que sintetizaban la labor cumplida desde su constitución (publicaciones, cursos, etc.) diseñados por la dirección del CEL, Lía Galán y María Delia Buisel, y la Dra. Galán leyó una comunicación sobre *The displacements of ego and the construction of the poetic subject in the Catulli Carmina*.

No podemos dejar de mencionar las magníficas excursiones programadas en el contexto del congreso y felicitar a los organizadores quienes, pese a algunos inconvenientes de horarios, nos agasajaron con visitas a lugares fabulosos – entre ellos el monte Athos – y opíparos banquetes.

Lía Galán

En su tercera edición (1999), el *Curso Internacional (Posgrado)* del Centro de Estudios Latinos (UNLP) estuvo a cargo del Dr. Anibal Biglieri de la Universidad de Lexington, Kentucky, USA, como invitado especial, y contó con el especial auspicio de la cátedra de Literatura Española A (UNLP). El Curso se desarrolló durante los días 26, 27 y 28 de mayo, y el Dr. Biglieri trató con auténtica maestría un tema de su especialidad: *La 'imago mundi' en la obra de Alfonso X y sus antecedentes clásicos*. En las clases trató el siguiente temario: 1. La esfericidad de la Tierra; 2. División de la *oikoumene*: a) Noé y los tres continentes; b) teorías antiguas y medievales de los *climata*. c) El Océano: mitología del Océano: las columnas de Hércules, las Islas de los Bienaventurados; 3. El centro de la Tierra: Jerusalén; 4. Los extremos de la Tierra: a) Norte: Tule; «bárbaros» y godos; amazonas; Medea; b) Este: el Paraíso Terrenal; Gog y Magog; Alejandro Magno y las maravillas del Este; India y el océano Indico; c) Oeste: el Jardín de las Hesperides; el monte Atlas; d) Sur: el Nilo; Etiopía; las «razas monstruosas» (o «plinianas») e) Recapitulación: los pueblos y las regiones de los extremos; 5. Las antípodas: a) otros continentes?; b) Alejandro Magno y las antípodas; 6. Cartografía antigua y medieval. El Dr. Biglieri cautivó al nutrido auditorio con su notable erudición y su habilidad didáctica, que propició un cálido clima de comunicación y diálogo.

Lía Galán

**X JORNADAS DE ESTUDIOS CLÁSICOS- U.C.A.- Buenos Aires.
23 / 25 - 6 - 1999.**

Organizadas por el Instituto de Estudios Grecolatinos 'Prof. Francisco Nóvoa' de la Universidad Católica Argentina se realizaron las habituales Jornadas bianuales que ya han cumplido 20 años de esforzada y laboriosa continuidad, centradas esta vez sobre el tema de la *Presencia clásica en África*, es decir, sobre el trasvasamiento de la cultura nacida en la *πόλις* y en la *urbs*, extendida al entorno mediterráneo con notas que, en el caso de África, aún tienen continuidad en medio de un proceso de dramático cuestionamiento.

Se presentó una cincuentena aproximada de variadas ponencias, provenientes de diversas universidades del país, muchas específicas que abarcaron aspectos heterogéneos de la helenización y / o romanización del norte de África antes y después del Cristianismo, generándose preguntas y debates.

El equipo dirigido por el Prof. A. Schroeder, director del Instituto, con la Prof. Clara Stramiello de Bocchi y demás colaboradores, sin omitir a ninguno,

organizó con ajuste y solvencia el desarrollo de las mismas inauguradas por M. Guillermo Blanco y que fueron pautadas por conferencias que cerraron la actividad diaria dictadas por los profesores Dr. Javier González (UCA- CONICET) *El número como símbolo en la Edad Media latina* y por Azucena Fraboschi (UCA- CONICET) *Hildegarda de Bingen: Una mujer muy moderna*.

La apertura diaria contó con dos cursillos dictados por los profesores Dr. Rodolfo Buzón (UBA-UCA- CONICET) *la epigrafía y los estudios literarios* y María Delia Buisel (UNLP) *La IV Égloga de Virgilio: doble discurso y estado de las principales cuestiones*.

El acto se cerró con palabras del decano interventor R. P. Raúl Méndez y con una cordial y sabrosa reunión de camaradería. Las próximas XI Jornadas continuarán en el 2001 con el periplo de la tradición clásica pasando de continente y cruzando el océano de África a América.

M.D.B.

**XI REUNIÃO DA SBEC. SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS CLÁSSICOS.
ARARAQUARA. SÃO PAULO. BRASIL
4 / 8 - 10 - 1999.**

Auspiciada por la SBEC y organizada por la Faculdade de Ciências e Letras de la Universidade Estadual Paulista se desarrolló esta XI Reunião sobre el tema *Arte, Saber e Cidadania na Antigüidade clássica* con un nutridísimo y diversificado programa de actividades que abarcaron desde conferencias magistrales y comunicaciones hasta presentaciones de libros, espectáculos teatrales, lecturas dramáticas, sesiones de cine (*Medeus* de Pasolini y von Trier, *Ifigenia* de Cacoyannis), difusión de páginas Web, actividades de la International Plato Society y exposición del proyecto *Apolonia* sobre el descubrimiento de una ciudad romana.

En el último encuentro clásico del siglo en el Brasil la pregunta sobre el papel de dichos estudios frente a un saber tecnológico unilateralizado que pretende dirigir la inclusión o exclusión del hombre en la historia llevándolo a la cosificación y a convertirlo en un producto más del mercado sin identidad ni historia, se volvió más acuciante e intentó unificar el nutrido espectro de ponencias sobre el tema de la convocatoria y otros no excluidos. Con este denominador común se presentó casi un bicentenario de comunicaciones, de las cuales una cuarta parte correspondían a universitarios argentinos cada vez más asiduos en estas convocatorias de los colegas brasileños.

La sesión de apertura contó con la conferencia del Prof. F. Hartog de la École des Hautes Études, Centre Louis Gernet, versando sobre *Premières figures de l'historien en Grèce: histoire et historicité*.

Disertaciones de los Prof. J. M. de Mora, sanscritista de la UNAM, M. S. de

Carvalho Franco (UNICAMP), H.G.Murachco (USP), S. Mascarenhas (USP), Alceu Dias Lima (UNESP), abrieron las sesiones cotidianas pautadas también por diez minicursos, de los cuales cuatro fueron dictados por docentes argentinos, entre ellos, las Profesoras Lía Galán y M. D. Buisel del Centro de Estudios Latinos de la UNLP.

La organización de un evento tan complejo y multifacético es mérito de un equipo concordante y disciplinado que dirigieron Carlos Alberto da Fonseca y María Celeste Consolín Dezzotti, para quienes van nuestras congratulaciones y agradecimiento por su generosa anfitrionía.

M. D. Buisel

AUSTER

Revista del Centro de Estudios Latinos

Canje

Solicitante:

Institución:

.....

País:

Dirección:

Fax:..... Correo Electrónico:

Publicaciones de Canje:

.....

.....

Suscripción

AUSTER 5 - 2000

AUSTER 6 - 2001

Solicitante:

Dirección:

Fax:..... Correo Electrónico:

Precio del ejemplar: U\$S 15.- en Argentina U\$S 20.- en el exterior

Envíos a: Dra. Lía M. Galán. Revista AUSTER. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Calle 48, entre 6 y 7 (6to. piso). 1900, La Plata. R. Argentina. FAX (54221) 4253790. Correo electrónico: cel@huma.fahce.unlp.edu.ar - liagalan@netverk.com.ar

