ISSN 2469-0341

» *Bibliotheca Augustiniana* «

VOL. VIII AÑO 2017
Tomo 1

Orden de San Agustín

Buenos Aires – República Argentina

» BIBLIOTHECA AUGUSTINIANA «

ISSN 2469-0341

VOL. VIII – TOMO 1

AÑO 2017

DIRECCIÓN

D. Pablo Guzmán, A.I.E.P - SAEMED

Fr. Emiliano Sanchez Pérez, OSA

SECRETARIA DE REDACCIÓN

Constanza Cavallero

CONSEJO DE REDACCIÓN

María Paula Rey / Julián Barenstein

MAQUETACIÓN Y DIAGRAMACIÓN DE CONTENIDOS

Belén A. Carreira

CONSEJO CIENTÍFICO

Antonio Bueno García / Universidad de Valladolid - Soria

Julieta Cardigni / UBA - Conicet

Pamela Lucia Chávez Aguilar / Universidad de Chile

Silvia Magnavacca / UBA - Conicet

Fr. José Guillermo Medina / OSA

Michael Vlad Nicolescu / Universidad de Bradley - A.I.E.P.

Pablo Ubierna / UBA - Conicet - SAEMED

Silvina Vidal / UNSAM

» *Bibliotheca Augustiniana* « es una publicación online de distribución gratuita. Su único fin es la difusión de trabajos y publicaciones independientes, personales, grupales y/o Institucionales. Ni la Orden de San Agustín ni » *Bibliotheca Augustiniana* «, se hacen responsables por el contenido de los artículos publicados. Los autores son los únicos responsables frente a terceros por reclamos derivados de las obras publicadas.

Hemos pensado que la totalidad de los números han de estar disponibles en este sitio y en el sitio de Academia.edu de la Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires.
Para más información, envío de colaboraciones o publicaciones para ser comentadas, dirigirse a:

Secretaría y Redacción
Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires
Av. Nazca 3909 C1419DFC
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
República Argentina
Tel. 54 011 4982-2476

Contáctenos en: biblioteca@sanagustin.org / bibcisao@gmail.com

http://www.bibcisao.com
https://www.investigacionagustiniana.blogspot.com.ar
https://www.facebook.com/bibliotecaagustinianadebuenosaires
https://sanagustin.academia.edu/BibliotecaAgustiniana

ÍNDICE

Editorial **6**

Artículos **9**

Sesión I – Antigüedad (22/6/2016) **10**

La monstruosidad de Tiāmat. Enūma eliš y la copa de Ain Samiya
Matías Alderete, UBA 11

Implicancias simbólicas y sociopolíticas de las representaciones de la cacería del hipopótamo en Egipto predinástico
Sebastián Francisco Maydana, UBA - CIUNSa 40

La doble significación de la serpiente en el pensamiento egipcio
Mariano Bonanno, FaHCE-UNLP-UBA 60

Circe, la rica en venenos. Los rostros de una dama en los juegos de animalización
María Cecilia Colombani, UM - UNMdP - UBACyT 79

El valor en las orientaciones direccionales de los animales en *De Incessu Animalium* de Aristóteles
Matheus Oliveira Damião, Universidade Federal do Rio de Janeiro - CNPq ... 93

El relato de un asini philosophantis (Ap. Met. X 33): miradas de la praxis judicial en Metamorfosis o El asno de oro de Apuleyo
Milena Frank, FHUC-UNL 111

Sesión II – Tardoantigüedad (20/7/2016) **131**

Otredad y bestialismo en b Avodá Zará y b Sanedrín
Rodrigo Laham Cohen, CONICET-UBA-UNSAM 132

El recurso a los animales en la obra de Cromacio de Aquileya
Esteban Noce, UBA-CONICET 155

De gusanos y serpientes: la construcción moralizante de Antonio en Simeón el Estilita
Guido Torena, UBA 181

Conferencia magistral 197

De cómo renacer de las cenizas: el mito del ave fénix en la poesía de Firmiano Lactancio y Claudio Claudiano
Liliana Pégolo, UBA 198

Normas de Presentación y Publicación de Trabajos 229

«Bibliotheca Augustiniana» ISSN 2469-0341. Vol. VIII, Tomo I, 2017

EDITORIAL

La naturaleza y en particular el universo animal, han experimentado un interés académico renovado en las últimas décadas. Los vínculos entre los animales y el hombre han sido un campo fértil para la aproximación al estudio de la condición humana y la animal desde múltiples dimensiones. En efecto, las posibles relaciones entre ambos mundos constituyen un tópico antropológico reiterado a través del cual sociedades, generaciones y grupos humanos han definido su propia humanidad o simbolizado prácticas culturales, creencias y miedos. De este modo, el animal se convierte en un poderoso elemento de representación mediante el cual el hombre proyecta la reflexión sobre sí mismo.

Los trabajos aquí reunidos fueron presentados durante las cuatro sesiones del workshop "Animales y Animalidad en la Historia: de la Antigüedad a la Modernidad", que se celebraron en la Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires a lo largo del año 2016. La actividad académica basada en la presentación y discusión de ponencias y de conferencias de investigadores nacionales y extranjeros tuvo como objetivo el fomento de la discusión interdisciplinaria (Literatura, Arte, Antropología, Historia, etc.) sobre la temática de lo animal y la animalidad en distintos momentos y espacios geográficos a través de diferentes aproximaciones teóricas y documentales.

Las sesiones de trabajo estuvieron distribuidas a lo largo del año y organizadas según un criterio cronológico, que es respetado en la publicación de las Actas, con secciones dedicadas a la Antigüedad, la Antigüedad Tardía, la Edad Media y la Modernidad.

Las jornadas de trabajo han enriquecido el conocimiento y el debate sobre la temática convocante. Esperamos que la publicación constituya un aporte más en dicho sentido.

Comisión Organizadora

Andrea Vanina Neyra

Doctora en Historia

Investigadora Adjunta, IMHICIHU-CONICET

Profesora Adjunta, UNSAM

Ayudante de Primera, UBA

avaninaneyra@yahoo.com.ar

Rodrigo Laham Cohen

Doctor en Historia

Investigador Asistente, IMHICIHU-CONICET

Jefe de Trabajos Prácticos, UNSAM

Ayudante de Primera, UBA

R_lahamcohen@hotmail.com

María Paula Rey

Prof. en Historia

Ayudante de Primera, UBA

Profesor Auxiliar, USAL

mariapaularey88@hotmail.com

Belén A. Carreira

Estudiante de grado de Historia

Facultad de Filosofía y Letras, UBA

belecarreira@gmail.com

De parte de la Orden de San Agustín, a través de la dirección de esta Revista, celebramos que los académicos locales y extranjeros, encuentren en nuestra Casa, un espacio para favorecer y alentar su opción por las Humanidades. Esperamos que se reiteren estos eventos que dan sentido a la existencia de nuestra misión y confiamos en que la publicación de estos volúmenes son prueba de esta mutua colaboración.

Equipo Editorial

«Bibliotheca Augustiniana» ISSN 2469-0341. Vol. VIII, Tomo I, 2017

ARTÍCULOS

WORKSHOP DE ANIMALES Y ANIMALIDAD

ACTAS DE SESIONES

«Bibliotheca Augustiniana» ISSN 2469-0341. Vol. VIII, Tomo I, 2017

Sesión I

Antigüedad

22 de junio de 2016

«Bibliotheca Augustiniana» ISSN 2469-0341. Vol. VIII, Tomo I, 2017

La monstruosidad de Tiāmat. *Enūma eliš* y la copa de *Ain Samiya*

Matías Alderete[1]

Universidad de Buenos Aires

matialderete@outlook.com

Resumen

Durante le excavaciones en la necrópolis de Ain Samiya, actualmente la ciudad de Dhar Mirzbaneha a 25 kilómetros al noreste de Jerusalén, se ha encontrado en la tumba 204a una vasija plateada decorada con motivos sumerios; la primera descripción de esta vasija la hace el arqueólogo Israelí Z. Yeivin, sugiriendo que se trata definitivamente de una representación de alguna escena mitológica. Yigael Yadin sostiene, a partir de esta idea, que esta descripción hace referencia, ni más ni menos, a la victoria de Marduk sobre Tiāmat. En la vasija de Ain Samiya, como comúnmente se la llama, se presenta a una serpiente siendo partida en dos mitades: muy similar a las descripciones que se hace de Tiāmat y a su muerte a manos de Marduk. Posteriormente, R. Graffan y Maurice Kaplan presentan cierta evidencia iconográfica como antecedentes, sugiriendo que tanto en la Tableta de Khafaje y un cilindro sello número 89812 adquirido por el British Museum, también serían descripciones de la contienda entre Tiāmat y Marduk. El razonamiento es algo especulativo, pero las similitudes son sugerentes.

El presente trabajo abordara de manera exhaustiva las representaciones monstruosas y animales que hacen referencia a Tiāmat, tanto la posible evidencia arqueológica atribuida a esta narración como el relato propiamente dicho. Se abordarán las construcciones historiográficas realizadas por la asiriología, aunque la evidencia no parecería ser suficiente para realizar una descripción extensa de la morfología de esta figura. En este sentido, el objetivo del presente trabajo es para poder esbozar algunos lineamientos de la representación de Tiāmat, figura monstruosa y errática, matrix original a partir de la cual se origina el mundo.

Palabras clave

---

[1] Prof. de Historia, UBA. Instituto de Historia Antigua Oriental "Dr. Abraham Rossenvasser" (IHAO). Ayudante de 1° en la asignatura *Historia Antigua I (Oriente) "B",* FFyL, UBA. Maestrando en Historia Contemporánea, UNGS.

Monstruosidad, Tiāmat, asiriología, Ain Samiya

Abstract

During excavations at the necropolis of Ain Samiya, now the city of Dhar Mirzbaneha 25 kilometers northeast of Jerusalem, a silver vessel decorated with Sumerian motifs has been found at tomb 204a; The first description of this vessel is made by the Israeli archaeologist Z. Yeivin, suggesting that it is definitely a representation of some mythological scene. Yigael Yadin argues from this idea that this description refers, no more or less, to Marduk's victory over Tiāmat. In the vessel of Ain Samiya, as it is commonly called, it is presented to a serpent being split into two halves: very similar to the descriptions made of Tiāmat and his death at the hands of Marduk. Later, R. Graffan and Maurice Kaplan present some iconographic evidence as antecedents, suggesting that both in the Khafaje Tablet and a cylinder number 89812 seal purchased by the British Museum, would also be descriptions of the contention between Tiāmat and Marduk. The reasoning is somewhat speculative, but the similarities are suggestive.

The present work will comprehensively address the monstrous and animal representations that refer to Tiāmat, both the possible archaeological evidence attributed to this narrative and the narrative proper. The historiographical constructions made by asiriology will be discussed, although the evidence does not seem to be enough to make an extensive description of the morphology of this figure. In this sense, the objective of the present work is to be able to outline some guidelines of the representation of Tiāmat, monstrous and erratic figure, original matrix from which the world originates.

Key words

Monstruosity, Tiāmat, Asiriology, Ain Samiya

Here is the true adamant and will of the world: out of my mother's body I made the world.
To cut her in two as though gutting a fish, that is one recipe for making a world.
From her eyes empty rivers, from her breasts mountains, from the wound of my birth, the release of the world.
The snows are her siftings, each breeze her last breath that wanders the roads like the lost of the world [...]"[1]

Enūma eliš en la Literatura del Antiguo Iraq

1. El descubrimiento de *Enūma eliš*

El año 1873 marcaría un hito transcendental en la historia de la Asiriología como ciencia: un pionero y amateur asiriólogo británico George Smith, que dirigía una excavación arqueológica financiada por el *London Daily Telegraph*, encuentra lo que él mismo llamaría un tiempo después *La versión caldea del Génesis*[2]. La historia de este descubrimiento refleja la progresiva institucionalización de la asiriología: hacia 1872, Smith encuentra en la tablilla *K 63* referencias, en teoría, a algún relato sobre la creación del mundo; juntamente con otras tablillas que se encontraban en el museo, Smith logra reconstruir parte del texto. Envalentonado por el descubrimiento que parecía ser central para la comprensión de los orígenes de cristianismo, y luego de exponer sus conclusiones provisorias en la *Society of Biblical Archeology*, que contaba como invitado de lujo al Primer Ministro Británico William Gladstone, los propietarios del *London Daily Telegraph* ofrecen costear una excavación hacia Iraq en busca del resto

[1] Daniel Tobin, *Marduk*, 2015. N/E: texto unificado por propósitos de publicación
[2] *The chaldean account of Genesis* en el original. *Cf.* Smith, G., *The chaldean account of Genesis*, Londrés, Chidswick, 1880 (1876).

de las tablillas. Le empresa demuestra ser exitosa: hacia 1876, Smith publicara *The Chaldean account of Genesis* en donde recoge distintos relatos de creación, entre ellos el diluviano *Atra-Hasis* y la primera aproximación a *Enūma eliš*, que narra la contienda primigenia entre Marduk y Tiāmat

2. Una flor sangrienta

Enûma Eliš consta de aproximadamente 1100 versos repartidos en 7 tablillas; al día de la fecha, se han recuperado más de 60 fragmentos, que ha permitido reconstruir al poema casi totalmente. Es posible considerar a Enūma eliš como una teogonía y un mito de la creación, a la vez que es el único relato en la literatura de las civilizaciones del Antiguo Iraq[3] y comienza:

> *"Cuando en lo alto al cielo no se le otorgado nombre,*
>
> *ni había sido llamada con un nombre abajo la tierra firme,*
>
> *nada más existía el Apsû primordial, su progenitor,*
>
> *Y Tiāmat, la matriz, la que parió a todos ellos,*
>
> *Ellos dos mezclaron sus aguas como un solo cuerpo [...]*
>
> *cuando ningún dios había recibido la existencia [...]"*[4]

Identificados con el agua de los ríos y el agua del océano, estos dos seres originan a los dioses al unir sus aguas. Sin embargo, Apsû pronto

[3] Recurrimos a las expresiones como Antiguo Iraq y Asia Occidental para designar lo que comúnmente se denomina como Mesopotamia y Cercano Oriente. La deconstrucción de las nominaciones de estas zonas geográficas es necesaria para superar la diferencia epistemológica que se crea a partir de la mentalidad occidental. Al hacer referencia a esta zona como Medio Oriente o Cercano Oriente, no se tiene en cuenta que estas acepciones encierran una posición conservadora y orientalista.

[4] *Enûma Eliš (Ee* de ahora en más) I, 1-7. Todas las citas de fueron extraídas de Foster, B., *Before the Muses An Anthology of Akkadian Literature,* Bethesda, CDL Press, 2005, pp. 350-401.

se irrita por el "barullo" que hacían los dioses y no le dejaban dormir, motivo por el cual decide eliminarlos – en realidad, probablemente, tal vez intentaba prevenir una rebelión. Ea, el más sabio de sus hijos, logra vencerlo, darle muerte y erigir su morada sobre él.

La historia, sin embargo, no termina. Con Ea erigido como el nuevo líder divino viene una suerte de período de tranquilidad. Durante este período, también, nace su hijo: Marduk. Tiāmat, en tanto, y luego de quedar viuda, decide arremeter contra los dioses. Crea un ejército monstruoso de seres horripilantes que se encuentran dirigidos por Kingu, a quien lo eleva jerárquicamente por encima de los demás dioses y lo toma por esposo. El único capaz de enfrentarla es Marduk:

> *"[...] Cuando Tiāmat abrió su boca para engullirlo,*
>
> *él utilizó el huracán para que ella no cerrara los labios.*
>
> *Cuando los vientos salvajes llenaron su vientre, su cuerpo quedó hinchado,*
>
> *[...] La boca abierta,*
>
> *Él lanzó su flecha, que atravesó su vientre,*
>
> *Le desgarró las entrañas, le destrozó el corazón,*
>
> *dominándola así, acabó con su vida [...]*
>
> *Después de dar muerte a Tiāmat*
>
> *Su bando quedó destrozado, su tropa desbaratada [...]"*[5]

Marduk, luego de asesinar a Tiāmat, desagarra su cadáver y forma el cielo, la tierra. Con su sangre crea a los hombres; con las lágrimas de sus ojos, el Tigris y Éufrates:

---

[5] *Ee* IV, 96-106.

"[...] Holló el señor las piernas de Tiāmat,

con su maza despiadada destrozó su cráneo [...]

iba a desmembrar al monstruo y hacer obras estupendas,

la partió como un pez para secar,

una mitad alzó y la puso como un techo, el cielo [...]"[6]

3. La datación

Es problemático proponer una datación fehaciente de Enūma eliš, particularmente debido a que la versión que se conserva fue encontrada en la biblioteca de Ašurbanipal, rey asirio que gobernó a mediados del primer milenio a.C. del año 622 a.C. Hacia principios del siglo XX, Morris Jastrow sugería que la narración debe datarse hacia finales del tercer milenio a.C[7]. El consenso posterior, sin embargo, la situó durante algún momento del segundo milenio a. C[8]: a la copia neoasiria se la supone una muy fiel de una versión del poema del período casita, sugerencia realizada por George Lambert[9] en 1964. Sin embargo, la misma estructura del texto se encuentra permeada por huellas que podrían remitir a períodos previos, motivo por el cual algunos eruditos han puesto en cuestión la datación eventualmente canónica de Lambert

[6] *Ee* IV, 129-38.
[7] Yinglin, O., "Give Me Back My Idol: Investigating the Dating of Enūma eliš" en *Studia Antiqua*, vol. 9 nº 1, 2011, p. 33.
[8] *Cf.* Von Soden, W., "Der hymnisch-epische Dialekt des Akkadischen" en *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, no. 41 (1933); Heidel, A., *The Babylonian Genesis: The Story of the Creation,* Chicago, University of Chicago Press, 1941 (1963); y Jacobsen, T., "The battle between Marduk and Tiāmat" en *Journal of American Oriental Society,* Vol 88 no. 1 (1976).
[9] Lambert, G., "The Reign of Nebuchadnezzar I: A Turning Point in the History Ancient Mesopotamian Religion" en McCullough, W.S (Ed.), *The Seed of Wisdom: Essays in Honor of T.J. Meek*, Toronto, University of Toronto Press, 1964, pp-163-167.

En este sentido, las propuestas han sido tan disimiles que van desde los primeros siglos del segundo milenio a. C hasta diferentes reinados del mismo período casita. En un principio, los asiriólogos apuntaban a la composición de Enūma eliš como una obra literaria de carácter fuertemente político, destinada a legitimar la expansión babilónica a manos de la I dinastía amorrea en Babilonia, a manos de Hammurabi (1792-1756 a.C); en este sentido, Enūma eliš no sería otra cosa que una propaganda política que buscaba resaltar el predominio babilónico. Alexander Heidel dataría su composición durante el período paleobabilónico (1894-1595 a. C), sugiriendo que el *Código de Hammurabi* fue, conjuntamente a Enūma eliš, uno de los instrumentos de exaltación de un dios conocido desde principios del III milenio a.C, que recién obtendría centralidad gracias a la expansión babilónica[10]. Sin embargo, no solamente no hay ninguna evidencia material que pueda apoyar la interpretación de Heidel, sino que las nuevas investigaciones darían de baja de manera contundente la datación que él propuso.

Como Odin Yinglin[11] subraya, la datación de Enūma eliš debe tener en cuenta también la evidencia interna del texto. Como evidencia interna deberíamos entender, por un lado, las posibles referencias de acontecimientos históricos fechables que el relato hace presente y, por otro lado, a los diálogos que la narración establece con otros relatos mesopotámicos[12]. En algún aspecto, es de carácter especulativo establecer paralelismo entre recursos literarios, como metáforas, con

[10] Heidel, *Op. Cit.*, p. 14.
[11] Yinglin, *Op. Cit.,* pp. 33-35.
[12] Al respecto de este tema, Andrea Seri ha señalado la relación de Enūma eliš con otras narraciones o incluso inscripciones muy variadas, a partir de citas literales o casi literales, figuras retóricas, estructuras literarias y quiasmos. *Vid.* Seri, A., "Borrowings to Create Anew: Intertextuality in the Babylonian Poem of "Creation" (Enūma eliš)" en Journal *of the American Oriental Society, 134* (1), (2014), pp. 89-106.

hechos datados y comprobados a partir de la labor histórica. Sin embargo, negar posibles relaciones estancaría las investigaciones.

Lambert, en este sentido, sugiere que la composición de la narración se dio durante el reinado de Nabucodonosor I, ya que de alguna la batalla entre Tiāmat y Marduk es una representación y simbolización la disputa política con el reino de Elam, de la invasión sobre Susa y de la recuperación de la estatua de Marduk, que los elamitas habían llevado desde Babilonia[13]

Stephanie Dalley, por otro lado, sugiere que muy probablemente la composición de dos de las siete tabletas ocurrió tardíamente durante el período casita, aunque muestra sus reservas a la datación propuesta por Lambert. Dalley insinúa que la composición de Enūma eliš se puede haber dado en múltiples momentos desde, al menos, finales del período paleobabilónico y durante toda la segunda mitad del II milenio a. C[14]. Yinglin, sin embargo, refuerza la hipótesis de Lambert, al sugerir que Enūma eliš fue escrito luego de la victoria babilónica sobre Elam: la composición reflejaría una situación caótica que termina siendo superada por un nuevo orden divino, siendo el bando de Tiāmat una representación el ejército elamita y la victoria de Marduk sobre un enemigo poderoso y temible la consagración de Babilonia[15].

A ciencia cierta, no es posible poder aseverar tajantemente una fecha de composición. Sin embargo, como se verá más adelante en este trabajo, la evidencia arqueológica puede aportar nueva información.

---

[13] Lambert, *Op. Cit.*, p.6
[14] Dalley, S., "Statues of Marduk and the date of Enuma Elis" en *Altorientalische Forschunge*, Vol 24, No. 1 (1997), especialmente pp. 168-71.
[15] Yinglin, *Op. Cit.,* 37-38.

Algunas cuestiones sobre las representaciones de Tiāmat

1. Barton, las fuentes clásicas y la epistemología "orientalista"

Hacia 1893, George Barton escribiría el primer artículo que analizaría en profundidad su figura, que de alguna manera buscaba conglomerar todas las fuentes de información disponibles sobre ella. En este sentido, Barton intentaba serializar y otorgar coherencia a todas aquellas presuncionese interpretaciones que habían llevado los asiriólogos hasta fines del siglo XIX sobre este personaje mitológico con la escasez de evidencia disponible[16]. Como él sugiere al principio del trabajo, la información disponible sobre Tiāmat provenía de dos autores clásicos, Damascio (c. 458-538), filósofo neoplatónico, y Beroso (c. III a. C), sacerdote babilónica del período helenista. Una tercera fuente utilizada por Barton es *La versión caldea del Génesis* de Smith.

eliš es, ciertamente, un texto con una multiplicidad de aspectos. Si aborda aspectos teogónicos y cosmogónicos, también tuvo importantes funciones litúrgicas, recitándose parte de la narración durante el Festival del Año Nuevo. También tuvo un rol muy importante para la escritura propiamente dicha: en las escuelas de escriba, los aspirantes lo copiaban y estudiado: se ha encontrado, por ejemplo, un manuscrito del período seléucida en la biblioteca de Sippar[17].

Los eruditos del primer milenio d.C también estaban informados sobre la cosmología babilónica. El filósofo Damascio, de hecho, logró establecer una genealogía muy similar a la narrada en el texto. Damascio

---

[16] Barton, G. A., "Tiāmat" en *Journal of the American Oriental Society,* American Oriental Society, Vol. 15 (1893), pp. 1-27.

[17] Talon, P., "Enuma Elis and the transmission of babylonian cosmology to the West" en Whiting, R.M., *Mythology and mythologies. Methodological approaches to intercultural influences*, Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki, 2001, p. 170.

cuenta que el mundo, en un primer momento, estaba constituido a partir de dos principios, el agua dulce y el agua salada, a su vez esposos. De la unión de estos dos, se forman las primeras generaciones divinas y Mummu, que para él es el mundo inteligible, cuando en realidad es el visir de Apsû[18]. De alguna manera, al partir de ciertas máximas universales, Damascio realizó deliberadamente ciertas interpretaciones desde de su bagaje doctrinal.

Con Beroso, por otro lado, encontramos en el primer caso de traducción del mito a una lengua no cuneiforme[19]. Este sacerdote de Bel-Marduk tuvo acceso a los archivos de Esagila, hecho que sugiere un lugar prominente en la jerarquía sacerdotal. Beroso escribió *Babiloniaka*, una obra que, lamentablemente, se encuentra perdida y sabemos de su existencia solamente gracias a otros autores antiguos, especialmente Eusebio de Cesarea (c. 263-339), que a su vez cita los trabajos de Alejandro Polyhistor (s. I a.C) y Abideno (c. III a.C). Como sucede con Beroso, la obra de estos dos últimos eruditos se encuentra perdida, motivo por el cual solamente es posible hacer referencia a la obra de Eusebio.

Para Beroso, en un primer momento, "todo era oscuridad y agua"[20], y de estas aguas nacían sertes monstruosos. Sobre estos seres, regía una mujer: *Omorka*, un ser oscuro y monstruoso, cuyo nombre caldeo era *Thalath*, que traducido al griego significa mar, *thalassa*. Beroso no hace referencia a la batalla entre Marduk y Tiāmat, pero si dice que Marduk corta la mujer en dos, y que de esta forma crea el mundo[21].

[18] *Ibid.*, pp. 272-3
[19] *Ibid.*, pp. 270.
[20] Burnstein, S.M., *The babyloniaca of Berossus*, Malibu, Undena Publications, 1978, p. 14.
[21] Talon, *Op. Cit.*, p. 271.

En este sentido, la poca evidencia textual ha sido un obstáculo para fijar posiciones con respecto a la morfología y ontología de Tiāmat. Las discusiones sobre esta problemática no han sido extensas y más bien se termina tomando una posición por *default*, sin discernir sus consecuencias.

Si bien definitivamente se puede establecer lo que Tiāmat no es, se dificulta confirmar lo que ciertamente es. En este sentido, Tiāmat no es una diosa: ni su nombre ni el de Apsû, su compañero primigenio y originador de deidades, aparecen escritos con el determinativo *dingir*, como cualquiera otra deidad[22]. Ahora bien, las interpretaciones actuales sobre ella son ciertamente ambiguas. Tiāmat es descrita como un ser monstruoso con garras, alas y cola, como un "dragón marino con cabeza de tigre o grifo, con alas, cuatro pies, garras y una cola escamosa. La composición de su figura tiene la intención evidente de demostrar el enorme poder y repugnancia de este malvado enemigo de los grandes dioses"[23]; al mismo tiempo, Tiāmat es la personificación del agua salada, el mar, el inmenso océano: oportunamente, el autor apunta que el termino acadio *tamtu* significa océano, mientas que *Tiāmat* hace referencia al océano primordial[24].

Es posible que estas hipótesis que sugieren la monstruosidad de Tiāmat partan de ciertos parámetros epistemológicos orientalistas[25]: la

---

[22] Sonik, K. "Bad King, False King, True King: Apsû and His Heirs" en *Journal of American Oriental Society*, vol. 128, no. 4 (2008), p. 737; "Gender Matters in *Enūma eliš*" en Holloway, S. et. al (ed), *In the Wake of Tikva Frymer-Kensky*, New Jersey, Gorgias Press, 2009, p. 87.
[23]Barton, *Op. Cit.,* p. 5.
[24] *Ibid.*, pp. 6-7.
[25] El vocablo orientalismo fue resignificado por Edward Said en su obra clásica *Orientalism*, de 1978. Para sintetizar, el orientalismo es una formación discursiva hegemónica, que funciona como como un dispositivo de poder, performador de identidades. Es productor de la historia de Europa y del capitalismo, y tiene su momento de mayor expansión durante el siglo XIX con el surgimiento de las disciplinas que estudiarían el "Oriente" y sus habitantes desde una perspectiva científica. En realidad, el orientalismo sirvió más como creador de imágenes de identidades falsas que sirven como legitimadoras de la dominación occidental que como discurso verídico sobre "lo oriental". En palabras de Said: "El conocimiento de Oriente, porque nació de la fuerza, crea en cierto sentido a

descripción realizada por Barton se basa exclusivamente en los testimonios tardíos que recuperan la memoria y la tradición de la sociedad babilónica pre-helenista. Probablemente, las descripciones tardías tienen lugar siglos después, momentos en los cuales ya se habían dado diferentes proyectos expansionistas de diversos estados antiguos, y en los cuales la sincretización de divinidades se había dado en diferentes regiones.

Sin embargo, hay algunos indicios que permiten inferir que algo en las descripciones de Beroso y Damascio pueden tener asidero histórico. En primera instancia, es necesario dar cuenta, explicar los posibles motivos por los cuales Beroso describe a Tiāmat de esa forma. En este sentido, es necesario considerar la perpetuación de memorias culturales que, entre sus múltiples expresiones, integran la mención y recreación de personajes y acciones, de lugares que trascienden sus connotaciones históricas y geográficas, para ser resignificados en un "mundo imaginario", que en algunas situaciones y circunstancias es semejante al mundo "real", como parte de una estrategia para hacerlo inteligible. De esta manera, no es posible negar de manera categórica esta descripción como así tampoco tomarla exacta y fidedigna. La memoria cultural se cimienta en el recuerdo de objetivaciones sólidamente establecidas en una sociedad, siendo un *modi memorandi*. De alguna forma, sirve de fundamento para la construcción de una identidad colectiva, lo que

Oriente, al oriental y a su mundo... el oriental es descrito como algo que se juzga (como en un tribunal), que se estudia y examina (como en un currículum), que se corrige (como en una escuela o en una prisión) y que se ilustra (como en un manual de zoología). En cada uno de estos casos, el oriental es contenido y representado por las estructuras dominantes...", en *Orientalismo*. Buenos Aires, De Bolsillo, 2006, p. 60. Con respecto a la Asiriología y el orientalismo, véase Alderete, M., "Asiriología y Orientalismo. La construcción imperial de una antigüedad" en *Pasado por venir*, año 8, no. 10 (2014), pp.105-128

significa, entre otras consideraciones, que la identidad cultural es resultado de un proceso de construcción social[26].

Ciertamente, Thorkild Jacobsen propone una revisión a este planteo sin oponerse de manera certera. En un corto pero intenso artículo publicado en 1968, Jacobsen sostiene que la identidad de Tiāmat es muy clara y que se la presenta como la personificación del óceano y del agua salada, acudiendo al significado del vocablo *tamtu*. En este sentido, sostiene, la batalla entre Marduk y Tiāmat no es otra cosa que una contienda entre las fuerzas de la naturaleza, el océano y la tormenta. También establece el origen semita de la narración, un mito ugarítico originario de la costa siriopalestinense que fue llevado hacia la zona de Iraq debido al desplazamiento y asentamiento amorrita; el mito relataría la intención del príncipe Yamm, el mar, de subordinar y hacer esclavo a Baal, dios de la guerra y la tormenta[27]. Excavaciones arqueológicas durante le década de 1970 parecerían apoyar la hipótesis de Jacobsen.

2. La evidencia arqueológica

Entre agosto y septiembre de 1970, una misión arqueológica dirigida por Bankizah Shantur realizó un extenso trabajo sobre la la necrópolis de *Ain Samiya*, actualmente la ciudad de Dhar Mirzbaneha, a 25 kilómetros al noreste de Jerusalén. El equipo realizo un extenso trabajo sobre cuarenta y cuatro tumbas, pero dos de ellas llamaron

[26] *Vid*. Assman, J., *Religión y memoria cultural. Diez estudios*. Buenos Aires, Lilmod, 2008; y Maldonado Alemán, M., "Literatura, memoria, identidad. Una aproximación teórica" en *Cuadernos de filología alemana*, An. III (2010), pp. 171-179.
[27] Jacobsen, *Op. cit*.

particularmente su atención: las tumbas 204 y 204a respectivamente[28]. En estas dos se encontraron diversos ajuares funerarios, mucho más importantes que en el resto de las tumbas: en la tumba que nos interesa, la 204a, se encontraron jarrones y vasijas, algún collar ornamental y diversas armas (figs. 1 y 2).

Figs. 1 y 2. Jarrones y armas de bronce de la tumba 204a de Ain Samiya[29]

Sin embargo, el objeto que más llamó la atención al equipo fue una copa plateada decorada con lo que ellos mismos calificarían como motivos sumerios[30]; la primera descripción de esta copa la hace el arqueólogo Z. Yeivin, sugiriendo que se trata definitivamente de una representación de alguna escena mitológica. Hay dos escenas diferenciadas en la pieza: en una de ellas, una figura antropomórfica enfrentada a una serpiente o un pez, con un arma en sus brazos; la segunda la escena muestra dos figuras humanas de perfil, una enfrente de otra y sosteniendo un objeto ovalado o con forma de medialuna

[28] Shantur, B. y Labadi Y. "Tomb 204 at 'Ain-Samiya" en *Israel Exploration Journal*, Vol. 21, No. 2/3 (1971), p. 73.
[29] *Ibid.*, p. 77.
[30] Yeivin, Z., "A Silver Cup from Tomb 204a at 'Ain-Samiya" en *Israel Exploration Journal,* Vol. 21, No. 2/3 (1971), p. 78.

siendo sostenido por dichas figuras, mientras la serpiente se encuentra en el suelo (fig. 3 y 4).

Figs. 3 y 4. Copa de Ain Samiya[31]

La pieza data de aproximadamente principios del II milenio a.C; como Yeivin señala de manera sugerente, no se encuentra similitudes

[31] Kochav, S., *Israel*, Barcelona, Ediciones Folio, 2005, p. 38.

con esta escena en el arte regional en este período, cuyas características son similares a los patrones artísticos propios del Antiguo Iraq del III milenio a.C. y no tanto de la zona de Siria o Canaán.

A partir de esta descripción y del análisis de Yevin, Yigael Yadin sostiene que el dibujo que se encuentra en la copa de plata hace referencia, ni más ni menos, a la victoria de Marduk sobre Tiāmat[32], comparando en *la copa de Ain Samiya*, como comúnmente se la llama, se presenta a una serpiente siendo partida en dos mitades: muy similar a las descripciones que se hace de Tiāmat y a su muerte a manos de Marduk.

Fig. 5. Tablilla de Khafaje[33]

Posteriormente, R. Graffan y Maurice Kaplan presentan cierta evidencia iconográfica como antecedentes, sugiriendo que tanto en la *Tablilla de Khafaje* (fig. 5) y *el cilindro sello no. 89812* (fig. 6), adquirido

[32] Yadin, Y., "A Note on the Scenes Depicted on the 'Ain-Samiya Cup" en *Israel Exploration Journal*, Vol. 21, No. 2/3 (1971), pp. 82-3
[33] Grafman, R., "Bringing Tiamat to Earth" en *Israel exploration Journal*, vol. 22, no. 1 (1972), p. 48.

por el *British Museum,* también serían descripciones de la contienda entre Tiāmat y Marduk. El razonamiento, sin embargo, es algo especulativo y terminan creando más confusiones que certezas o adhesiones. Evidentemente pueden observarse similitudes, pero la operación mecánica mediante la cual sugieren que el cilindro sello, que dataría del período acadio temprano, o la Tablilla de Khafaje, del período de Isin-Larsa, representan o directamente a Marduk y Tiāmat en la batalla[34] o una versión temprana de él, un "proto-Marduk"[35], termina resultando algo forzada.

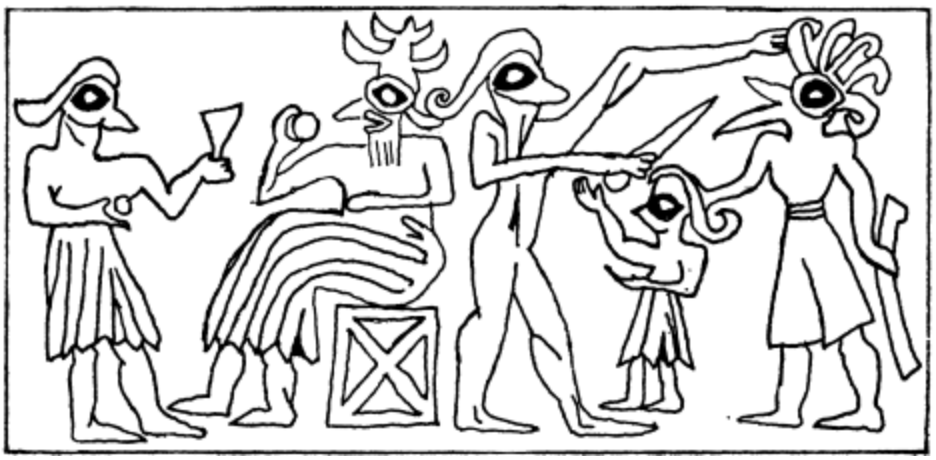


Fig. 6. Sello cilindro[36]

La otra posible representación iconográfica de Tiāmat se encontraría en el Templo de Bel en Palmira (fig. 7), sugerido por primera vez por William Hayes Ward[37]. Henry Seirig, que emprendió una serie de investigaciones muy relevantes sobre el templo de Bel, también sostuvo

[34] Kaplan, M.," Another slaying of Tiamat" en *Israel Exploration Journal,* Vol. 26, No. 4 (1976), p. 175.
[35] Grafan, *Op. Cit.,* p. 49.
[36] Kaplan, *Op. Cit.,* p. 175.
[37] Ward, W.H., "Bel and the dragon" en *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, vol. 14, no. 2 (1988).

que este relieve haría referencia a Tiāmat[38]. La evidencia, no obstante, se muestra nuevamente elusiva. Los especialistas han sugerido que esta ciudad se había sido fuertemente babilonizada hacia finales del primer milenio a.C., y que hasta bien entrados los primeros siglos de nuestra era se festejó el Festival de Año nuevo, en donde se recitaba alguna versión de Enūma eliš[39]. En este sentido, el relieve de este templo describiría la batalla entre Bel, un dios sincretizado con Marduk durante el período seléucida, o Nabu, su hijo, contra Tiāmat. Sin embargo, como Lucinda Dirven remarca, es necesario dar cuenta que en Enūma eliš nunca da una descripción certera de la morfología de Tiāmat y que tal vez la visión que tengamos gracias a Beroso o Damascio se deba a una deformación helenística. La figura monstruosa podría llegar a ser una deidad árabe o alguna diosa local; de hecho, la figura no parece tener alguna referencia ofidia, y aunque si haya alguna reminiscencia a algún monstruo marino, sería más bien un pulpo. Sin embargo, no profundiza en esta cuestión y deja abierta la posibilidad de que el relieve se trate efectivamente de Tiāmat[40].

[38] Henry Seirig realizó una gran cantidad de trabajos, de índole arqueológico e histórico, sobre el templo en Palmira. Parar nombrar los consultados, Seyrig, H., "Bas-reliefs monumentaux du temple de Bêl à Palmyre" en *Syria*, no. 15, 1934; y "*Le bas-relief du combat de Bel contre Tiamat, dans le temple da Bel, à Palmyre" en Annales archéologiques arabes syriennes. Revue d'archéologie et d'histoire,* XXVI, 1976, p. 83-101. También Seyrig, H. et al, *Le Temple de Bel à Palmyre*. Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthne, 1975, 2 vols.

[39] Frahm, E., "Counter-texts, commentaries, and adaptations: politically motivated responses to the babylonian Epic of Creation in Mesopotamia, the Biblical World, and elsewhere" en *Orient,* vol. 45 (2010), pp-18-22.

[40] Dirven, L., "The Exaltation of Nabû: A revision of the relief depicting the battle against Tiāmat from the temple of Bel in Palmyra", en *Die Welt Des Orients,* no. 28 (1997), pp. 99-100.

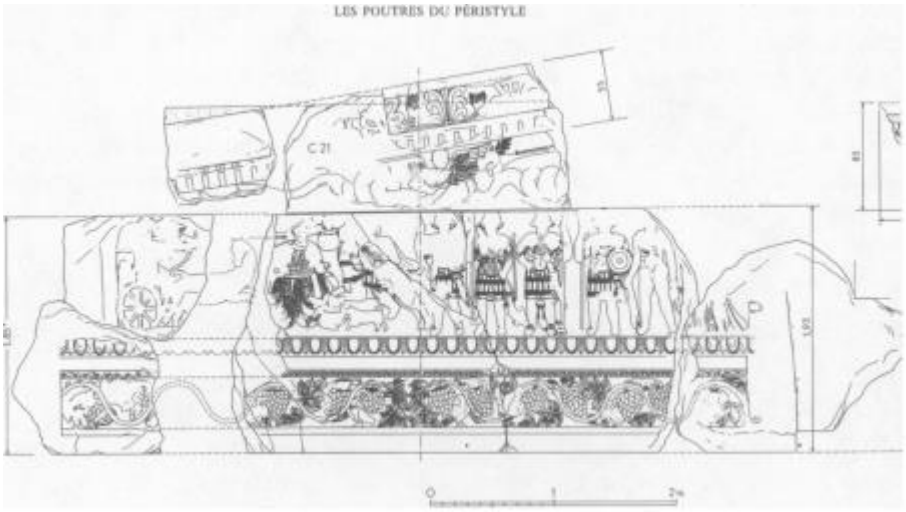


Figura 7. Relieve del Templo de Bel[41]

3. Representaciones de Tiāmat en *Enūma eliš*

A decir verdad, la evidencia no parece ser suficiente como para confirmar o negar rotundamente la monstruosidad de Tiāmat. Tratar de arribar a una conclusión, sin embargo, no es fútil. Es necesario cotejar las representaciones que en la misma narración se observan; representaciones que son, por otro lado, lo suficientemente ambiguas para brindarnos una respuesta una respuesta. Sin embargo, esta situación debe ser entendida como una llave interpretativa y no como omisión; es decir: tal vez las hipótesis se han estado generado a partir de axiomas equivocados o falaces.

Jerome Cohen, en *Monster Theory*, sostiene que el análisis de estos cuerpos monstruosos debe contextualizarse entenderse en su especificidad histórica. El monstruo, al ser "pura cultura", se entiende

[41] *Ibid.*, p. 98.

como una expresión determinada de una sociedad, de un tiempo, una forma de sentir y un lugar. El monstruo representa ansiedad y la marginalidad o el bordeo de las fronteras; se escapa de lo cognoscible y está siempre en puerta de la diferencia, ya que son un "otro" profundo en el cual se arraiga en imaginario social. Pero a su vez representan un deseo profundo de la sociedad que lo crea; afirmación que lleva ineludiblemente a pensar cuál es ese deseo[42].

La muerte del rey implicaría, *a priori*, un problema central para el orden social, un momento en el cual la inestabilidad social, política y cosmológica no solamente es pensada como posibilidad sino como cotidianeidad. Enūma eliš está cargada de muertes regentes, de reyes y reinas celestiales. Tiāmat, generadora primigenia de deidades, es aquella masacrada por Marduk, un joven y ascendiente dios que construirá el universo a partir de sus restos carnales. La muerte de Tiāmat, en este caso, no implicaría inestabilidad, sino un nuevo orden al cuerpo político celestial, pero también en un nivel cosmológico.

Karen Sonik sugiere una multiplicidad de figuraciones de Tiāmat[43]: en un primer momento, junto a su equivalente masculino Apsû, como personificación de las aguas oceánicas; luego del momento procreador y dar vida a los primeros dioses, se puede observar una corporeización, que viene aparejada con una gran cantidad de responsabilidades, roles y actos performativos[44], particularmente como madre y esposa.

[42] Cohen, J., "Monster Culture (Seven theses)" en Cohen, J.J. (Ed.), *Monster Theory. Reading Culture*. Minneapolis/London, University of Minnesota Press, 1996, pp. 3-25.
[43] Sonik, *Gender matters*, especialmente pp. 99-101.
[44] Judith Butler denomina actos performativos a las prácticas ritualizadas que necesitan, continuamente, de la repetición y de la citación para tener éxito que, al sedimentar gradual y progresivamente al sujeto, va constituyendo lo que nombran a la vez que oculta el proceso constructivo que lo llevó a cabo. Desde la forma de vestir hasta la de hablar, sentarnos, dirigirnos a otras personas, mirar, modular nuestra voz; todos estos son factores que se ciernen sobre nuestra subjetividad para dotarla de entidad, todos son *actos* que visibilizan la identidad La performatividad configura agentes e identidades discursivas fluctuantes, cuya apariencia de unicidad y consistencia

Finalmente, luego de la muerte de Apsû, Tiāmat se nos presenta vengativa y terrorífica: la viuda se muestra monstruosa, intentando destruir todo aquello que, de alguna manera, ha construido. En este sentido, lo terrorifíco sucede cuando Tiāmat se presente como una mujer que quiere dominar, que desafía su lugar al rebelarse a: a) ser una esposa que no apoya a Apsû en su misión destructora; b) desligarse de su lugar de madre-progenitora y accionar en contra de sus hijos, los dioses; y, finalmente, c) erguirse como posible reina, accionar que debe ser detenido por Marduk, héroe hipermasculino y único y legitimo rey de los dioses.

Tomando en cuenta estos tres escenarios, Sonik, de esta manera, retoma algunos presupuestos planteados anteriormente por Rivkah Harris, para la cual mientras el inicio del poema nos presenta a Tiāmat como una figura maternal e incluso civilizadora que da origen a los dioses, el clímax del mismo nos presenta una ruptura de personalidades/personificaciones. Harris agrega que, incluso, la negativa de los dioses a combatir con Tiāmat y alzar a Marduk como el dios-héroe está intrínsecamente relacionado con la incapacidad Ea y Anu de actuar frente a la agresiva Tiāmat, que quedan petrificados al observar su poder, deriva en la exaltación de los atributos de Marduk como único ser posible de vencerla: ciertamente, Ea había podido enfrentarse y derrotado a Apsû cuando eran jóvenes dioses guerreros y viriles. Mientras la anciana Tiāmat demuestra su ferocidad y cierta independencia como viuda y una posible hipersexualidad (al tomar

---

proviene exclusivamente de la constante repetición que las constituye en norma. Performar el género indica que el mismo tiene que reinstituirse una y otra vez mediante el auxilio de instancias sancionadoras, de regulación y penalización. *Lo performativo* actúa como un imperativo, pero siempre con carácter ritual. *Cf.* Butler, J., *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990.

como nuevo esposo a Kingu), los dioses ancianos se ven débiles, pasivos y completamente atemorizados[45]. El joven Marduk emerge como el único dios capaz de demostrar sus valores y su ética masculina en una contienda en la cual la batalla se transforma en un acto de sexo-guerra. La violencia masculina de la juventud consigue dominar la ancianidad femenina[46].

Tiāmat no solamente se presenta como una viuda poderosa y fuera de sí, sino que incluso demuestra rasgos masculinizados de su accionar o carácter: preparar el ejército, pide que se reúnan sus huestes en su asamblea y pone un general que los comande. La masculinización, por otro lado, es acompañada de una animalización: Tiāmat es combatida como si fuese un animal. Marduk, armado con un *sapurru*, una red[47], trata de capturarla como si se tratara de un peligroso animal[48].

Anne Baring y Jules Crashford sugieren que la muerte de Tiāmat representa un cambio de mentalidad y de sistema de valores en la época, en donde la guerra cobraría un lugar de enorme importancia del cual carecía antes, asimilando un poco la perspectiva de Jacobsen sobre el avance del este sobre el oeste[49]. Sin embargo, apuntan conjuntamente a un análisis al menos original, en donde el conflicto de Marduk y Tiāmat representa la dualidad naturaleza-cultura y sus contradicciones inherentes. Las autoras remarcan que:

> *"El dios se convierte en el hacedor del cielo y la tierra, mientras que la diosa era el cielo y la tierra. El concepto de hacer*

[45] Harris, R., *Gender and aging in Mesopotamia: the Gilgamesh epic and other ancient literature*, Oklahoma, The University of Oklahoma Press, 2000, especialmente pp. 67-118.
[46] *Ibid.,* p. 84.
[47] *Ee*. IV 94-95: "Ellos se traban en combate una a uno, uniéndose a la batalla / Entonces Marduk le lanza una red y la envuelve (...)".
[48] Cassin, E., "The death of the gods" en Humphreys, S. y Kings, H. (Eds.), *Mortality and Inmortality: The anthropology and archeology of death*. London, Academic Press, 1982, p. 331.
[49] Baring, A. y Cashford, J., *El mito de la diosa*, Madrid, Siruela, 2005, pp. 326-42

difiere radicalmente del de ser, en el sentido de que lo que se hace y quien lo hace no comparten necesariamente la misma sustancia (...)"[50]

Como se ha señalado antes, Harris sostiene que Enûma Eliš debe ser leído como una narración en donde se muestra el conflicto generacional, específicamente entre los ancianos dioses y el joven Marduk. Teniendo en cuenta la desboblación de Tiāmat como madre y como monstruo, la diosa incorpora una faceta de las mujeres ancianas cuando se transforma en el enemigo de los dioses, cobrando un horizonte aterrador y una figura monstruosa.

En este sentido, Dalley subraya que no solamente se presenta a Tiāmat como monstruosa para demostrar su perversidad y la consecuente grandeza de Marduk, sino también por la naturaleza particular de su ejército[51]:

"(...) Dio luz a serpientes venenosas
con colmillos puntiagudos, con incisivos despiadados
y llenó el cuerpo de ellos con veneno en vez sangre.
Ella cubrió de gloria a feroces dragones
haciendo parecer que tenían auras divinas, de dioses (...)
Ella movilizó serpientes, dragones, y hombres peludos
leones monstruosos, hombres leones, hombres escorpiones,
demonios tormentosos, hombres pescados, hombres toro,
todos portando armas incansables, sin temor a la batalla.

[50] *Ibid.*, p. 322.
[51] Dalley, S., "Evolution of Gender in Mesopotamian Mythology and Iconography with a posible explanation of ša re šen, 'the man with two heads'" en Parpola, S. y Whiting, R. (Ed.), *Sex and Gender in the Ancient Near East: Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale*, Helsinki, July 2-6, 2001, Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Vol. I (2002), pp. 120-122.

Sus órdenes eran absolutas, nadie se oponía a ellas
De esta forma, once fueron creados por ella[52]"

De esta forma, queda claro las múltiples personificaciones de Tiāmat: en un principio, madre de dioses; en el apogeo de la narración, enemiga de Marduk y los dioses –sus hijos y descendientes- y madre de monstruos. Dalley sugiere que esta situación se debe al dar cuenta que su ejército-hijo fue engendrado por ella sin ninguna necesidad de un principio masculino, al revés de lo sucedido con los dioses. En este sentido, Tiāmat se presenta desafiando todos los cánones posibles.

Conclusiones

Para concluir, resulta sugerente la siguiente cita tomada de Baring y Cashford:

> *"Por lo tanto, la identidad esencial entre creador y creación se quebró; y de esta separación nació un dualismo fundamental, el conocido dualismo entre espíritu y naturaleza (...) Así, un nuevo significado se introduce en el lenguaje: el espíritu se torna creativo, la naturaleza creada. En este nuevo tipo de mito, la creación es el resultado de una acción divina que establece el orden a partir del caos."*[53]

[52] *Ee*, III 81-93. Si bien pareciera que solamente son nueve los tipos de monstruos que engendró, hay que los primeros dos seres que describe (las serpiente con veneno en su sangre y el dragón con aura divina) son seres distintos. Con respecto al primer ser, el vocablo acadio es *bašmu* (serpiente venenosa); con respecto al dragón, el vocablo usado es *ušumgallu* (un gran dragón).
[53] Baring y Cahsford, *Op. Cit.*, pp. 322-3

En este sentido, nos parece central comprender que las representaciones monstruosas y animales hechas sobre Tiāmat tienen asidero, tanto en la narración como en la evidencia material. La copa de Ain Samiya presenta una relación con los hechos descriptos en la narración demasiado sugerente como para ignorarla. Las descripciones de Beroso y Damascio, por otro lado, bien pueden ser tergiversaciones tardías; no obstante, cotejándola con la evidencia interna del texto y la evidencia material, resulta plausible que estén perpetuando, al menos, la memoria cultural.

Dicho esto, es necesario aclarar que las representaciones sobre Tiāmat definitivamente no son estáticas y responden a las normativas y roles que va respetando y promoviendo o transgrediendo. Su posible animalización responde a los límites cognoscibles de lo posible, ubicándola en un lugar liminal y abyecto enfrente al todopoderoso dios babilónico Marduk.

Eventuales misiones arqueológicas, como así también estudios históricos y filológicos, ayudaran a brindar una respuesta más certera a la problemática planteada en el trabajo.

Bibliografía

Alderete, M., "Asiriología y Orientalismo. La construcción imperial de una antigüedad" en *Pasado por venir*, año 8, no. 10 (2014), 105-128.

Assman, J., *Religión y memoria cultural. Diez estudios*, Buenos Aires, Lilmod, 2008.

Baring, A.; Cashford, J., *El mito de la diosa*. Madrid, Siruela, 2005.

Barton, G. A., "Tiāmat" en *Journal of the American Oriental Society,* American Oriental Society, Vol. 15 (1893), 1-27.

Burnstein, S.M., *The babyloniaca of Berossus*, Malibu, Undena Publications, 1978.

Butler, J., *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York, Routledge, 1990.

Cassin, E., "The death of the gods", en S. Humphreys y H. Kings (Eds.), *Mortality and Inmortality: The anthropology and archeology of death*. London, Academic Press, 1982, 317-325.

Cohen, J. J., "Monster Culture (Seven theses)" en J. J. Cohen (Ed.), *Monster Theory. Reading Culture*. Minneapolis/London, University of Minnesota Press, 1996, 3-25.

Dalley, S., *Myths from Mesopotamia*. New York, Oxford University Press, 1989.

Dalley, S., "Statues of Marduk and the date of Enuma Elis" en *Altorientalische Forschunge*, Vol 24, No. 1 (1997), 163-71.

Dalley, S., "Evolution of Gender in Mesopotamian Mythology and Iconography" en S. Parpola y R. Whiting, *Sex and Gender in the Ancient Near East: Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique*

Internationale, Helsinki, July 2-6, 2002 Vol.I. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2002, 117-122.

Dirven, L., "The Exaltation of Nabû: A revision of the relief depicting the battle against Tiāmat from the temple of Bel in Palmyra" en *Die Welt Des Orients,* no. 28 (1997), 96-116.

Foster, B., *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*. Bethesda, Md, CDL Press. [1ra. edición 1993; 3ra edición 2005], v. 1 (1996), pp. 350-401.

Frahm, E., "Counter-texts, commentaries, and adaptations: politically motivated responses to the babylonian Epic of Creation in Mesopotamia, the Biblical World, and elsewhere" en *Orient,* vol. 45 (2010), 3-34.

Grafman, R., "Bringing Tiamat to Earth" en *Israel exploration Journal*, vol. 22, no. 1 (1972), 47-49.

Harris, R., *Gender and aging in Mesopotamia: the Gilgamesh epic and other ancient literature*. Oklahoma, The University of Oklahoma Press, 2000.

Heidel, A., *The Babylonian Genesis: The Story of the Creation*. Chicago, University of Chicago Press, 1951.

Horowitz, W., *Mesopotamian Cosmic Geography*. Winona Lake-Indiana, Eisenbrauns, 1998.

Kochav, S., *Israel,* Barcelona, Ediciones Folio, 2005.

Jacobsen, T., "The battle between Marduk and Tiāmat" en *Journal of American Oriental Society,* Vol 88, no. 1 (1968), 104-108.

Kaplan, M., "Another slaying of Tiamat", *Israel Exploration Journal,* Vol. 26, No. 4 (1976), 174-177.

Lambert, W. G., "The Reign of Nebuchadnezzar I: A Turning Point in the History Ancient Mesopotamian Religion" en W.S. McCullough (Ed.) *The Seed of Wisdom: Essays in Honor of T.J. Meek*. Toronto, University of Toronto Press, 1964, 163-171.

Maldonado Alemán, M., "Literatura, memoria, identidad. Una aproximación teórica" en *Cuadernos de filología alemana*, An. III (2010), 171-179.

Said, E., *Orientalismo,* Buenos Aires, De Bolsillo, 2006.

Seri, A., "Borrowings to Create Anew: Intertextuality in the Babylonian Poem of "Creation" (Enūma eliš)" en *Journal of the American Oriental Society, 134*(1) (2014), 89-106.

Seyrig, H., "Bas-reliefs monumentaux du temple de Bêl à Palmyre" *en Syria*, no. 15 (1934), 155-186

Seyrig, H., "Le bas-relief du combat de Bel contre Tiamat, dans le temple da Bel, à Palmyre" en *Annales archéologiques arabes syriennes. Revue d'archéologie et d'histoire,* vol. XXVI (1976), 83-101

Seyrig, H. et. al., *Le Temple de Bel à Palmyre*. Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthne, 1975, 2 vols.

Shantur, B. y Labadi Y, "Tomb 204 at 'Ain-Samiya" en *Israel Exploration Journal*, Vol. 21, No. 2/3 (1972), 73-77.

Smith, George., *The Chaldean account of Genesis,* Londres, Chiswick Press, 1880.

Sonik, K., “Bad King, False King, True King: Apsû and His Heirs” e *Journal of American Oriental Society*, vol. 128, no. 4 (2008), 737-743

Sonik, K., “Gender Matters in *Enūma eliš” en* S. Holloway et. al (ed), *In the Wake of Tikva Frymer-Kensky*, NJ, Gorgias Press, 2009, 85-101.

Talon, P., “Enuma Elis and the transmission of babylonian cosmology to the West” en R.M. Whiting, *Mythology and mythologies. Methodological approaches to intercultural influences*, Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2001, 265-278.

Von Soden, W., “Der hymnisch-epische Dialekt des Akkadischen” en *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, no. 41 (1933), 90-181.

Ward, W. H., “Bel and the dragon” en *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, vol. 14, no. 2 (1898), 94-105.

Yadin, Y., “A Note on the Scenes Depicted on the 'Ain-Samiya Cup” en *Israel Exploration Journal*, Vol. 21, No. 2/3 (1971), 82-85.

Yeivin Z., “A Silver Cup from Tomb 204a at 'Ain-Samiya” en *Israel Exploration Journal,* Vol. 21, No. 2/3 (1971), 78-81.

Yingling, O., “Give Me Back My Idol: Investigating the Dating of Enūma eliš” en *Studia Antiqua*, Vol. 9, nº 1 (2011), 33-38.

«Bibliotheca Augustiniana» ISSN 2469-0341. Vol. VIII, Tomo I, 2017

Implicancias simbólicas y sociopolíticas de las representaciones de la cacería del hipopótamo en Egipto predinástico

Sebastián Francisco Maydana
UBA – CIUNSa
maydanasf@gmail.com

Resumen

En este trabajo analizo, en base al registro arqueológico conocido y utilizando herramientas de la iconografía y la etnohistoria, aquellas implicancias simbólicas y sociopolíticas que pueden inferirse de la construcción de escenas de cacería del hipopótamo. La cacería efectiva del animal durante el predinástico tuvo una importancia marginal frente a la recurrencia con que aparece en el registro visual. En la escena de cacería se construye una relación simbólica compleja entre el humano y el animal de implicancias profundas, pues el Otro amenazante es a la vez el caos a conjurar para permitir la reproducción del equilibrio cósmico y el enemigo extranjero que amenaza la jerarquía del jefe comunal.

Palabras Clave

Predinástico, Simbolismo, Cacería del Hipopótamo, Animalidad

Abstract

The aim of this paper is to study, based on archaeological record and using tools from iconography and ethnohistory, the symbolic implications that can be inferred from hippopotamus hunting scenes. Actual hunt of the animal during Predynastic period had little importance compared to the recurrence of its depiction. A complex symbolic relation between human and animal, of profound implications, is expressed through hunting scenes. The animal, that menacing Other, is both the chaos that communal leaders must destroy to allow cosmic balance to continue, and the foreign enemy that threatens their leadership at the helm of the village.

Key Words

Predynastic, Symbolism, Hippopotamus Hunt, Animal Studies

> *In the beginning of all things, wisdom and knowledge were with the animals, for Tirawa, the One Above, did not speak directly to man. He sent certain animals to tell men that he showed himself through the beasts, and that from them, and from the stars and the sun and the moon should man learn*[1]

En 1907 la etnógrafa Natalie Curtis publicaba su *Indians' Book*, donde recogía relatos, canciones e imágenes de los pueblos indígenas norteamericanos. Dicha compilación fue el producto de una intensa investigación que llevó a la exploradora a visitar asentamientos y reservas de todo el subcontinente registrando las voces de sus pobladores. Al visitar a los Pawnee de las praderas su jefe, Letakots-Lesa, narró la cosmogonía de su pueblo con las palabras que encabezan estas líneas. Atius Tirawa, dios creador de la tierra y el cielo, no se revela a los hombres sino por medio de los animales, por lo cual el conocimiento de lo divino llega a los Pawnee sólo a través de la observación de las bestias. Llama la atención la similitud del principio Pawnee con aquel cuento de Borges, *La escritura del dios*, en el cual un sacerdote mexica alcanza la iluminación por la vía de la atenta observación de las manchas del jaguar.

[1] Curtis, N., *The Indians' Book: An Offering by the American Indians of Indian Lore, Musical and Narrative, to Form a Record of the Songs and Legends of their Race*, Nueva York y Londres, Harper and Brothers, 1907, p. 96.

La identificación de poderes imbuidos, por obra divina o no, en los animales, es de una extensión casi universal en la historia humana[2], y puede ser atribuida al misterio que produce la necesaria convivencia con un otro no-humano del cual nos separa un "abismo de incomprensión"[3]. En todo caso, la forma de franquear tal abismo ha variado de pueblo en pueblo, dando lugar a un abanico de respuestas creativas tan amplio y tan complejo como la diversidad cultural humana. En este trabajo me gustaría discutir el acercamiento a la animalidad que ensayaron los antiguos egipcios desde épocas predinásticas, a partir de las diferentes formas de representación de un hecho particular y (como pretendo demostrar) altamente simbólico: la cacería del hipopótamo.

Sobre todo en el ámbito de la historiografía del Cercano Oriente se ha discutido largamente acerca de la llamada "Revolución Neolítica"[4]. Aquel proceso que en un período relativamente breve (de ahí la idea de "revolución") produjo uno de los cambios más importantes en la historia del ser humano en cuanto a su forma de procuración de alimento fue en efecto repetidamente defendido o atacado en los pasados sesenta años, no pocas de las veces debido a la afiliación marxista de Childe[5].

Uno de los aportes más recientes a la discusión es el de Mona Abd el Karem[6]. En su trabajo, aunque sin proponer un modelo alternativo, critica la existencia de la revolución neolítica[7] ya que en Egipto el

---

[2] Campbell, J., *Historical Atlas of World Mythology. Volume 1: The Way of the Animal Powers*, Nueva York, Harper & Row, 1988.
[3] Berger, J., "Why look at animals" en *About Looking*, Londres, Writers and Readers Publishing Cooperative, 1980, p. 5.
[4] Childe, V. G., *Man Makes Himself*, Londres, Watts Publishing, 1951.
[5] Trigger, B., "V. Gordon Childe: un arqueólogo marxista" en Manzanilla, L. (ed.), *Coloquio V. Gordon Childe. Estudios sobre la revolución neolítica y la revolución urbana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, pp. 13-14.
[6] Abd el Karem, M., *Die Nutzung tierischer Ressourcen während des 5. Und 4. Jahrtausends v. Chr. in Ägypten*, Viena, Tesis de maestría inédita, 2013.
[7] *Ibíd.*, p. 57.

proceso habría sido de carácter más bien gradual. Por supuesto, la extensión del proceso no anula su carácter de ruptura absoluta y, según Childe, revolucionaria, respecto a la preeminencia de la caza y la recolección. Abd el Karem reconstruye las formas de obtención de alimento para diversos sitios egipcios basándose en evidencia arqueozoológica y demuestra de forma concluyente la absoluta insignificancia de la cacería durante el neolítico y el calcolítico[8]. A la misma conclusión llegaron anteriormente Linseele y Van Neer[9], y esto podría no ser sorprendente para sociedades neolitizadas si no fuera por un detalle que logró desorientar a varios investigadores: la profusión de escenas de cacería en el corpus de representaciones predinásticas[10].

En efecto, las escenas de cacería (junto con las representaciones de botes) dominan de forma absoluta el registro iconográfico nagadiense[11] en notorio contraste con la marginalidad que ocupó la cacería efectiva de animales salvajes dentro de la dieta de los pobladores del Nilo. Esto es particularmente cierto para el hipopótamo, bestia temible y el mayor mamífero que haya habitado el río Nilo[12]. Su cacería era en extremo dificultosa y sólo albergaba posibilidades de éxito cuando la emprendía

[8] *Ibíd*., p. 21.
[9] Linseele, V., van Neer, W., Friedman, R., "Special Animals from a Special Place? The Fauna from HK29A at Predynastic Hierakonpolis" en *JARCE*, 45, p. 124.
[10] Altenmüller, H., "Jagddarstellungen" en Helck, W., Westendorf, W. (ed.) *Lexikon der Ägyptologie*, Band III, Wiesbaden, Otto Harrasowitz, 1980, p. 224.
[11] Graff, G., *Les peintures sur vases de Naqada I – Naqada II. Nouvelle approche sémiologique de l'iconographie prédynastique*, Lovaina, Leuven University Press, 2009;
Hendrickx, S., "L'iconographie de la chasse dans le contexte social prédynastique" en *Archéo-Nil*, N° 20 (2010), 151-168.
[12] Manlius, N., "Biogéographie et Ecologie historique de l'hippopotame en Egypte" en *Belgian Journal of Zoology*, No. 130 (2000), 59-66.

un grupo suficientemente numeroso[13]. Aun así, con frecuencia se representaba su cacería[14], lo cual plantea diversas incógnitas.

La primera pregunta que surge al respecto de las escenas de cacería del hipopótamo es acerca de la relación entre el hombre y el animal que decide representar. No se trata de animales solos sino de animales en relación directa con seres humanos. Y tal relación se da en términos de violencia y sometimiento. ¿Qué es lo que se buscaba transmitir a través de tales escenas?

La relación de los egipcios con el mundo animal, compleja y cercana, ya había sido señalada por Heródoto en el Libro Segundo de sus *Historias*: "el resto de los hombres hace su vida aparte de los animales; los egipcios cohabitan con ellos"[15]. Más adelante[16] precisa que para los egipcios todos los animales son sagrados. El uso del adjetivo ἱερός por parte del primer historiador ha llevado a confusiones. La interpretación tradicional ha optado por asumir que se refería a una especial veneración de los egipcios por todos los animales. Sin embargo, lejos de la "relátion harmonieuse"[17] que algunos autores pretenden que ver entre el egipcio y el mundo animal, su sacralidad no es óbice para la violencia, y otros autores en cambio reconocen que los egipcios "did not experience a kinship with the animal kingdom, but instead perceived them as distinctly 'other'"[18]. En particular las imágenes animales se contrastan con la experiencia corporal humana construyendo un *Otro*

[13] Säve-Söderbergh, T., *On Egyptian representations of hippopotamus hunting as a religious motive*, Lund, C. W. K. Gleerup, 1953.
[14] Se conocen en la actualidad un total de diecisiete representaciones en cerámicas, un número equivalente de sitios con petroglifos y algunas representaciones aisladas en estatuaria, paletas decoradas y textiles.
[15] Heródoto, *Historias*, II, 36, 2.
[16] *Ibíd.*, II, 65, 2.
[17] Germond, Ph. y Livet, J., *Bestiaire Égyptien*, París, Citadelles & Mazenod, 2001, p. 11.
[18] Evans, L., *Animal Behavior in Egyptian Art. Representations of the Natural World in Memphite Tomb Scenes*, Oxford, Aris & Phillips, 2010, p. 124.

exótico. Por ello señala Hendrickx[19] que en las cerámicas de Nagada I era raro encontrar animales domésticos, excepción hecha del perro, animal utilizado para cazar y que en ocasiones reemplazaba al cazador en las representaciones[20].

El animal es el Otro, el no-humano y no-egipcio, y en particular el hipopótamo que por las noches devoraba las cosechas y durante el día defendía su territorio atacando a quien se acercase[21] era visto como la irrupción del caos que amenaza el orden cósmico[22]. Debido a su carácter territorial y agresivo[23], el hipopótamo es el animal ideal para encarnar a las fuerzas del caos, y de hecho en tiempos dinásticos se lo asociará con el dios del caos por excelencia, Seth[24]. La victoria sobre el hipopótamo por parte del cazador equivalía entonces, de forma simbólica, al triunfo del orden sobre el caos[25].

La siguiente cuestión involucra a dicho personaje. ¿Quién era este cazador solitario, que lograba dominar por sí mismo y sin ayuda de nadie a la temible bestia? Si el hipopótamo era el agente del caos, el cazador se convertía en el ser que a través de su poder logra doblegar la amenaza al orden imperante. Naturalmente, se debía tratar de un individuo sobresaliente dentro de la sociedad nilótica. La arqueología parece respaldar esta hipótesis, y el cementerio U de Abydos es el perfecto testimonio de ello. Allí se han descubierto numerosas tumbas

---

[19] Hendrickx, *op. cit.*, 2010, p. 120.
[20] Hendrickx, S., "The dog, the Lycaon pictus and order over chaos" en Kroeper, K.; Chlodnicki, M. y Kobusiewicz, M. (ed.), *Archaeology of Early Northeastern Africa. In Memory of Lech Krzyżaniak*. Studies in African Archaeology 9, Poznan, 2006, pp. 723-749.
[21] Behrmann, *op. cit.*, 1996.
[22] Maydana, S., "Of hippopotami and hawks. Some remarks on an Egyptian primeval rivalry" en *Cahiers Caribéens d'Égyptologie*, Nos. 19-20 (2015), 49-60.
[23] Kingdon, J., Hoffman, M. (ed.), *Mammals of Africa. Volume VI: Pigs, Hippopotamuses, Chevrotain, Giraffes, Deer and Bovids*, Londres, Bloomsbury, 2013, p. 76.
[24] Te Velde, H., *Seth, God of Confusion*, Leiden, E.J. Brill, 1967; Behrmann, *op. cit.*, 1996, p. 66.
[25] Säve-Söderbergh, *op. cit.*, 1953, p. 15.

de tamaño mayor a la media y provistas de un nutrido ajuar funerario, por lo que se estima que pertenecieron a personajes prominentes de la comunidad. Muchas de estas tumbas contenían artefactos asociables a la cacería del hipopótamo, y es a partir de este tipo de datos que se podría pensar en un escenario que involucre una *élite* de líderes guerreros vinculada con la cacería de este animal, como ha señalado Augusto Gayubas para algunas escenas en cerámicas[26].

En la Tumba U-380, por ejemplo, se encontró una vasija cerámica con una escena de masacre del enemigo junto con un colmillo de hipopótamo, lo cual podría indicar una conexión entre la victoria militar sobre el enemigo y el control de animales salvajes[27]; y en la Tumba U-239 se ha hallado una vasija tipo C decorada con una escena de dominación militar asociada a dos figurillas de barro sin cocer en la forma de hipopótamos. De estas dos, una estaba pintada de rojo y poseía una ranura en la parte posterior de su cuello, probablemente simbolizando su sacrificio[28]. La matanza del hipopótamo está presente en dos artefactos adicionales, hallados en otras tumbas del mismo cementerio[29].

---

[26] Gayubas, A., "Guerra, territorio y cambio social en el valle del Nilo preestatal" en Campagno, M., Gallego, J., García Mac Gaw, C. (comps.), *Regímenes Políticos en el Mediterráneo Antiguo. Estudios del Mediterráneo Antiguo*. PEFSCEA Nº 11, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2016, p. 35.

[27] Müller, V., "Nilpferdjagd und geköpfte Feinde – zu zwei Ikonen des Feindvernichtungsrituals" en Engel, E-M., Müller, V., y Hartung, U. (ed.), *Zeichen aus dem Sand. Streiflichter aus Ägyptens Geschichte zu Ehren von Günter Dreyer*, Menes 5, Wiesbaden, 2008, pp. 477-493.

[28] Hartung, U., "Nile mud and clay objects from the Predynastic Cemetery U at Abydos (Umm el-Qaab)" en Friedman, R. F., Fiske, P. N. (ed.), *Egypt at its Origins 3. Proceedings of the International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt". Londres, 27 de Julio – 1 de Agosto de 2008*. Orientalia Lovaniensia Analecta 205, Lovaina, Peeters, 2011, p. 470.

[29] En U-264 un plato muy conocido, hoy en el Museo de El Cairo (de Morgan, J., *Recherches sur les Origines de l'Egypte. 1: L'Age de la Pierre et des Métaux*, París, 1896, Pl. II, No. 5; von Bissing, F. W., *Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire. Vol. LXVI "Tongefässe"*, Lepizig, 1913, pp. 22-23; Hendrickx, *op. cit.*, 2011, pp. 111-112); y en U-637 un vaso alto (Hartmann, R., "Keramik" en Dreyer, G. et. al., *Umm el-Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof 13./14./15. Vorbericht. Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo*, 59, p. 83; Graff, *op. cit.*, 2009, f. 158; Hartung, U., "Hippopotamus hunters and bureaucrats: Elite Burials at Cemetery U at Abydos" en Raffaele, F. et al. (ed.), *Recent Discoveries and Latest Researches in Egyptology: Proceedings of the First Neapolitan Congress of Egyptology,*

Otra tumba (U-415), perteneciente a un hombre muy alto de entre treinta y cinco y cuarenta y cinco años[30] cuyo rico y nutrido ajuar permite identificar como un personaje de *élite*, no deja dudas acerca de la relación entre jerarquía social y cacería del hipopótamo. Dos grandes recipientes cerámicos (Figs. 1 y 2) atestiguan claramente esta relación.

Fig. 1 vaso cerámico de la Tumba U-415 representando un desfile de prisioneros y una cacería de hipopótamos.

Naples, June 18th – 20th, 2008, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 2010, p. 117) y un plato (Hartmann, op. cit., 2003, p. 85; Graff, op. cit., 2009, f. 063; Hartung, op. cit., 2010, p. 117) también representan la cacería del hipopótamo. Como vemos, esta es ubicua en Abydos.

[30] Hartung, *op. cit.*, 2010, p. 108.

Fig. 2 vaso cerámico de la Tumba U-415 con filas de animales y prisioneros.

La primera vasija (Fig. 1) se puede dividir en dos "registros" que acompañan aproximadamente la forma material del recipiente. En la zona estrecha del cuello una escena de captura de prisioneros en la que se destaca el personaje central, mayor en escala y dotado de un tocado de plumas, cola de animal y prominente falo. Los prisioneros, atados por su cuello, también presentan estuches fálicos y plumas en la cabeza, por lo que podría tratarse de personajes de cierta relevancia política. Lo cual, desde ya, es un recurso que ayuda a resaltar el poder de quien los subyugó. Por sobre las figuras humanas algunas líneas zigzagueantes podrían indicar un paisaje montañoso.

Si en la zona estrecha, alta y larga, lo que predomina son las figuras humanas, en el sector en que el recipiente se ensancha las representaciones acompañan destacando las siluetas redondeadas de cuatro animales. Tres hipopótamos subyugados por sendas figuras itifálicas y un bóvido suelto. Uno de los hipopótamos presenta dentro de su cuerpo la silueta de una cría. Las montañas del "registro" superior son inexistentes en el inferior, indicando que ya no estamos en las montañas sino más bien en un ambiente nilótico.

Este recipiente guarda una estrecha relación con otro de similar forma que fue encontrado en la misma tumba (Fig. 2[31]), que muestra una escena bastante parecida, también divisible en dos registros. En el superior una especie de procesión de animales, cuatro hipopótamos, dos bóvidos y un cánido. El perro, como en otras representaciones, debe entenderse como un metafórico cazador. En el inferior, una escena de subyugamiento de enemigos con cuerdas atadas a sus cuellos. Tomados en conjunto, se trata de dos ejemplos de representaciones en las que se relaciona directamente la violencia guerrera con la violencia contra los animales[32], y a ambas con el *status* superior del ocupante de la tumba.

Otras representaciones de Nagada I y II son igualmente elocuentes al respecto del carácter de aquellos líderes ricamente enterrados. El cazador aparece frecuentemente ostentando elementos que lo diferencian de otras figuras, aún dentro del esquematismo extremo del canon nagadiense. Plumas, estuches fálicos, colas de animal, cetros, son

[31] Dreyer, G. et. al., "Umm el-Qaab, Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof, 13./14./15. Vorbericht" en *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo*, 59 (2003), p. 83. Abb. 6a; Graff, *op. cit.*, 2009, f. 162.
[32] Hendrickx, S., Eyckerman, M., "les animaux savages dans l'Égypte prédynastique" en Massiera, M., Mathieu, B., Rouffet, Fr. (ed.) *Apprivoiser le sauvage / Taming the Wild*, Cahiers de l'ENiM 11, Université Paul Valéry Montpellier 3 - CNRS, 2015, p. 199.

todos atributos de poder que señalan un estatus superior[33]. En el caso de la cacería del hipopótamo, la soledad también es distintiva ya que la cacería individual es imposible en la práctica, pero significativa en la representación: la valentía del que la emprendía estaba fuera de toda discusión. Un petroglifo en la localidad de Was Ha Waset muestra a un sujeto de frente, con un claro tocado de plumas y unos dibujos en su pecho mostrando hipopótamos siendo cazados[34]. En una paleta ceremonial romboidal una figura itifálica de pie sobre un bote caza un hipopótamo aparentemente sin hacer esfuerzo alguno[35]. Los ejemplos abundan y me limité a exponer brevemente algunos de los más representativos.

Se ha señalado que estos personajes eran jefes destacados dentro de las aldeas, y es posible que la cacería de animales peligrosos haya cumplido un rol en la economía simbólica y sociopolítica mucho más que en la economía real[36]. Los liderazgos construidos a partir de hechos como campañas militares y expediciones de cacería eran siempre frágiles y supeditados al éxito de tales campañas, ya que la organización misma de la sociedad inhibía la eternización de las jefaturas[37]. La cacería del hipopótamo, o por lo menos la representación de la misma, puede

[33] Müller, *op. cit.*, 2008; Hendrickx, *op. cit.*, 2010.
[34] Hendrickx, S., *et al.*, "Late Predynastic/Early Dynastic rock art scenes of Barbary sheep hunting in Egypt's Western Desert. From capturing wild animals to the women of the 'Acacia House'" en *Desert Animals in the Eastern Sahara: Status, Economic Significance and Cultural Reflection in Antiquity. Proceedings of an interdisciplinar ACACIA Workshop held at the University of Cologne, December 14 – 15 2007.* Colloquim Africanum 4, Colonia, Heinrich-Barth-Institut, 2009, p. 216.
[35] Göranson, K., Medelhavsmuseet. *Highlights of the Collections*, Mölnlycke, Elanders Fälth & Hässler, 2013, pp. 6-7.
[36] Gayubas, A., "Guerra, parentesco y cambio social en las sociedades sin Estado del valle del Nilo prehistórico" en Campagno, M. (ed.), *Estudios sobre parentesco y Estado en el antiguo Egipto*, Buenos Aires, Del Signo, 2006, pp. 51-74.
[37] Campagno, M., "In the beginning was the War. Conflict and the emergence of the Egyptian State" en Friedman, R., Cialowicz, K., Chlodnicki, M., Hendrickx, S. (ed.) *Proceedings of the First International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt" (Cracow 2002),* Lovaina, Brill, 2004, pp. 689-703.

entonces inscribirse en la dinámica sociopolítica propia de las últimas fases del predinástico.

Por último, cabe preguntarse por los modos en que se relacionan los aspectos sociopolítico y simbólico. Un modelo interesante que da cuenta de los procesos de cambio social que se suceden en el período trabajado es el que Marcelo Campagno[38] desarrolló en la clave de modos o "lógicas" de organización social contrapuestas. Para este autor la coexistencia de dos lógicas incompatibles entre sí (la lógica parental, organizada en base a los lazos de parentesco y la palabra hablada; y la lógica estatal, basada en el poder coercitivo y la palabra escrita) hace que el surgimiento y consolidación estatal necesariamente se opere en aquellos "intersticios" de la trama societal donde la lógica parental no tiene un papel dominante. ¿Cuáles eran estos intersticios? En un reciente trabajo[39] se propone justamente dilucidar cuál es su carácter, para lo cual plantea la posibilidad de pensar escenarios acerca del surgimiento estatal que tengan en cuenta la interacción entre lógicas diversas. Los escenarios propuestos son los contextos urbanos desde Nagada II, las formas de liderazgo asociadas a la realeza sagrada, y la guerra que resultaba endémica del Alto Egipto sobre todo durante la segunda mitad de la fase Nagada II. Campagno propone estas situaciones concretas porque son las que permiten pensar en dinámicas externas respecto del parentesco, y que en función de esta misma ubicación extraparental pueden producir nuevas lógicas de organización social.

---

[38] Campagno, M., *Surgimiento del Estado en Egipto. Límites y continuidades en lo ideológico*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1998; *op. cit.*, 2004.

[39] Campagno, M., "En los umbrales. Intersticios de parentesco y condiciones para el surgimiento del Estado en el Valle del Nilo" en Campagno, M., MacGaw, C., Gallego, J. (ed.), *El Estado en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma,* Buenos Aires, Miño y Dávila, 2011, pp. 45-80.

En relación a los objetivos del presente trabajo, y en línea con la idea de hacer foco en los ámbitos extraparentales, me gustaría proponer que las prácticas asociadas a las expediciones de cacería también constituyen uno de tales ámbitos.

La condición extraparental de esas prácticas se evidencia en la índole exclusivamente masculina de las tareas, que justamente rompe el esquema familiar egipcio. El cazador, al igual que el guerrero, se encuentra separado de la comunidad por la naturaleza y los tiempos de su actividad, y por ende puede aparecer ante dicha comunidad como un ser desocializado, es decir, al margen de los principios que rigen el orden parental[40]. El cazador dispone de esa manera de una herramienta de diferenciación social que le permite acceder a un lugar social que está vedado a otros miembros de la comunidad, una posición muy parecida a la de las llamadas "realezas sagradas africanas". Como afirma el etnógrafo Luc de Heusch:

> *La realeza sagrada es una estructura simbólica en ruptura con el orden doméstico, familiar o por linajes. Designa a un ser fuera de lo común, fuera de lugar, potencialmente peligroso, del que el grupo obtiene para sí el poder sobre la naturaleza, al tiempo que le impone una muerte casi sacrificial*[41]

[40] *Ibíd.*, p. 51.
[41] de Heusch, L., "La inversión de la deuda (proposiciones acerca de las realezas sagradas africanas)" en Abensour, M. (comp.), *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*, Buenos Aires, Del Sol, 2007[1987], pp. 110-111.

Es decir, un personaje de este tipo está sustraído del orden parental y ofrece a la comunidad su poder de controlar las fuerzas de la naturaleza, de la misma manera que el cazador expresa su poder venciendo al hipopótamo. Acerca de la muerte del líder predinástico no disponemos de datos suficientes para afirmar su carácter sacrificial, aunque sí poseemos evidencia suficiente acerca del modo diferencial en que era enterrado.

Si las expediciones de caza se sustraen a la lógica del parentesco al constituir pequeñas comunidades diferenciadas de las familias, aquel contra quien están dirigidas, es decir, el hipopótamo (cuya cacería cumple objetivos simbólicos más que alimentarios) es un no-pariente por excelencia. Como animal, es considerado un Otro amenazante. Como animal acuático, peligroso y agresivo, era considerado un representante del caos y un enemigo. Y aquel que lo enfrentaba y salía victorioso, se separaba aún más de la comunidad de parientes a la que representaba.

En estas líneas intenté dar cuenta someramente de algunos aspectos generales de las representaciones de cacería del hipopótamo en el Egipto predinástico. El énfasis se ha puesto en la capacidad para simbolizar una lucha cósmica más allá de la clásica cacería por alimento, y la forma en que la relación particular entre el hombre y el animal ha sido funcional a la creación y mantenimiento de liderazgos aldeanos que funcionaron más allá de la lógica del parentesco, pudiendo dar lugar a dinámicas que para finales del Predinástico constituían una radical innovación. Las representaciones de la cacería del hipopótamo eran un vehículo iconográfico ideal para expresar de forma simbólica las dinámicas sociopolíticas de las últimas y agitadas fases del Predinástico,

dinámicas que desembocarían en última instancia en la aparición de uno de los más grandes y perdurables estados de la antigüedad.

Bibliografía

Abd el Karem, M., *Die Nutzung tierischer Ressourcen während des 5. Und 4. Jahrtausends v. Chr. in Ägypten*, Viena, Tesis de maestría inédita, 2013.

Altenmüller, H., "Jagddarstellungen" en Helck, W., Westendorf, W. (ed.) *Lexikon der Ägyptologie, Band III*, Wiesbaden, Otto Harrasowitz, 1980, 224-230.

Behrmann, A., *Das Nilpferd in der Vorstellungswelt der Alten Ägypter. Teil II, Textband,* Frankfurt del Meno, Peter Lang, 1996.

Berger, J., "Why look at animals" en *About Looking*, Londres, Writers and Readers Publishing Cooperative, 1980, 3-28.

Campagno, M., *Surgimiento del Estado en Egipto. Límites y continuidades en lo ideológico*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1998.

Campagno, M., "In the beginning was the War. Conflict and the emergence of the Egyptian State" en Friedman, R., Cialowicz, K., Chlodnicki, M., Hendrickx, S. (ed.) *Proceedings of the First International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt" (Cracow 2002)*, Lovaina, Brill, 2004, 689-703.

Campagno, M., "En los umbrales. Intersticios de parentesco y condiciones para el surgimiento del Estado en el Valle del Nilo" en Campagno, M., MacGaw, C., Gallego, J. (ed.), *El Estado en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2011, 45-80.

Campbell, J., *Historical Atlas of World Mythology. Volume 1: The Way of the Animal Powers*, Nueva York, Harper & Row, 1988.

Childe, V. G., *Man Makes Himself*, Londres, Watts Publishing, 1951.

Curtis, N., *The Indians' Book: An Offering by the American Indians of Indian Lore, Musical and Narrative, to Form a Record of the Songs and Legends of their Race*, Nueva York y Londres, Harper and Brothers, 1907.

de Heusch, L., "La inversión de la deuda (proposiciones acerca de las realezas sagradas africanas)" en Abensour, M. (comp.), *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*, Buenos Aires, Del Sol, 2007[1987], 95-120.

de Morgan, J., *Recherches sur les Origines de l'Egypte. 1: L'Age de la Pierre et des Métaux. 2: Ethnographie Préhistorique et Tombeau Royal de Nagada*, París, 1896.

Dreyer, G. et. al., "Umm el-Qaab, Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof, 13./14./15. Vorbericht" en *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo*, 59 (2003), 43-129.

Evans, L., *Animal Behavior in Egyptian Art. Representations of the Natural World in Memphite Tomb Scenes*, Oxford, Aris & Phillips, 2010.

Gayubas, A., "Guerra, parentesco y cambio social en las sociedades sin Estado del valle del Nilo prehistórico" en Campagno, M. (ed.), *Estudios sobre parentesco y Estado en el antiguo Egipto*, Buenos Aires, Del Signo, 2006, 51-74.

Gayubas, A., "Guerra, territorio y cambio social en el valle del Nilo preestatal" en Campagno, M., Gallego, J., García Mac Gaw, C. (comps.), *Regímenes Políticos en el Mediterráneo Antiguo. Estudios del*

Mediterráneo Antiguo, PEFSCEA N° 11, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2016, 31-44.

Germond, Ph. y Livet, J., *Bestiaire Égyptien*, París, Citadelles & Mazenod, 2001.

Göranson, K., *Medelhavsmuseet. Highlights of the Collections*, Mölnlycke, Elanders Fälth & Hässler, 2013.

Graff, G., *Les peintures sur vases de Naqada I – Naqada II. Nouvelle approche sémiologique de l'iconographie prédynastique*, Lovaina, Leuven University Press, 2009.

Hartmann, R., "Keramik" en Dreyer, G. *et. al.*, *Umm el-Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof 13./14./15. Vorbericht. Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo*, 59 (2003), 80-85.

Hartung, U., "Hippopotamus hunters and bureaucrats: Elite Burials at Cemetery U at Abydos" en Raffaele, F. *et al.* (ed.), *Recent Discoveries and Latest Researches in Egyptology: Proceedings of the First Neapolitan Congress of Egyptology, Naples, June 18th – 20th, 2008*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 2010, 107-120.

Hartung, U., "Nile mud and clay objects from the Predynastic Cemetery U at Abydos (Umm el-Qaab)" en Friedman, R. F., Fiske, P. N. (ed.), *Egypt at its Origins 3. Proceedings of the International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt"*. Londres, 27 de Julio – 1 de Agosto de 2008. Orientalia Lovaniensia Analecta 205, Lovaina, Peeters, 2011, 467-496.

Hendrickx, S., "The dog, the Lycaon pictus and order over chaos" en Kroeper, K.; Chlodnicki, M. y Kobusiewicz, M. (ed.), *Archaeology of Early Northeastern Africa. In Memory of Lech Krzyżaniak*. Studies in African Archaeology 9, Poznan, 2006, 723-749.

Hendrickx, S., "L'iconographie de la chasse dans le contexte social prédynastique" en *Archéo-Nil,* N° 20 (2010), 151-168.

Hendrickx, S., "Hunting and social complexity in Predynastic Egypt" en *Academie Royale des Sciences d'Outre-mer, Bulletin des Séances / Koninklijke Academie voor Overzeese Wetenschappen, Mededelingen der Zittingen*, N° 57, 2-4 (2011) [publicado en 2013], 237-263

Hendrickx, S., *et al.,* "Late Predynastic/Early Dynastic rock art scenes of Barbary sheep hunting in Egypt's Western Desert. From capturing wild animals to the women of the 'Acacia House'" en *Desert Animals in the Eastern Sahara: Status, Economic Significance and Cultural Reflection in Antiquity. Proceedings of an interdisciplinar ACACIA Workshop held at the University of Cologne, December 14 – 15 2007.* Colloquim Africanum 4, Colonia, Heinrich-Barth-Institut, 2009, 189-244.

Hendrickx, S., Eyckerman, M., "les animaux savages dans l'Égypte prédynastique" en Massiera, M., Mathieu, B., Rouffet, Fr. (ed.) *Apprivoiser le sauvage / Taming the Wild*, Cahiers de l'ENiM 11, Université Paul Valéry Montpellier 3 - CNRS, 2015, 197-210

Kingdon, J., Hoffman, M. (ed.), *Mammals of Africa. Volume VI: Pigs, Hippopotamuses, Chevrotain, Giraffes, Deer and Bovids*, Londres, Bloomsbury, 2013.

Linseele, V., van Neer, W., Friedman, R., "Special Animals from a Special Place? The Fauna from HK29A at Predynastic Hierakonpolis" en *JARCE*, 45 (2009), 105-136.

Manlius, N., "Biogéographie et Ecologie historique de l'hippopotame en Egypte" en *Belgian Journal of Zoology,* No. 130 (2000), 59-66.

Manzanilla, L. (ed.), *Coloquio V. Gordon Childe. Estudios sobre la revolución neolítica y la revolución urbana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

Maydana, S., "Of hippopotami and hawks. Some remarks on an Egyptian primeval rivalry" en *Cahiers Caribéens d'Égyptologie*, Nos. 19-20 (2015), 49-60.

Müller, V., "Nilpferdjagd und geköpfte Feinde – zu zwei Ikonen des Feindvernichtungsrituals" en Engel, E-M., Müller, V., y Hartung, U. (ed.), *Zeichen aus dem Sand. Streiflichter aus Ägyptens Geschichte zu Ehren von Günter Dreyer*, Menes 5, Wiesbaden, 2008, 477-493.

Säve-Söderbergh, T., *On Egyptian representations of hippopotamus hunting as a religious motive*, Lund, C. W. K. Gleerup, 1953.

Te Velde, H., *Seth, God of Confusion*, Leiden, E.J. Brill, 1967.

Trigger, B., "V. Gordon Childe: un arqueólogo marxista" en Manzanilla, L. (ed.), *Coloquio V. Gordon Childe. Estudios sobre la revolución neolítica y la revolución urbana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, 7-14.

von Bissing, F. W., *Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire. Vol. LXVI "Tongefässe"*, Lepizig, 1913.

«Bibliotheca Augustiniana» ISSN 2469-0341. Vol. VIII, Tomo I, 2017

La doble significación de la serpiente en el pensamiento egipcio

Mariano Bonanno[1]
FaHCE-UNLP-UBA
mbonanno1971@gmail.com

Resumen

Aunque es habitual asignar a la serpiente un carácter de constante amenaza al orden establecido, el pensamiento mítico del Egipto antiguo le concede además un carácter taumatúrgico asociado a la regeneración cósmica[2]. Este carácter dual de la serpiente en la mítica egipcia actúa como vehículo de canalización y concentración que opera a nivel cósmico y promueve la confluencia de las energías que contribuyen a la conservación de *mAat* -orden cósmico-. Este trabajo pone el énfasis en el aspecto regenerador de la serpiente, haciendo para ello un recorrido por la literatura funeraria del Reino Nuevo.

Palabras clave
Apep, Destrucción, Mehen, Regeneración

Abstract

Although it's usual assign to the snake a constant threat character to the established order, the old Egyptian mythical thought grants also a thaumaturgic character to the cosmic regeneration associated. This dual character of the snake in the mythical Egyptian, acts as vehicle of channelling and concentration that operates to level cosmic and promotes the confluence of the powers which contribute to the conservation of mAat- cosmic order. The aim of this work is explain the regenerator aspect of the snake, making for this a review through the New Kingdom funerary literature.

Key words
Apep, Destruction, Mehen, Regeneration

---

[1]Dr. en Historia (FaHCE-UNLP), Estancia post-doctoral (FFyL-UBA). Instituto de Historia Antigua Oriental "Dr. Abraham Rosenvasser" (FFyL-UBA)

[2] En general, las sociedades del Cercano Oriente atribuían dos roles principales a las serpientes; un rol estaba conectado con los cielos al tenerlas por representar deidades con poderes creativos y curativos. El otro estaba estrechamente conectado con el Más Allá y se asociaba con el mal, el daño y las influencias destructivas. Skinner, A., "Serpents Symbols and Salvations" en *Journal of Book of Mormon Studies,* Vol. 10, Num. *2* (2001), p.44.

Introducción

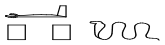
La imagen más común de las serpientes es su hibridez o su monstruosidad lo que los hace un peligro para la realidad de la vida cotidiana[3]. La serpiente es la imagen del devenir o su movimiento hacia la reconversión, como por ejemplo en la Hora Duodécima del denominado Libro del Amduat, donde la serpiente *Vida de los Dioses* es el espacio por el que Ra y su comitiva se introducen en los momentos previos a la salida regenerada. Del mismo modo, en el Libro de las Puertas la figura de Ra aparece rodeada por la serpiente Mehen -*mHn*- quien desencadena las condiciones y concentra la energía de la regeneración. La serpiente que lo rodea tiene un doble significado; de un lado encarna su fuerza generatriz en la creación primigenia, del otro, el caos depositario de la energía universal que permanentemente renovaba el orden concebido.

Carácter disolutivo de la serpiente

La denominada serpiente Apep -también Apopis o Apofis según su nombre griego- es el enemigo por antonomasia de Ra; su contención provisoria, cuando no su destrucción, sus continuos embates y las circunstancias diversas de su presencia a lo largo de todo su recorrido, son una constante cada vez que Ra se hundía en las 12 horas de la noche. Apep, al igual que acecha al sol ni bien entra a la Duat -espacio recorrido por el sol durante las horas de la noche- lo amenaza en las postrimerías de su salida, aunque un séquito de dioses la rechaza por última vez como ocurre en la hora 12 del Libro del Amduat.

---

[3] Aufrère, S., "Serpents, magie et hiéroglyphes" en *Ègypte nilotique et mèditerranèenne* 6 (2013), p.94.

La presencia del agente desestabilizador y su amenaza es objeto de los recaudos más extremos que Ra debe tener en consideración, así como de la acción derivada de la actividad conjunta divina. El acto de repeler a Apep en la Duat supone la traslación al mundo humano del conflicto eterno y la necesidad de contener el caos para mantener el orden del mundo[4]. Cualquier enemigo -xftyw- era asimilable al caos, pero con Apep estamos ante la manifestación, como objetivación, más impresionante de las fuerzas desintegradoras[5]. Representada como  app en los textos, y nombrada indistintamente como nHA Hr[6], mAmw[7], Hjw[8] , jf Dw[9], DwDw tp[10], wnty[11], wAmmty[12], Hrrt[13], mAA[14], nSAy[15] su hostilidad y vocación para intentar detener a Ra, es su impronta más notoria[16].

En este contexto, Ra en particular y los habitantes de la Duat en general, establecen con Apep una relación permanente que oscila entre

---

[4] "El espacio desconocido que se extiende más allá de su "mundo", espacio no cosmizado, puesto que no está consagrado, simple extensión amorfa donde todavía no se ha proyectado orientación alguna, este espacio profano representa para el hombre religioso el no-ser absoluto. Si, por desgracia, se pierde en él, se siente vaciado de su sustancia "óntica", como si se disolviera en el Caos, y termina por extinguirse". Eliade, M., *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Ed. Labor, 1994, p. 49.

[5] La serpiente también es la imagen del devenir o mejor, su movimiento hacia la reconversión. Así se manifiesta en el Libro de las Cavernas, 3, 2, 4, donde una serpiente, *La Grande*, protege los misterios osirianos; en el Libro del Amduat, donde a partir de la Hora Séptima (registro 1), *La Envolvente* protege a Ra en su barca, y en la Hora Duodécima, (registro 2) donde la serpiente *Vida de los Dioses* es el espacio por el que Ra y su comitiva se introducen en los momentos previos a la salida regenerada.

[6] O *Cara maligna*, Libro del Amduat, 7, 2.

[7] O *Devoradora*, Zandee (1969:300), Libro de las Puertas, 6, 1.

[8] O *Ruido o silbido de la serpiente*, Libro del Amduat, 2, 3. Para un análisis detenido de la serpiente-Hjw y su complejidad, ver Ward (1978).

[9] O *Serpiente maligna,* Libro de las Puertas, 2, 3.

[10] O *El de muy mala cabeza*, Libro de las Puertas, 6, 1; Bourghouts (1972: 118).

[11] *O de ojo malvado*, Dw jrt; (ibid:119). Libro de las Cavernas, 5 (Escena de Nut).

[12] Según Borghouts, "la serpiente wAmmty a veces se distingue de la propia Apep". Borghouts, J.F., "The Evil Eye of Apopis", en *Journal of Egyptian Archaeology* 59 (1972). Según Wb I 251, es "uno de los nombres conocidos del enemigo de los dioses Apep en forma de serpiente", Libro de las Puertas, 11,1.

[13] A continuación se le dice *Serpiente Maligna*, Libro de las Puertas, 4,2.

[14] O *La que ve,* Libro de las Puertas, 8,1.

[15] Serpiente *cuyos ojos destruyen*, Libro de las Cavernas, 2,1.

[16] Es en el Libro de las Puertas donde aparece una mayor variedad de serpientes en relación a los otros Textos funerarios del Reino Nuevo

la amenaza, la contención y la destrucción. Comenzando por la amenaza, es conveniente destacar que, sin solución de continuidad, se mantiene como posibilidad real desde el momento en que Ra ingresa a la Duat, si bien, por ejemplo, el encuentro entre Ra y Apep en el Libro del Amduat, "tiene lugar en la séptima y duodécima hora"[17]. Como parte de una dualidad esencial, la existencia del bien y su reproducción exige la presencia de su contraparte negativa como una necesidad inmutable; de otro modo, la ausencia de lo disonante, de lo caótico, pone igualmente en peligro, por omisión, la buena marcha del universo[18].

En sentido amplio, y siendo la noche percibida como trance caótico en tanto ámbito privado de luz, podemos concluir que es desde una realidad anárquica, insegura y violenta de la que Ra extrae los recursos necesarios para llevar a cabo sus transformaciones, ya que en las sociedades de tradición, el mito proclama el orden, pero a partir del caos, del desorden que él contribuye a ordenar y a dominar sin fin[19].

En particular, y ocupada la Duat por la manifestación más ostensible de aquel estado de amenazante indefinición, *el Occidente* -jmn.t- parece rebelarse como una enorme y oscura área en la que confluyen, co-existiendo, los impulsos contenidos de lo potencial con las resistencias inestables de la disolución. Entre ambas condiciones, Ra procura la dinámica tendiente al correcto direccionamiento de las partes a la que aporta la lógica de la complejidad de su estado al momento de su ingreso. Es la progresión superadora el canal por el que tales flujos discurren para re-convertirse y re-convertirlo.

---

[17] Kemboly, M., *The Question of Evil in Ancient Egypt,* Golden House Publications Egyptology 12, 2010, p. 259. Para las menciones de Apep en los distintos Textos funerarios del Reino Nuevo, ver Kemboly, *Op. cit.*, pp.258-269.

[18]"¡Mira, hemos hechizado la serpiente Maligna! Hemos cortado el bA de la que te rodea. Haz tus transformaciones, Ra, de forma que nos des luz", Libro de las Cavernas, 6,2,2.

[19] Balandier, G., *El desorden: La teoría del caos y las ciencias sociales*. *Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona, Gedisa, 1989, p. 226.

Pero la prolongación de la amenaza de Apep no encuentra correlato en lo que respecta a su sujeción y/o destrucción. Es justamente su carácter de complemento el que confiere a dichas acciones el viso de la transitoriedad y es por ello que, no habiendo posibilidad alguna de dominio absoluto del caos, la neutralización coyuntural es el lenitivo obligado. "Ellos son así llevando sus arpones. Guardan las cuerdas del Anciano (?) -jAy- No permiten a la serpiente acercarse a la barca del gran dios. Después pasan tras este dios a los cielos. Estos dioses luchan por este dios en Nut"[20].

Cada desplazamiento solar exige la anulación física de Apep lo que no implica el fin de su amenaza; sea arponeándola, encadenándola, cortándola o hechizándola, lo cierto es que gran parte de los que habitan la Duat, y según Ra, "son los que me adoran y rechazan a Apep de mí"[21].

> *'El poder del Caos debe siempre volver a superarse, tal como Marduk en cada fiesta de año nuevo Año Nuevo vence a Tiamat nuevamente. Apep bien debe ser "rechazada" (xsf), "hechizada" (HkA), "derribada" (sxr) y "castigada" (njk), pero nunca matada; él y el Caos, adonde pertenece, son inmortales'*[22].

Ra ingresa en una zona en la que el caos omnipresente parece dominar; Apep se mueve libremente y los inicuos ocupan sus espacios. El arribo de Ra supone, para Apep, su sujeción y/o destrucción provisoria mientras que para los condenados la aniquilación.

[20] Libro de las Puertas, 9,2.
[21] Libro de las Puertas, 1, 1.
[22] Hornung, E., "Chaotische Bereiche in der geordneten Welt" en *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde,* 81 (1956), p. 28.

El caos es compelido a reordenarse en función del nuevo escenario que la presencia solar propone; los registros de aniquilación se resuelven en el acto mismo de la consumación de la matanza, concreción sustantiva “”de la realidad del Inframundo.

La destrucción de los enemigos, escenario permanente en la Duat y como tal, sujetos sus movimientos a la presencia de Ra, es un proceso que supone la definitiva aniquilación o segunda muerte[23] o reducción a la nada -nn wn- o “desaparición del cosmos creado”[24] tan característica de los registros inferiores en los textos. La muerte física que relegó a estos condenados a las regiones más oscuras de la Duat se complemente ahora con su definitiva aniquilación y condena al olvido.

La provisoria contención de Apep neutraliza su ascendencia sobre la región de los muertos y por extensión sobre las regiones del nwn -el Abismo Primordial que rodea la creación-; la presencia de Ra invierte la situación derivada de su ausencia; esto es, su incesante y real amenaza como agente desestabilizador.

El carácter estacional de la contención incluso supone un espacio mayor de tiempo si tenemos en cuenta, por ejemplo, que en el Libro del Amduat, 12,3 los remeros del registro “rechazan a Apep en el oriente del cielo”, lo que equivale a una neutralización en concordancia con las horas del día[25].

---

[23] Lo que es claro en el material egipcio es que es hecha una distinción entre la naturaleza de la primera y segunda muerte. En la primera es significado el fin de la vida física; en la segunda está implicado el fin de la vida espiritual del bA, junto con el fin del poder mágico personal que era denominado HkA; Griffiths, J. G., *The Divine Veredict. A Study of Divine Judgement in the Ancient Religions,* Leiden, E. J. Brill, 1991, p. 238.

[24] Assmann, J., “Death and initiation in the funerary religion of Ancient Egypt”, en W. K. Simpson (ed.) *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven, Yale Egyptological Studies 3, 1989, p. 376.

[25] “La batalla entre Apopis y la tripulación de la barca solar tiene lugar en la mañana, en el este, de acuerdo al Libro de Shu. Sin embargo, en el Texto de los Sarcófagos 160 la coloca en la tarde, en el oeste. Pero algunas versiones del Libro de los Muertos 108 la localizan al mediodía, esto es, en el cénit, y otras versiones en la tarde. Estos tres tiempos -mañana, mediodía y tarde- son parte del viaje solar diurno”; Kemboly, *Op. cit.*, p. 251. En este caso del Libro del Amduat 12,3, estamos en la zona

Este binomio orden-caos funda la dialéctica que rige al pensamiento egipcio como lógica subyacente en general, y a la re-producción del acto creativo en particular, transferido en este caso al ámbito funerario.

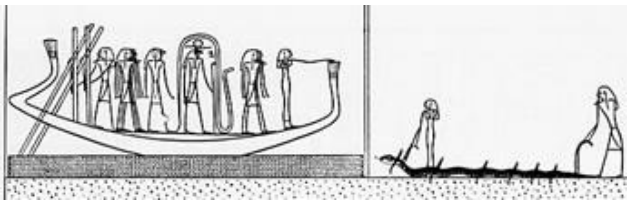


Fig. 1: mHn regenerando al dios-sol y app inmovilizada en el mismo registro. Libro del Amduat, séptima hora, segundo registro. Cámara del sarcófago de Tuthmosis III (KV 34)

La perpetua e inevitable derrota y muerte transitoria de Apep, mítica serpiente que concentra el principio del caos y su actividad disolvente, devenía así en necesaria para una revalorización de la obra creadora, en regenerativa para el orden por ella establecido[26], en sustancia nutricia de la que Ra extraía su potencialidad, y en punto de partida para la recreación del momento primordial.

de transferencia entre la culminación de las horas de la noche con las primeras horas del día. Los Textos funerarios del Reino Nuevo nos informan de amenazas constantes y embates más espaciados pero sostenidos en las horas nocturnas del recorrido solar.

[26] La creación era un enclave armonioso en medio de la inconmensurabilidad del caos omnipresente.

Fig. 2: Las propiedades taumatúrgicas y protectoras del caos, representadas por la serpiente que rodea al complejo teológico Ra-Khepri-Atum y su proceso de permanente reconversión. Templo de Rameses II, Abidos

Carácter regenerativo de la serpiente

Si hasta aquí hemos aludido brevemente al carácter disruptivo de la serpiente en la literatura funeraria del Reino Nuevo, vamos a referirnos ahora a su carácter regenerador, a su condición de "potencia" que confería a Ra la energía para su reconversión. La serpiente que contiene propiedades regeneradoras[27] sirve de marco para la trascendental transformación solar, esto es, su advenimiento como Khepri, divinidad que simboliza la promesa de continuidad reconvertida.

[27] Para las facultades regenerativas del caos, ver: Hornung, *Op. Cit.*, 1956, pp. 28-32; y Hornung, E., *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad,* Madrid, Ed. Trotta, 1999, pp. 164-169); Balandier, *Op. Cit.*

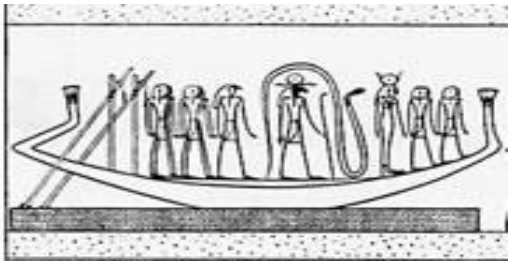


Fig. 3: Libro del Amduat, novena hora, segundo registro. Cámara del sarcófago de (Tuthmosis (KV 34)

La serpiente que rodea a Ra -denominada mHn en las fuentes- tiene un doble significado; de un lado encarna su fuerza generatriz en la creación primigenia; del otro, el caos depositario de la energía universal que permanentemente renovaba el orden concebido. En efecto, hacia el Reino Nuevo, Mehen devino en protectora de la barca solar[28]. Su función primaria en las creencias religiosas es descripta precisamente en la literatura funeraria del Reino Nuevo. Mehen es una inmensa serpiente enroscada que está sobre la barca solar -como una suerte de capilla protectora-, guiando pero también protegiéndolo, en el pasaje del dios sol a través del mundo de los muertos[29].

Fig. 4: La barca rodeada por mHn, Libro de las Puertas, Cuarta división, Segundo registro. Tumba de Horemheb (KV 57)

[28] Kendall, T., "Schlangenspiel", en *Lexikon der Ägyptologie*, V, 1983, col. 654.
[29] Piccione, P., "Mehen, Mysteries, and Resurrection from the Coiled Serpent", en *Journal of the American Research Center in Egypt,* 27 (1990), p. 43.

"Este dios toma otras formas en esta caverna", es lo que se lee en el Libro del Amduat, séptimo hora, Int. Si bien se hace alusión al momento en que la cabina solar sobre la barca que rodea al dios es reemplazada por la serpiente llamada "La que envuelve" -*mH*[30], como espacio inmediato de reconversión solar - lo que marca un verdadero punto de inflexión-, no debemos soslayar el hecho de cada desplazamiento solar es directamente proporcional a la progresión nocturna que aleja a Ra de la pesadez de la muerte culminando en su salida diaria. Esta progresión supone una escala transicional superadora con la salida "de la región misteriosa y el descanso -re-convertido- en el cuerpo de Nut"[31].

La ambivalencia de la serpiente, sustentada en su encarnación de amenaza real sobre el orden universal, se complementa con esta imagen que le confiere las propiedades regenerativas suficientes como para propiciar el movimiento funerario solar. Así, la oposición que suponen, por ejemplo, criaturas como *mH* y *Hjw*, se resuelven en la dicotomía funcional que la serpiente despliega en el mundo de los muertos. Cabina energética renovadora -*mH*- y amenaza constante de detención de la marcha solar -*Hjw*-.

En la hora 8 del Libro del Amduat Ra recorre diez cavernas en su forma de *El que Envuelve*, acentuando y marcando un punto de inflexión por cuanto el proceso de reconversión es ya irreversible. La serpiente que lo rodea tiene un doble significado; de un lado encarna su fuerza generatriz en la creación primigenia; del otro, el caos depositario de la energía universal que permanentemente renovaba el orden concebido.

---

[30] Literalmente, *la que llena* o *la enrollada*.
[31] Libro de las Puertas, escena de cierre.

Ra renace como Khepri de los muslos de Nut abandonando la oscuridad absoluta de la Duat que es descrita como un abismo y como abrazada por Shu. Este desenlace ha sido posible como consecuencia de que una serpiente, que en el Libro de las Cavernas se denomina la Grande, rodea la caverna del disco guardando sus misterios (en alusión a su regeneración).

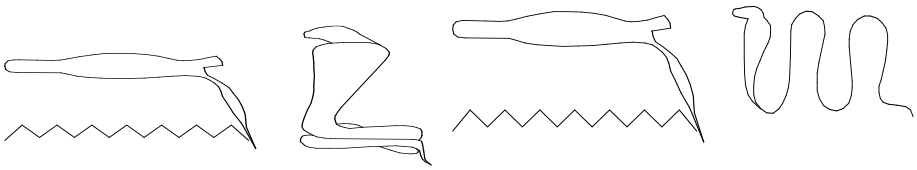


Fig. 5: Dos variantes para la escritura de mHn

Fig. 6: El tablero mHn

Como complemento, mencionemos que con mHn y con lo que el concepto encierra también se conoce al denominado tablero o juego mHn, tablero de forma circular decorado con la serpiente. Y si bien no se conoce como se lo jugaba, su presencia en contextos funerarios nos lleva a pensar que la idea era sostener una partida eterna con la intención de entretener a los difuntos y facilitar la transición a la resurrección[32].

[32] Piccione, *Op. Cit.* p.52.

Pero la serpiente mHn no es la única con propiedades regeneradoras. En Libro de las Cavernas (3,3,2), el texto hace alusión a que los dioses son iluminados por el disco *en los pliegues de nHb-kAw*[33], serpiente que representa la armonización de las energías o fuerzas vitales en la creación; de alguna manera, instituye aquello que por impetuoso puede devenir en caótico. *nHb-kAw,* como vehículo de canalización y concentración, opera a nivel cósmico y promueve la confluencia de las energías que contribuyen a la conservación de mAat. En el marco de un ámbito funerario, dicha convergencia torna asequible, favoreciéndola, la posibilidad de la regeneración.

En la hora 11 del Libro del Amduat, Ra y los dioses que remolcan su barca entran por la cola de la serpiente *"Vida de los Dioses"* como Mayores y salen como Jóvenes cada día, en sentido inverso a la generalidad de los habitantes, dado que en Más Allá el tiempo puede ser reversible[34], en clara alusión a la metamorfosis solar.

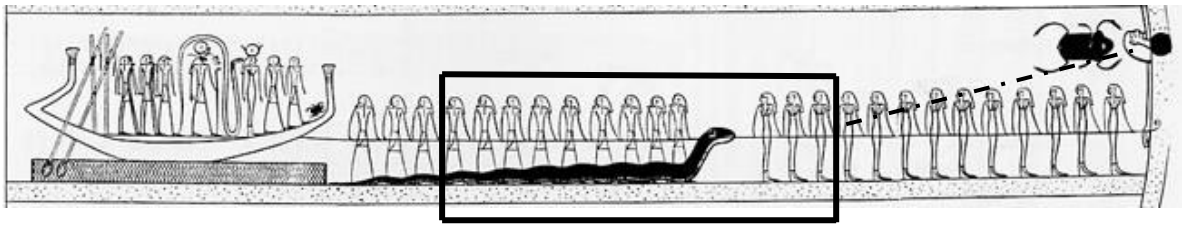


Fig. 7: La serpiente Vida de Dioses -anx nTr- y el nacimiento del sol como Khepri, Cámara del sarcófago de Tuthmosis III (KV 34), Duodécima división, segundo registro, Libro del Amduat

El sol, entra por la cola de la serpiente y sale por su boca, naciendo en sus formas *-xpr.w-* de Khepri; con relación a los remolcadores, "penetran esta imagen secreta de la serpiente Vida de los Dioses *-anx*

[33] Para el doble carácter de esta serpiente, regenerativo y destructivo, ver Massiera, M., *Les divinit´es ophidiennes N^aou, N´ehebkaou et le fonctionnement des "kaou" d'apr`es les premiers corpus funèraires de l'Egypte ancienne*. Thèse Doctorat. Universitè Montpellier 3 Paul-Valèry, 2013, pp. 16-46.

[34] Kakosy, L., "Zeit" en *Lexikon der Ägyptologie*, 1986, col. 1363.

nTr.w- como los Honrados -*jmAx.w*- y salen como los Jóvenes -*Hwn.w*- de Ra cada día".

Aquí tenemos una representación pictórica del sol siendo arrastrado a través de la forma de serpiente para abandonarla y asumir la forma rejuvenecida del escarabajo. Esta es precisamente una referencia más a la parte importante que se pensaba que las serpientes habían desempeñado en la creación.

El Libro de las Puertas (10, 3) es el escenario de la salida de Ra reconvertido; *Ra ha salido después de sus transformaciones*, nos informa un grupo de dioses. La serpiente, llamada en este caso Khepri -xpr-, vehiculiza el movimiento que *Horus de la Duat* realiza al interior de Khepri a instancias del llamado de Ra. Estamos en los momentos previos al amanecer, cuando el sol ya viaja *por los muslos de Nut*. Inmediatamente, en la hora siguiente, se dice que "Apep está yaciendo en su sangre, siendo ejecutada". La ambivalencia de la figura de la serpiente es claramente ostensible. El tiempo, en el Libro de las Puertas (4,2) ha nacido de la serpiente denominada *Hrrt*. Ra ordena a las diosas de las horas, las doce diosas que representan las doce horas de oscuridad y que devoran lo que sale de la serpiente del tiempo. Se trata de una especie de *Antitiempo*, que simplemente ha llevado hacia una transformación en el mundo[35].

[35] Kakosy, *Op. Cit*, 1986, col. 1363.

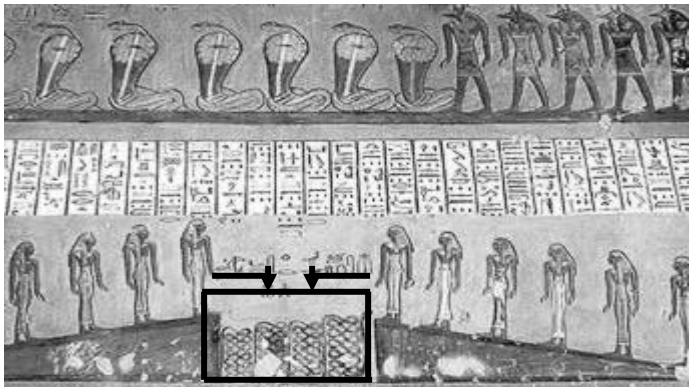


Fig. 8: La serpiente Hrrt y las diosas de las horas de Ra Tumba de Rameses IV (KV 2)

El simbolismo de determinadas imágenes del Libro de las Puertas (5,3) como por ejemplo los dioses que portan a Metuty -la doblemente enroscada-[36] (serpiente que representa la duración) y miden la duración de la vida para los *bAw* del Oeste, así como ciertas representaciones enigmáticas de la segunda capilla de Tuthankamon, conllevan un simbolismo que consiste en un grupo de signos que pueden ser llamados imágenes *del* tiempo, y que son formalmente menos elaboradas que otras escenas que relacionan más estrechamente imagen y signo.

[36] Bochi, P. A., "Images of Time in Ancient Egyptian Art", *Journal of the American Research Center in Egypt,* 31 (1994), p. 56.

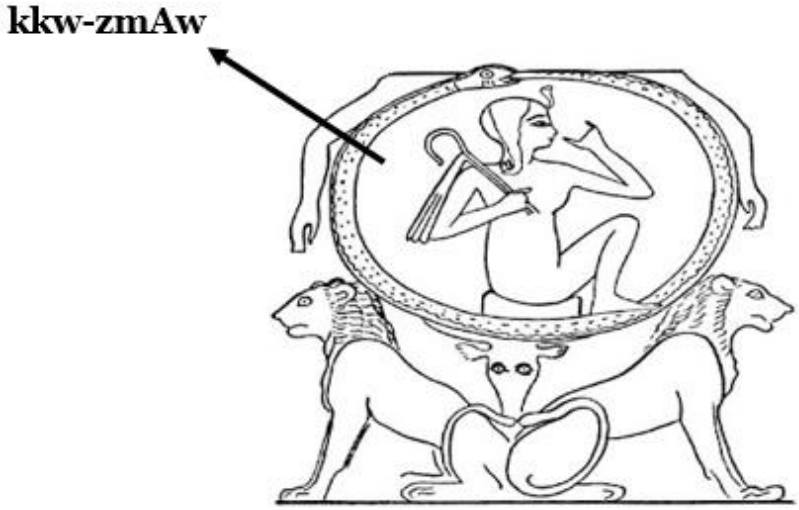


Fig. 9: El niño solar en el Uroboros; Piankoff y Rambova (1957, p. 22, fig.3)

Luego, y como paradigma de la renovación del tiempo y límite último de lo creado, cabe mencionar a partir de la época amarniana, de la figura del Uroboros o serpiente enroscada con su cola en la boca. Esta imagen, atestiguada por primera vez en la segunda capilla de Tuthankamon, representa tanto la inevitabilidad del eterno retorno, la ciclicidad temporal y el espacio creado -ordenado-, rodeado por la representación de lo abismal, lo caótico, las tinieblas últimas que rodean el mundo[37]. Esta es precisamente la idea que debe haber fundamentado al juego mHn que vimos anteriormente.

Para los egipcios, antes de la creación existía un espacio sin límites, un espacio acuoso de aguas inertes, totalmente inmóviles, rodeado de una absoluta oscuridad[38] que las fuentes denominan kkw-zmAw. Esta imagen representa precisamente esto, la creación enclavada en el caos primigenio y con el que existe una relación permanente, pues lo

[37] Hornung, *Op. Cit.*, 1999, p.166.
[38] Meeks, D., Favard-Meeks, CH., *La vie quotidienne des Dieux égyptiens*, Paris, Hachette, 1995, p. 30.

existente está rodeado por todos lados por lo inexistente, y de ese modo la existencia continúa y se regenera.

Para concluir, el Conjuro 175 del Libro de los Muertos, *"Para no morir otra vez"*, relata el fin de los tiempos en el que "sólo quedarán el dios primordial (Atum) y Osiris, ya sin diferenciar en sentido espacial ni temporal (en *un* lugar)[39]; es de destacar la incorporación de la variable espacio y el retorno a los orígenes caóticos, así como a la presencia original del tiempo encarnado otra vez, en una serpiente.

> *'Tú estarás por millones y millones de años, un tiempo de vida de millones de años. Enviaré a los más ancianos y destruirán todo lo que he hecho; la tierra retornará al Abismo, a las aguas primordiales, como en su estado original. Pero yo permaneceré con Osiris, me transformaré a mi mismo en otra cosa, concretamente una* ***serpiente****, sin que los hombres la conozcan o los dioses vean'*[40].

El creador Atum al transformarse en serpiente vuelve al estado de la pre-creación, coincidiendo otra vez el mismo ser para el enemigo de Ra como el no-ser que rodea y regenera al mundo. El resultado final, entonces, expresado en un sentido casi teórico[41], es la desaparición del

---

[39] Hornung, *Op. Cit.,* 1999, p.152. A propósito del Texto de los Sarcófagos 1130 -Libro de los Dos Caminos- (VII 467 y ss.) pero perfectamente adecuado para la Declaración 175 del Libro de los Muertos.

[40] "...la última sentencia (...) se está indicando claramente que el estado del universo más remoto, el pre-creacional, tenía una naturaleza que es totalmente desconocida no sólo para los hombres sino también para las divinidades, pues todos ellos son producto de la creación que siguió a Atum", Lull, J., *La astronomía en el Antiguo Egipto*, Universidad de Valencia, 2006, p. 42.

[41] Assmann, J., "Königsdogma und Heilserwartung. Politische und kultische Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten, en David Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East,* Tübingen, 1983, p. 353.

mundo ordenado, rodeado por la serpiente -Uroboros- y el retorno a la indeterminación anterior a la creación, queda instaurado nuevamente.

Bibliografía

Assmann, J., "Königsdogma und Heilserwartung. Politische und kultische Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten, en David Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East,* Tübingen, 1983, 345-377.

Assmann, J., "Death and initiation in the funerary religion of Ancient Egypt", en W. K. Simpson (ed.) *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven, Yale Egyptological Studies 3, 1989, pp. 135-169.

Aufrère, S., "Serpents, magie et hiéroglyphes", *Ègypte nilotique et mèditerranèenne* 6 (2013), 93-122.

Balandier, G., *El desorden: La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona, Gedisa, 1989.

Borghouts, J.F., "The Evil Eye of Apopis", en *Journal of Egyptian Archaeology* 59 (1972), 115-149.

Barta, W., "Nehebkaufest" en *Lexikon der Ägyptologie IV*, 1982, cols. 388-390.

Bochi, P. A., "Images of Time in Ancient Egyptian Art", *Journal of the American Research Center in Egypt,* 31 (1994), 55-62.

Eliade, M., *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Ed. Labor, 1994.

Erman A.; Grapow, H., *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*. 5 Vols. Berlin, Akademie Verlag, 1971.

Griffiths, J. G., *The Divine Veredict. A Study of Divine Judgement in the Ancient Religions,* Leiden, E. J. Brill, 1991.

Hornung, E., "Chaotische Bereiche in der geordneten Welt" en *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde,* 81 (1956), 28-32.

Hornung, E., *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad,* Madrid, Ed. Trotta, 1999.

Kakosy, L., "Zeit" en *Lexikon der Ägyptologie*, 1986, cols. 1361-1371.

Kemboly, M., *The Question of Evil in Ancient Egypt,* Golden House Publications Egyptology 12, 2010.

Kendall, T., "Schlangenspiel", en *Lexikon der Ägyptologie*, V, 1983, cols. 653-655.

Lull, J., *La astronomía en el Antiguo Egipto*, Universidad de Valencia, 2006.

Massiera, M., *Les divinit´es ophidiennes N^aou, N´ehebkaou et le fonctionnement des "kaou" d'apr`es les premiers corpus funèraires de l'Egypte ancienne*. Thèse Doctorat. Universitè Montpellier 3 Paul-Valèry, 2013.

Meeks, D., Favard-Meeks, CH., *La vie quotidienne des Dieux égyptiens*, Paris, Hachette, 1995.

Piankoff, A.; Rambova, N., *Mythological Papiry*, New York, Pantheon Books, 1957.

Piccione, P., "Mehen, Mysteries, and Resurrection from the Coiled Serpent" en *Journal of the American Research Center in Egypt* 27, (1990), 43-52.

Shorter, A., "The God Nehebkau" en *Journal of Egyptian Archaeology* 21 (1935), 41-48.

Skinner, A., "Serpents Symbols and Salvations" en *Journal of Book of Mormon Studies,* Vol. 10, Num. *2* (2001), 42–55.

Ward, W., "The Hiw-ass, the Hiw-serpent, and the god Seth" en *Journal of Near Eastern Studies,* 37, N°1 (1978), 23-34.

Zandee, J., "The Book of Gates" en *Liber Amicorum*, Leiden, C. J. Bleeker, 1969, 282-324.

«Bibliotheca Augustiniana» ISSN 2469-0341. Vol. VIII, Tomo I, 2017

Circe, la rica en venenos. Los rostros de una dama en los juegos de animalización

María Cecilia Colombani
UM - UNMdP - UBACyT
ceciliacolombani@hotmail.com

Resumen

El proyecto de la presente comunicación consiste en pensar ciertos aspectos identitarios de Circe en relación a su capacidad de animalizar a los compañeros de Ulises, a fin de efectuar una lectura de la diosa en términos de saber-poder.

Maestra de hechizos, tal como aparece en el Canto X de *Odisea,* el saber de Circe radica en el poder de domesticar a los animales más feroces que un hombre puede imaginar. La ferocidad es apaciguada de modo tal que pueden convertirse en los fieles guardianes de sus casas e, incluso, recibir a los recién llegados en gesto amable, sin que ello implique peligro alguno. Se produce así la primera transformación ontológica: de animales salvajes a animales domésticos afincados en sus mansiones.

Las delicias y la belleza de los manjares servidos por la perfecta anfitriona no permiten ver el cruel destino de los hombres de Ulises. Circe se opone al poder masculino animalizando a los hombres de Ulises, produciendo la segunda transformación ontológica, de hombres a cerdos. Circe queda territorializada en un espacio de saber-poder; su potencia representa una instancia de poder inscrita en un territorio de saber.

Perfecta hechicera, su potencia transformadora de lo real genera un nuevo escenario antropológico cercano a la monstruosidad. Hombres-puercos, hombres con cuerpo de cerdos y cabeza de hombres, en una mezcla de reinos que, como suele ocurrir, jaquea el orden que habitualmente guardan las palabras y las cosas.

Palabras clave

Circe, Ulises, Odisea, animalización

Abstract

The purpose of the present communication is to think about certain aspects of Circe's identity in relation to his ability to animate the companions of Ulysses in order to make a reading of the goddess in terms of know-how.

Master of spells, as it appears in Canto X of Odyssey, the knowledge of Circe lies in the power to domesticate the most ferocious animals that a man can imagine. Ferocity is appeased in such a way that they can become the faithful guardians of their houses and even welcome the newcomers in a friendly gesture, without any danger. This brings about the first ontological transformation: from wild animals to domestic animals settled in their mansions.

The delicacies and beauty of the delicacies served by the perfect hostess do not allow us to see the cruel fate of Ulysses' men. Circe opposes male power by animating the men of Ulises, producing the second ontological transformation, from men to pigs. Circe is territorialized in a space of know-power; Its power represents an instance of power inscribed in a territory of knowledge.

Perfect sorcerer, his transforming power of the real generates a new anthropological scene close to monstrosity. Men-pigs, men with pigs' bodies and men's heads, in a mixture of kingdoms that, as is often the case, shuts the order that usually keeps words and things.

Keywords

Circe, Ulysses, Odyssey, animalization

Introducción

El proyecto de la presente comunicación consiste en pensar ciertos aspectos identitarios de Circe a fin de efectuar una lectura de la diosa en términos de saber-poder, tal como aparece en el Canto X de *Odisea*, una vez que Ulises y sus hombres encuentran la tierra de Eea, la isla habitada por Circe, "la de hermosos cabellos, potente deidad de habla humana" (Od. X, 135-136). La primera marca es efectivamente su belleza y su potencia, que, por motivos que pasaremos a relevar, la ubican en un *topos* de poder-saber; de un tipo de poder muy particular que se despliega a partir de un ejercicio de saber extra-ordinario, en la medida en que no se encuadra en los cánones ordinarios.

La tierra de Eea es la excusa para detenerse por dos días para superar el dolor y el cansancio que la experiencia de los lestrigones había causado. La búsqueda de Odiseo se encamina a hallar elementos culturales que le permitan comprender adónde ha llegado y delimitar si se trata de una tierra baldía o de una tierra habitada. Se trata, en definitiva, de indagar las fronteras entre lo *cultus* y lo *incultus,* entre lo salvaje y lo civilizado[1]: "y dejando resuelto la nave subí a una atalaya para ver si advertía desde ella labores de hombres o sentía alguna voz" (Od. X, 146-148).

[1] Garreta, M., Belleli, C., *La trama cultural. Textos de Antropología,* Buenos Aires, Caligraf, 1999, p. 11.

Hacia la tierra de Eea

"Vi salir de la tierra de extensos caminos un humo de espeso encinar: allí estaba el palacio de Circe" (Od. X, 149-150).

Luego de que Ulises decidiera separar sus hombres en dos grupos, uno bajo su propia dirección y otro bajo el mando de Euríloco, el Señor de Ítaca toma la decisión de que fueran ellos los primeros en acercarse a las mansiones de Circe. Su mansión lucía como un *topos* extraordinario que, de algún modo, anticipaba la excepcionalidad de su moradora[2]:

> "Encontraron las casas de Circe fabricadas con piedras pulidas en sitio abrigado; allá afuera veíanse leones y lobos monteses hechizados por ella con mal bebedizo: se alzaron al llegar mis amigos y en vez de atacarlos vinieron a halagarlos en torno moviendo sus colas. Al modo que festejan los perros a un rey que deja el banquete porque siempre les lleva un bocado gustoso, así ellos coleaban, leones y lobos de fuertes pezuñas" (Od. X, 149-150).

Maestra de hechizos, la imagen nos permite hilvanar los primeros trazos de nuestro trabajo. El saber de Circe tiene el poder de domesticar de algún modo a los animales más feroces que un hombre puede imaginar. La ferocidad es apaciguada de modo tal que pueden convertirse en los fieles guardianes de sus casas e, incluso, recibir a los recién llegados en gesto amable, sin que ello implique peligro alguno. Se

[2] Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones. I*, Madrid, Cristiandad, 1974. El autor distingue la excepcionalidad y heterogeneidad de ciertos espacios en relación a la homogeneidad de los *topoi* profanos.

ha producido la primera transformación ontológica: de animales salvajes a animales afincados en sus mansiones.

La belleza del palacio es corroborada por Euríloco quien, regresando al lugar donde Ulises había quedado, relata su visión: "Por tu orden, Ulises glorioso, cruzamos la selva y encontramos, en medio de un valle un hermoso palacio con sus piedras pulidas en sitio abrigado" (Od. X, 151-153).

La luminosidad y la belleza del palacio y de la propia Circe se oponen estructuralmente a la tenebrosidad de las posibilidades realizadoras de la bella mujer o diosa, al decir de Euríloco que no puede distinguir su estatuto. Se trata de un juego de tensiones que se inscribe en ciertos rasgos y pertenencias, de una Circe que muestra un rostro luminoso y claro y otro nocturno y tenebroso.

Ahora bien, tras pasar el umbral del bello palacio, los hombres de Euríloco se dan a conocer, mientras su jefe, receloso, queda fuera de la escena. Un nuevo rasgo luminoso y diurno devuelve la presencia de Circe: una bella voz se deja oír, al tiempo que se la puede ver tejiendo como suelen tejer las diosas y mujeres. La evocación de las musas y de Atenea es inevitable. Una bella voz como la dulcísima *ossa* de las deliciosas hijas de Zeus en la *Teogonía* hesiódica[3], y la augusta maestra de finas labores del mismo relato paradigmático[4], retornan en esta escena doméstica, femenina, canónica, que nada hace pensar en el ulterior destino de esos hombres desdichados. Circe devuelve un rostro femenino, apacible y confiable.

---

[3] Sobre el valor de las Musas en la función poética puede consultarse mi texto *Hesíodo. Una Introducción crítica*.

[4] Tanto en *Teogonía* como en *Trabajos y Días* Atenea aparece en el mito de Prometeo por indicación de Zeus enseñando a Pandora a tejer bellos y finos encajes, actividades femeninas por excelencia.

En efecto, "Allá dentro una diosa o mujer entonaba su canto sonoro y labraba en ingente telar; al gritarles mis hombres les abrió las espléndidas puertas, salió e invitólos a que entrasen" (Od. X, 253-255). El propio Polites lo había relatado antes de la animalización sufrida por los hombres de Ulises enfatizando las marcas luminosas de la casa: "¡Oh queridos! Ahí dentro alguien hay que canta y que teje en un amplio telar y a casa resuena a su canto melodioso, sea diosa o mujer" (Od. X, 226-228).

En ambos pasajes, marcados por la diferencia del tiempo en que se ha llevado a cabo la operación de Circe sobre los varones homéricos, se impone una misma percepción. Definitivamente el daño se halla enmascarado, camuflado en un dulce ropaje de mujer porque nada, ni la actitud de la dama, ni las marcas culturales de sus casas, hace pensar el desenlace que se avecina tras la inocente visita.

Retornemos al tiempo marcado por el relato de Polites. Los hombres marcharon confiados y sólo Euríloco se quedó afuera temiendo una celada. Las marcas de la hospitalidad constituyen otro ardid de la dama, que viene a sumarse a su deliciosa voz, sus bellos tejidos y su casa festiva. Los manjares servidos en plan de recepción constituyen el corazón mismo del engaño. Se juega una tensión entre lo que aparenta ser y lo que realmente es, entre lo que se ofrece desde la mera apariencia y lo que se esconde detrás de ese disfraz: "Ya en la casa los hizo sentar por sillones y sillas y, ofreciéndoles queso y harina y miel verde y un vino generoso de Pramno, les dio con aquellos manjares un perverso licor que olvidar les hiciera la patria" (Od. X, 233-236).

Cómo dudar de semejante recepción. Cómo negarse a tamaño encanto. Circe parece cumplir con las reglas de reciprocidad que acogen al recién llegado, mientras que los manjares degustados alejan toda

sospecha si las hubiera. El momento es pleno y el gusto por los placeres desvanece toda duda. Pero aquello mismo que reporta la felicidad más plena es lo que reporta el mal, el veneno que transforma las identidades y vuelve a Circe una amenaza contundente. Retorna la evocación de Pandora, en este caso, la versión de *Trabajos y Días* y el protagonismo de Epimeteo, quien recibe confiado la presencia de la mujer llevada por Hermes, el Argifonte, por expresa indicación de Zeus. Desoyendo las advertencias de su hermano Prometeo, la belleza de Pandora encierra el peor de los males. El placer que causa la belleza aparente de la primera novia, encierra enmascarado el feroz destino de la humanidad. La mujer es un castigo, un mal[5], encarnando en sí misma todo el estigma del linaje negativo.

Esa mujer es ella misma un daño que se extiende socialmente porque "de ella desciende la estirpe de femeninas mujeres. Gran calamidad para los mortales, con los varones conviven sin conformarse con la funesta penuria, sino con la saciedad" (*Teogonía*, 590-593).

De un modo análogo, las delicias y la belleza de los manjares servidos por la perfecta anfitriona no permiten ver el cruel destino de los hombres de Ulises. Las cartas están echadas y aquella mujer de dulce y melodiosa voz, adiestrada en las labores femeninas, capaz de recibir a sus invitados con leones y lobos monteses de extraordinaria mansedumbre, ha dispuesto para los recién llegados un destino animal: "Una vez se lo dio, lo bebieron de un sorbo y, al punto, les pegó con su vara y llevólos allá las zahúrdas: ya tenían la cabeza y la voz y los pelos de cerdo y aún la entera figura, guardando su mente de hombres" (Od. X, 237-240).

---

[5] Marquardt, P., "Hesiod's ambiguous view of woman" en *Classical Philology*, Vol. 77, nº 4, (Oct. 1982), p. 288. "*Pandora is made to be an evil (kakón) form men*".

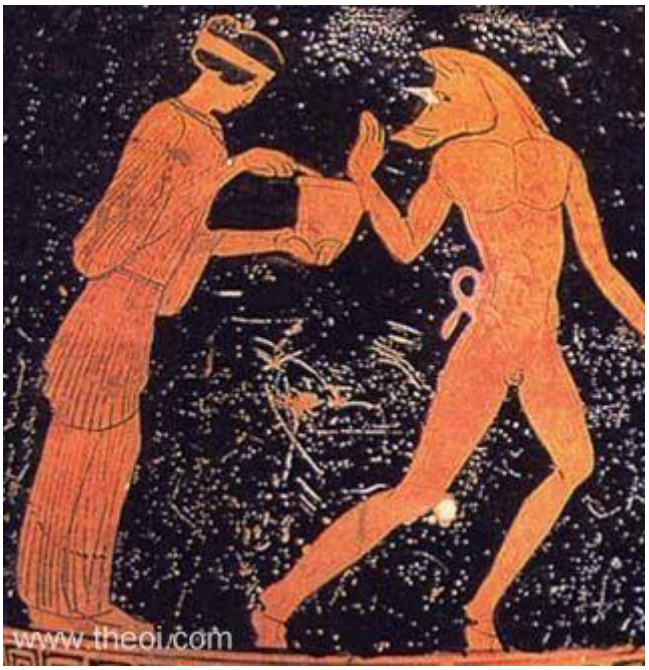


Fig. 1: Circe y los hombres de Odiseo, peliké ateniense de figuras rojas siglo V a. C.[6]

Circe se opone al poder masculino animalizando a los hombres de Ulises. Se corrobora nítidamente la hipótesis de trabajo que hemos propuesto: Circe queda territorializada en un espacio de saber-poder; sus poderes mágicos representan una instancia de poder inscrita en un territorio de saber. Perfecta hechicera, su potencia transformadora de lo real genera un nuevo escenario antropológico cercano a la monstruosidad. Hombres-puercos, hombres con cuerpo de puercos y cabeza de hombres, en una mezcla de reinos que, como suele ocurrir, jaquea el orden que habitualmente guardan las palabras y las cosas. Cuando Michel Foucault propone su lectura arqueológica de la locura y se instala en la espesura del Renacimiento, ve cómo es el arte el discurso

[6] Recuperado de: http://www.theoi.com/Titan/Kirke.html. Última visita: 30/3/2018.

el que nombra la locura en una experiencia que denomina "trágica"[7]. Allí en ese discurso la figura de Jeronimus Bosch, El Bosco, se recorta como un *logos* que denuncia la sin razón. Entonces una de las pautas que se visualiza es la mezcla de reinos, en lo que el autor observa como el gran aquelarre de la naturaleza, donde animal y hombre intersecan sus reinos en un gesto de a-cosmicidad[8].

Conocedora del hechizo, Circe produce efectos sobre lo real, a partir del poder positivo que la asiste, generándose el deslizamiento ontológico de los infelices huéspedes. Los hombres dejan de ser lo que eran para pasar a ser puercos a merced de la señora de la casa.

Circe conoce cómo lograr esa transformación. Hay en ella un saber que se emparienta con el peligro y la amenaza, inscritos en el registro de lo femenino. Como siempre la figura de Pandora, como criatura nocturna, reaparece una y mil veces cada vez que se asocia lo femenino al peligro y a la amenaza[9]. Hay en este aspecto un punto de contacto con Pandora, criatura tenebrosa, capaz de producir la ruina y la desdicha de los hombres.

Circe amenaza la identidad masculina. Los hombres pierden su estatuto viril para convertirse en animales. Les arrebata así su identidad y los degrada ontológicamente. Aparece como maestra de las transformaciones más crueles, tales como dejar a esos infelices la cabeza de hombres para extremar al máximo su sufrimiento: "Al mirarse en su encierro lloraban y dábales Circe de alimentos bellotas y hayucos y bayas de corno, cuales comen los cerdos que tienen por lecho la tierra" (Od. X, 241-243).

---

[7] Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990, "La nave de los locos".
[8] Cf. Colombani, M. C. *Foucault y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, "Política y episteme".
[9] Sobre el tratamiento de Pandora como una criatura nocturna, emparentada con la Noche, puede verse mi tesis doctoral, "Una aproximación al discurso hesiódico desde la lógica del linaje".

La conciencia de los hombres está intacta y por ello son los que viven la situación límite de su nueva condición animal[10]. Los viejos manjares también se han trastocado en comida animal, inmunda en relación a lo que fuera la mesa de bienvenida.

Circe reina en sus mansiones desplegando el poder transformador que su magia habilita. Es, en esta ocasión, una criatura nocturna que puede territorializar a los hombres en el espacio oscuro y tenebroso de las bestias.

Con su hechizo, acompañado por su vara como objeto investido de un *esse* particular, Circe rompe el orden de las clasificaciones y las asignaciones ontológicas y espaciales. Los hombres convertidos en cerdos horadan las relaciones naturales entre lo que se ve y lo que se dice. Genera con su acción un nuevo *topos*, un nuevo territorio ontológico a-morfo, a-cósmico, en tanto ruptura del orden-universo conocido. La vara es, por supuesto, un elemento eficaz en la economía general del hechizo.

Nuestro interés es detenernos en esas figuras monstruosas para analizar precisamente ese enclave que cabalga entre lo imposible y lo prohibido. En efecto, el monstruo parece intersectar ambas cosas. Imposible porque en él parece darse algo de la falla de la naturaleza, de la falta que imposibilita la sucesión regular de las cadenas homogéneas y previsibles y lo prohibido porque en él hay algo del orden de la transgresión a lo que el imaginario social admite por permitido.

Circe tiene el poder de trastocar el orden; el mundo ha perdido su principio de inteligibilidad y su obra demuestra el sentido de la

[10] Jaspers, K., *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1981. En su texto, las situaciones límites aparecen como las situaciones extremas de las cuales el hombre no puede evadirse; son constitutivas de su ser, ineludibles y sólo es menester enfrentarlas desde la propia connotación antropológica. El dolor es una de ellas.

transmutación que puede desembocar en formas de la monstruosidad. Citamos a Foucault al respecto:

> *"Así, se dirá que es monstruo el ser en quien leemos la mezcla de dos reinos, porque, por una parte, cuando podemos leer, en un único y mismo individuo, la presencia del animal y de la especie humana, y buscamos la causa, ¿a qué se nos remite? A una infracción del derecho humano y el derecho divino, es decir, a la fornicación, en los progenitores, entre un individuo de la especie humana y un animal. Ya que hubo relación sexual entre un hombre y un animal, o una mujer y un animal, va a aparecer el monstruo, donde se mezclan los dos reinos"*[11].

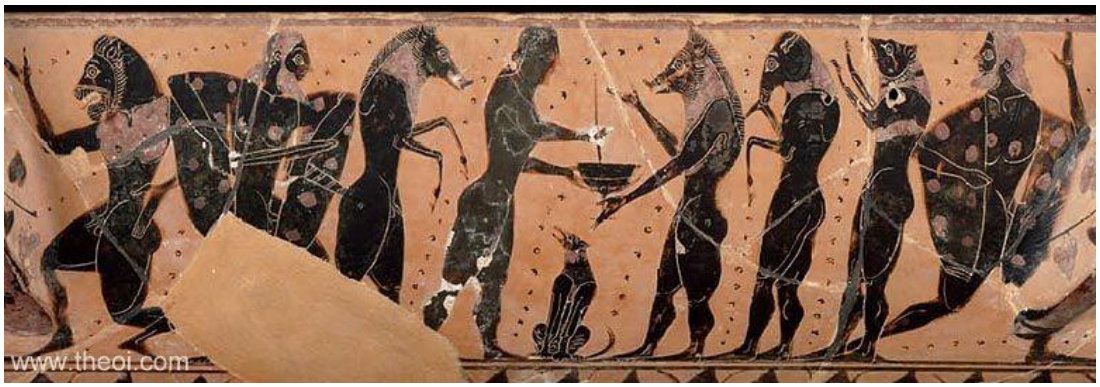


Figura 2: Montaje de varias fotos. Kylix ática de figuras negras, período arcaico. Lado A: Circe transforma a los hombres de Odiseo en bestias. Lado B: Odiseo y Polifemo[12]

[11] Foucault, M. (2001), p. 69
[12] Recuperado de: http://www.theoi.com/Gallery/T35.6.html. Última visita: 30/3/2017.

Conclusiones

La llegada de Ulises a las mansiones de Circe

"...yo voy para allá pues me impulsa una fuerza invencible" (Od. X, 273).

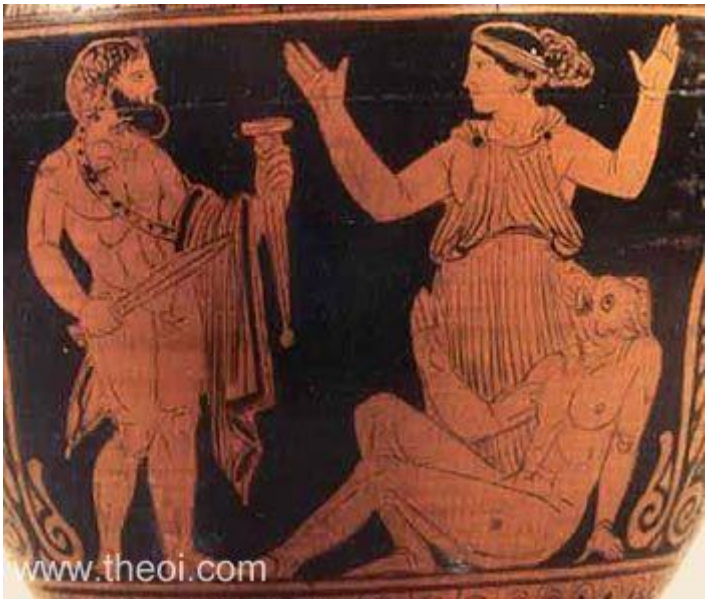


Figura 3: Stamnos etrusca de figuras rojas. Período clásico tardío. Circe y Odiseo

La presencia de Ulises en las mansiones de Circe es el *kairos* de una lucha por el poder. Ambos miden sus estatutos respectivos y sus saberes respectivos. Desde una perspectiva de género, Circe es el contra-modelo de Penélope, a quien su fidelidad la territorializa en un espacio de saber-poder pero de un registro diferente.

También Penélope sabe cómo dilatar la opción no deseada de un matrimonio que la acongoja y eso no sólo se inscribe en el orden de la *métis*, sino también de un silencioso estatuto de saber que le confiere el poder de mantener su decisión intacta. Desde esa perspectiva, la esposa

de Ulises también posee el poder de dominar una situación con un ardid, el tejido, que la ubica en un registro de saber-poder.

Pero la llegada de Ulises a las mansiones de la hechicera cambiará el registro de la circunstancia. La aparición de Hermes y el diálogo mantenido con el recién llegado generan otro escenario; un escenario inédito donde Circe será capaz de mostrar otro rostro. Ulises desarma el hechizo de Circe y constituye la oportunidad de medir fuerzas, saberes y poderes.

Pero esta es otra historia y en este trabajo hemos querido recortar la actitud de la maga frente a los hombres de Ulises. Allí Circe reinó en un territorio de saber que la hizo dueña y señora de la situación.

Bibliografía

Colombani, M.C., *Hesíodo. Una introducción crítica*, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2005.

Colombani, M.C., *Foucault y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.

Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones. I*, Madrid, Cristiandad, 1974.

Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.

Foucault, M., *Los anormales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Garreta, M., Belleli, C., *La trama cultural. Textos de Antropología,* Buenos Aires, Caligraf, 1999.

Hesíodo, *Obras y fragmentos*, Madrid, Gredos, 2000.

Homero, *Odisea*, Madrid, Gredos, 2000.

Jaspers, K., *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1981.

Marquardt, P., "Hesiod's ambiguous view of woman" en *Classical Philology*, Vol. 77, nº 4 (Oct. 1982), pp. 283-291.

«Bibliotheca Augustiniana» ISSN 2469-0341. Vol. VIII, Tomo I, 2017

El valor en las orientaciones direccionales de los animales en De Incessu Animalium de Aristóteles

Matheus Oliveira Damião[1]

Universidade Federal do Rio de Janeiro - CNPq

matheus.damiaoliveira@gmail.com

Resumen

Esta ponencia tiene como objetivo emprender un examen de la exposición que el tratado aristotélico *De Incessu Animalium* hace de las *orientaciones direccionales* (arriba e abajo, derecha e izquierda, frente y trasero), a partir, sobretodo de la apreciación del contexto extra, inter e intratextual. Estas orientaciones direccionales parecen estar directamente relacionadas a los principios de las funciones de movimiento, percepción y crecimiento. El tratado parte de los puntos de origen (*archai*) de estas funciones en los animales y, a partir de eso, los distingue. Luego, la funcionalidad es establecida como el primer valor, pues ella es el prisma bajo lo que Aristóteles percibe y piensa la derecha, el alto y la frente en los animales. Se corrobora, con eso, la gran importancia de la funcionalidad en la filosofía aristotélica. Enseguida, se procurará verificar si (o cómo) la primacía del trinomio formado por derecha, alto y frente está relacionada a aspectos del imaginario griego coetáneo al texto en pauta.

Palabras clave

Orientaciones direccionales, funcion, imaginário, animales.

---

[1] Alumno de Máster del Programa de Pós-graduação em Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Programa de Posgraduación en Filosofía y Ciencias Sociales de la Universidad Federal de Rio de Janeiro). E-mail: matheus.damiaoliveira@gmail.com

Abstract

This paper aims to undertake an examination of the exposition made in the aristotelian treatise *De Incessu Animalium* about the *directional orientations* (above and below, right and left, front and behind) mostly from its extra, inter and intratextual context. These directional orientations seem to be directly related to the principles of movement, perception and growing. The treatise starts from the points of origin (*archai*) of these functions in the animals and, from these functions, distinguish them. Therefore, functionality is established as the first value, because it is the prism through which Aristotle perceives and think the right, above and front in the animals. On that account, it is corroborated the great importance of functionality in the aristotelian philosophy. Afterwards, it will be searched if (or how) the primacy of the trinominal formed by right, above and front is related to aspects of the greek imaginary contemporaneous with the given text.

Keywords

Directional orientations, function, imaginary, animals.

Los principios de *De Incessu Animalium*

Después de exponer en el primer capítulo los grandes problemas que conducirán su estudio, Aristóteles inicia el segundo capítulo enunciando tres premisas (ὑποθέμενα) para su pesquisa (σκέψις): (I) la naturaleza (φύσις) no hace nada en vano; (II) hay diferentes especies de orientaciones direccionales[1] (διαστάσεις) divididas en tres parejas, a decir, el alto y el bajo, la frente y el trasero, la derecha y la izquierda; y (III) los principios (ἀρχαὶ) de los movimientos de lugar son la impulsión (ὦσις) y la atracción (ἕλξις).

> *τούτων δ' ἓν μέν ἐστιν ὅτι ἡ φύσις οὐθὲν ποιεῖ μάτην, ἀλλ' ἀεὶ ἐκ τῶν ἐνδεχομένων τῇ οὐσίᾳ περὶ ἕκαστον γένος ζῴου τὸ ἄριστον· διόπερ εἰ βέλτιον ὡδί, οὕτως καὶ ἔχει κατὰ φύσιν. ἔτι τὰς διαστάσεις τοῦ μεγέθους, πόσαι καὶ ποῖαι ποίοις ὑπάρχουσι, δεῖ λαβεῖν. εἰσὶ γὰρ διαστάσεις μὲν ἕξ, συζυγίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω, δευτέρα δὲ τὸ ἔμπροσθεν καὶ τὸ ὄπισθεν, τρίτη δὲ τὸ δεξιὸν καὶ τὸ ἀριστερόν. πρὸς δὲ τούτοις ὅτι τῶν κινήσεων τῶν κατὰ τόπον ἀρχαὶ ὦσις καὶ ἕλξις. [704b 14-23]*

> *"De estos uno es que la naturaleza no hace nada en vano, pero siempre lo mejor a partir del plausible en relación a la esencia en cada género de ser vivo; luego, si lo que sigue es lo mejor, este*

[1] Se traduce por *orientaciones direccionales* lo que Aristóteles llama διαστάσεις. Lidad dea selección fui motivada por la propia definición y especificidad del termo en el texto siendo estudiado, ya que esta dirección es "orientada" por una función y por ella se define, argumento central del texto.

es de acuerdo con la naturaleza. Todavía es necesario tomar por cierto las orientaciones direccionales de dimensión, cuantas y cuales pertenecen a cuáles cosas. Hay seis orientaciones direccionales, en tres parejas: la primera es el alto y el bajo, la segunda es la frente y el trasero, y la tercera es la derecha y la izquierda. Además, que los principios de los movimientos de local son la impulsión y la atracción."[2]

Sobre la primera premisa mucho ya fue dicho por Lennox, que hace un estudio detallado acerca de su ocurrencia y de otra correlativa[3] en los textos de Aristóteles. Partiendo del concepto de premisas verdaderas presentes en los *Analíticos Posteriores* I, el autor apunta como ambas son utilizadas diferentemente dependiendo del contexto argumentativo en que están inseridas.

Ya en relación a la tercera premisa hay un campo amplio de estudios. Entretanto, a pesar del facto de que la impulsión y la retracción son, de modo general, los dos tipos de movimientos usados por los animales en *De Incessu Animalium*, así como apunta Barthélemy Saint-Hilaire en su comentario al tramo, y son de gran importancia para la comprensión del movimiento en los textos de Aristóteles[4], el objetivo de este trabajo es la

[2] *IA* 704b 14-23

[3] *"the nature does not fall short"* presente en *De Generatione* V en otros tramos. La primera diferencia entre las dos premisas es que la segunda no hace referencia a las posibilidades del mejor para cada ser, mientras la primera lo hace. Lennox sostiene también que el uso de una u otra está condicionado por el contexto argumentativo del texto. Lennox, James, "Nature Does Nothing in Vain", en J. Lennox (ed.), *Aristotle's Philosophy of Biology: Studies in the Origins of Life Science*, Cambridge University Press, 2001, 205-224.

[4] Este asunto surge explícitamente en *Física* VII 2, pero ambos los movimientos son importantes para entenderse el movimiento que ocurre en los miembros de los animales: la transición del cambio cualitativo (o térmico) en impulso mecánico. Sobre este asunto en detalles: Gregoric, Pavel & Corcilius, Klaus, "Aristotle's Model of Animal Motion" en *Phronesis,* 58, 1 (2013), 52-97.

valoración presente en las orientaciones direccionales y, de esta manera, la segunda premisa se muestra más adecuada al recorte del estudio.

Hay, entretanto, un punto de ligación entre todas las premisas. Lo que las une, según el propio texto, es el facto de que ellas aparecen en las *actividades* de la naturaleza. *Actividad* aquí es la traducción que propongo para *ἔργον* [*érgon*]:

> Ἀρχὴ δὲ τῆς σκέψεως ὑποθεμένοις οἷς εἰώθαμεν χρῆσθαι πολλάκις πρὸς τὴν μέθοδον τὴν φυσικήν, λαβόντες τὰ τοῦτον ἔχοντα τὸν τρόπον ἐν πᾶσι τοῖς τῆς φύσεως ἔργοις [704b 11-14]

> *"Para el principio de la pesquisa debemos asumir los principios que estamos regularmente acostumbrados a utilizar en la investigación natural, esto es, considerar cierto lo que ocurre de acuerdo con ellos en todas las actividades de la naturaleza"*[5]

Los principios están presentes en los ἔργα de la naturaleza, esto es, en las actividades de la naturaleza (τὰ τῆς φύσεως ἔργα) y las tres premisas enunciadas son el punto de partida para la pesquisa (σκέψις).

El texto dice que son las premisas que subyacen a la investigación usadas frecuentemente (χρῆσθαι πολλάκις) en la investigación natural (πρὸς τὴν μέθοδον τὴν φυσικήν). Acerca de esto Aristóteles en *Física* II 2 [193b 22] busca delimitar el método adecuado para las explicaciones

[5] *IA* 704b 11-14

en la ciencia de la naturaleza y, retomando las dos maneras del capítulo anterior de concebirse φύσις, a saber, como εἶδος y como ὕλη, el filósofo empieza a caracterizar su *Hilemorfismo*.

Así, las tres premisas enunciadas en *De Incessu Animalium* que siguen los ἔργα de la φύσις deben, por consiguiente, seguir también las dos nociones de φύσις y la relación que se establece entre ellas, las cuales es deber del estudioso de la naturaleza investigar.

Los dos principios de la naturaleza

Acerca de lo que es según la naturaleza, Aristóteles inicia el libro II de su *Física* estableciendo la diferencia entre entes naturales y entes oriundos da τέχνη. Mientras los primeros son según la naturaleza, pues "tienen en si mismo principio de movimiento[6] y resto[7]", concepción segunda de φύσις presentada en *Metafísica* V [8], los últimos se definen en oposición de estos: "no tienen ningún impulso innato para el cambio", solamente pueden realizar por concomitancia.

Enseguida, Aristóteles elige dos nociones de naturaleza a los entes que poseen en si mismos el principio de movimiento: ὑποκείμενον que, según Angioni, llamará posteriormente en el texto ὕλη, y el εἶδος. El primero es presentado como el que subyace a cada ente natural y el segundo en cuanto a la propia definición de lo que es ente, esto es, a la actualización (ἐντελέχεια) efectiva del *ser*.

[6] Movimiento (κίνησις) aquí es usado como termo general para todos los cambios (μεταβολαί) a los cuales un ente puede presentarse.
[7] *FÍSICA* II. 1. 192b 8- 31
[8] 1014b 18- 20

> *"La carne o el hueso en potencia no tienen aún su naturaleza propia, ni son por naturaleza, antes de asumir la forma, la que es conforme el enunciado por el cual decimos, definiéndolos, que es carne o hueso."*[9]

Así, la forma aquí en cuanto a la actualización de que caracteriza el ente en su definición propia. En este tramo citado, Aristóteles ya confiere un grado más grande de naturaleza a la *forma* en relación a la *materia*, lo que torna aún más evidente en el siguiente tramo: "Y esta – la forma – es la naturaleza más que la materia, pues cada cosa encuentra su denominación cuando es efectivamente, más que cuando es en potencia"[10].

Como concluye Angioni:

> *"Tanto la materia como la forma son reconocidas como naturaleza, como principio inmanente responsable por cambios que contribuyen para la efectividad del ente natural. Pero entre esas dos naturalezas, la forma es responsable por la primacía."*[11]

Aristóteles busca mostrar, entonces como el τέλος se establece como criterio organizador de las dos naturalezas en el ente natural, que posteriormente será conocido como la teoría *hilemórfica*. Esta

---

[9] *Física,* II. 1 193 36
[10] *Física,* II. 1 193 6
[11] Angioni, Lucas, *As noções aristotélicas de substância e essência*, Campinas, Editora da Unicamp, 2008, p. 217

subordinación ya descrita arriba puede ser ejemplificada de la siguiente manera:

> *"La función de un timón, por ejemplo, demanda que él sea hecho de madera, o más, exige estas características, que son satisfechas por materiales como madera; del mismo modo, la función por la cual se define un ente natural (Aristóteles tiene como foco los seres vivos) exige de la materia cierto conjunto de propiedades articuladas entre si (...). Es la forma que se responsabiliza por las propiedades que hacen que la materia venga a ser cierto ente natural (...)"*[12]

La misma cuestión acerca del εἶδος como conjunto de funciones puede ser encontrada en diversos textos de Aristóteles[13]. Uno de ellos es *Las Partes de los Animales* I 640b hasta 641 a, donde el Estagirita critica el Demócrito, Empédocles y otros predecesores por apuntar los elementos, esto es, la materia, como causa esencial de la formación de los entes. El filósofo afirma, semejante al tramo de *Física* II citado arriba, que "Es verdad, la naturaleza «formal» es más relevante que la naturaleza «material»":

> *"Entretanto, un cadáver tiene la misma forma exterior y no es un hombre. Del mismo modo que es imposible que exista una mano hecha de un material cualquiera – bronce o madera – solamente por homonimia, o un médico en una representación gráfica. Pues tal mano no sería capaz de ejercer su papel, como*

[12] Angioni, Lucas, *Op. Cit.*, p. 16.
[13] *De Anima* II 1-4 ; *Metereologica* IV 12; *Metafísica* 1035b 14-8

flautas de piedra o el dibujo de un médico y lo que se espera de ellos."[14]

De facto el termo traducido aquí por forma es μορφή no debe ser confundido con εἶδος, pues conocer a μορφή del hombre no significa conocer qué él es. Más adelante, Aristóteles explica y, para eso, retoma el concepto de εἶδος[15].

Entonces, según Angioni, el εἶδος es respecto a las propiedades esenciales de la efectuación (ἐντελέχεια) de un ente natural, y así sólo puede ser concebida como οὐσία:

"La forma, así concebida, es la ousia y la physis en el sentido más relevante del termo (ver Metafísica 1041b 8, 31). Lejos de ser misteriosa entidad perteneciente a otro reino ontológico, la forma es entendida como efectividad de un ente natural, en la plenitud de sus funciones a actividades propias."[16]

De esta forma, las premisas de *De Incessu Animalium* cuando se fundan en los ἔργα parecen corresponder al concepto de εἶδος expreso en *Física* II. Entonces, si la definición del ente es hecha tiendo como foco la realización de sus funciones, facto semejante ocurrirá con las definiciones de las orientaciones direccionales (διαστάσεις).

[14] *Física*, II. 640b 41 – 641a 4.
[15] *Física*, II. 641a 15- 18
[16] Angioni, *Op. cit.* p. 16

Las orientaciones direccionales

Es en el capítulo cuatro de *De Incessu Animalium* que Aristóteles describe más detalladamente qué entiende por διαστάσεις. Ellas son tratadas por Aristóteles en parejas: τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω (alto y bajo), τὸ ἔμπροσθεν καὶ τὸ ὄπισθεν (frente y trasero), τὸ δεξιὸν καὶ τὸ ἀριστερόν (derecha e izquierda).

Sobre la primera pareja, el filósofo afirma que todos los seres vivos poseen una parte superior y una inferior, tanto plantas como animales. Comparando ambos los seres naturales, Aristóteles presenta la distinción que irá ser el criterio usado también para distinguir las otras parejas:

> *οὐ μόνον γὰρ ἐν τοῖς ζῴοις ἐστὶ τὸ ἄνω καὶ κάτω, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς. διείληπται δ' ἔργῳ, καὶ οὐ θέσει μόνον τῇ πρός τε τὴν γῆν καὶ τὸν οὐρανόν.*[17]

> *"No hay el alto y el bajo solamente en los animales, pero también en las plantas. Y ellos se distinguen en función y no en posición solamente en relación a la tierra y el cielo."*

El termo traducido por *función* es el mismo utilizado en el primer capítulo al referirse a las actividades de la naturaleza, esto es, ἔργον y es él que será el guía de toda la definición de las διαστάσεις.

[17] Aristotle, *On the Gait of Animals,* Translated by A. S. L. Farquharson, Oxford, 1912, 705a, 28- 31.

Enseguida, Aristóteles, basado nuevamente en la función, define el alto:

> *ὅθεν μὲν γὰρ ἡ τῆς τροφῆς διάδοσις καὶ ἡ αὔξησις ἑκάστοις, ἄνω τοῦτ' ἐστι· πρὸς ὃ δ' ἔσχατον αὕτη περαίνει, τοῦτο κάτω.*[18]

> *"De donde viene la distribución de nutrición y el crecimiento en cada uno es el alto; adonde este termina, el extremo, es el bajo."*

Aristóteles puede así afirmar que las raíces son el alto para la planta y la boca para el hombre, ya que estos son los locales donde estas funciones inician.

El argumento de que el ἔργον es el parámetro por los cuales las διαστάσεις se definen es nuevamente repetido por Aristóteles cuando afirma que, a pesar del facto que el alto y el bajo no poseen la misma posición en las plantas y en los animales ἔχει δὲ πρὸς μὲν τὸ ὅλον οὐχ ὁμοίως, κατὰ δὲ τὸ ἔργον ὁμοίως [Aunque no están en igual posición en relación al universo, ellos están en relación a la función].

Además, porque son definidos en relación a estas funciones (ἔργα) es que el alto y el bajo existen necesariamente en todos los seres vivos, pues estas dos funciones son de facto lo que caracteriza vida en los cuerpos naturales, según *De Anima*: "Por vida entendemos auto nutrición y crecimiento (...)"[19].

---

[18] *On the Gait of Animals*, 705a 31- 705b.
[19] *Ibid.* 1, 412a 14-15

Enseguida, Aristóteles prosigue en la definición de las otras parejas. La frente y el trasero pertenecen solamente a los animales, ya que las plantas no poseen la función que distingue las dos orientaciones direccionales, a saber, la αἴσθησις[20]

> *ὅσα δὲ μὴ μόνον ζῇ ἀλλὰ καὶ ζῷά ἐστι, τοῖς τοιούτοις ὑπάρχει τό τε ἔμπροσθεν καὶ τὸ ὄπισθεν. αἴσθησιν γὰρ ἔχει ταῦτα πάντα, ὁρίζεται δὲ κατὰ ταύτην τό τε ὄπισθεν καὶ τὸ ἔμπροσθεν*[21]
>
> *"Los que no solamente están vivos, pero son animales, tanto la frente como el trasero los pertenecen. Todos estos tienen la percepción y según ella son definidos tanto el trasero como la frente."*

Y, por fin, pero no menos importante, Aristóteles distingue la derecha de la izquierda tiendo como foco la capacidad de realizarse el cambio de lugar por si propio, esto es, realizar un desplazamiento. La derecha es, entonces, establecida como el lugar donde empieza[22] el cambio de lugar y la izquierda como su opuesto natural. Significativamente el filósofo retoma el argumento de la distinción basada en el ἔργον reafirmando que la distinción entre derecha y la izquierda, así como las anteriores, será fundada en este concepto: ὁμοίως τοῖς πρότερον εἰρημένοις, ἔργῳ τινὶ καὶ οὐ θέσει διωρισμένον

[20] Nuevamente en concordancia con *De anima* I 5, 411b 27-30
[21] *Ibid*. 705 b 9-11
[22] Esto no significa decir que la derecha es el principio *motor*, lo que llevaría a una posible contradicción con la tesis *De Motu Animalium* y de otros textos de Aristóteles.

ἑκάτερον αὐτῶ. [Así como los mencionados anteriormente, cada uno de ellos es diferenciado en una actividad y no en la posición.][23]

Si por un lado el ἔργον parece ser un criterio evidente en la diferenciación de las διαστάσεις en el *De Incessu Animalium*, por otro, el facto del primero estar asociado a la derecha, al alto y a la frente, en detrimento de sus opuestos, no puede ser fundamentado en el criterio de actualización de una función en cada una de estas partes, ya que sus opuestos podrían ser igualmente elegidos como principios, ¿Esto es, lo que diferencia la derecha, el alto y la frente de sus opuestos para que sean considerados principios?

Se podría argumentar que Aristóteles elige esos principios basándose en la localización propiamente dicha en que esas funciones se manifiestan. Entretanto, es necesario recordar que estos principios no son definidos en relación al lugar que ocupan, pero en relación a la función que ejercen. Así, no es la localización que puede servir de criterio para Aristóteles elegir la derecha, el alto y la frente en detrimento de los opuestos.

El capítulo cinco parece explicar las elecciones de Aristóteles:

> *εὐλόγως δὲ καὶ αἱ ἀρχαί εἰσιν ἀπὸ τούτων τῶν μορίων· ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ τίμιον, τὸ δ' ἄνω τοῦ κάτω καὶ τὸ πρόσθεν τοῦ ὄπισθεν καὶ τὸ δεξιὸν τοῦ ἀριστεροῦ τιμιώτερον. καλῶς δ' ἔχει καὶ τὸ ἀνάπαλιν λέγειν περὶ αὐτῶν, ὡς διὰ τὸ τὰς ἀρχὰς ἐν τούτοις εἶναι ταῦτα τιμιώτερα τῶν ἀντικειμένων μορίων ἐστίν.*[24]

[23] *Ibid.* (705 B 17-18).
[24] *IA 706* b 12-16

> *"Es razonable que los principios sean de estas partes, pues el principio es honroso (o precioso), y el superior es más honroso que el inferior, y la frente más que el trasero. Está bien (o va bien) decir el reverso sobre estas mismas cosas, porque están los principios situados en esas partes son ellas más honrosas (o preciosas) que sus partes opuestas."*

A pesar de que ambos los argumentos están relacionados, hay un aspecto en el primero que no requiere la comprensión total de los dos para ser entendido. La característica que une el alto, la frente y la derecha con la ἀρχή es el facto de que ellos son preciosos. Solamente en el segundo argumento es que estas διαστάσεις son preciosas por cuenta de las ἀρχαί. En el primero hay una nítida valoración del alto, de la frente y de la derecha en detrimento de sus opuestos y que, por eso, puede relacionar estas tres διαστάσεις con valor de la ἀρχή en un mismo nivel (corroborado por la utilización de μὲν ... δὲ), fundando el primer argumento. Entonces, la cuestión que emerge nuevamente aquí es saber cuáles valores están fundando la elección de Aristóteles por estas tres διαστάσεις.

Las orientaciones direccionales en el imaginario griego

Geoffrey R. Lloyd, en notorio artículo publicado en 1962 en *Journal of Hellenic Studies*[25], al hacer un levantamiento de la derecha y de la izquierda desde Homero hasta Aristóteles indica un posible camino a ser recorrido en relación a este problema. El autor sostiene que hay una

[25] Lloyd, G. E. R. "Right and Left in Greek Philosophy", en *The Journal of Hellenic Studies*, 82 (1962), 56 -66.

atribución de valor a la derecha, al alto y a la frente, en oposición a la izquierda, al bajo y a la trasera, que se manifiesta en inúmeras partes de la cultura griega. Aristóteles, de este modo, estaría dando continuidad a una valoración presente en el pensamiento griego que lo precede.

De facto, la presencia de los pares de las orientaciones direccionales es verificada por el propio Aristóteles en la filosofía griega. El Estratega, en su comentario general acerca de sus predecesores en el libro A de *Metafísica* (A 5 986a), presenta un grupo de diez principios en una serie de duplas, entre ellos la izquierda y la derecha, y atribuye la consideración de estos a los pitagóricos, y de modo especial a Alcmeon de Crotona[26].

Así, Aristóteles está dentro de la tradición en sus referencias a los pares. Lo que el filósofo hace es utilizar de estos valores reemplazándoles en su descripción de los animales. Como todo pensamiento sólo nace en determinado tiempo y espacio y, por eso, está sujeto a los valores de su sociedad, mismo que Aristóteles inaugure un nuevo ramo de discurso, el biológico, su discurso impregna los valores de su tiempo. Tal vez se trate apenas de un préstamo de una tradición ya desgastada o tal vez aún estuviera fuerte en la mentalidad de su época. De cualquier modo, estos valores serán guías importantes para el estudio de Aristóteles.

[26] En el mismo artículo hay referencias a otras ocurrencias dentro tanto de la filosofía griega (*Leis* (614c) y *Timeu* 43b) como de la la literatura (*Od.* I 120, *Vespas* 1265, *Ájax* 1225).

Conclusión

Lejos de ser dimensiones caracterizadas por una localización espacial, las διαστάσεις son definidas en el ἔργον, concepto que constituye la base de las tres premisas guías de la investigación en *De Incessu Animalium*. Entre las seis, el alto, la frente y la derecha se definen en funciones específicas: crecimiento, percepción y movimiento, respectivamente. Esta definición corrobora la importancia de ἔργον en el pensamiento de Estratega, pues es él que, en diversos textos del *corpus*, también delinea el concepto de εἶδος. Así, la funcionalidad se manifiesta como criterio preferible para la definición y, así, se actualiza como un valor en la descripción en *De Incessu*.

Si, por un lado, el ἔργον se muestra como un valor propio de Aristóteles para la definición, por otro, el filósofo parece utilizar una valoración ya enraizada de ciertas διαστάσεις en el imaginario griego al elevarlas a la ἀρχαί. Dos valores, así, que emergen de dentro de *De Incessu* como criterios específicos para la definición y para la elección de las διαστάσεις: el ἔργον para la definición e el imaginario para la selección de las ἀρχαί.

Bibliografía

Angioni, L., *As noções aristotélicas de substância e essência*, Campinas, Editora da Unicamp, 2008.

Aristóteles, *Do céu*, Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini, São Paulo, Edipro, 2014.

Aristóteles, *Física I & II,* Tradução, introdução e notas Lucas Angioni, Campinas, Editora da Unicamp, 2013.

Aristóteles, *Metafísica*, Tradução de Giovanni Reale, São Paulo, Edições Loyola, 2005, Vol. II.

Aristotle, *Le Mouvement des Animaux suivi de La Locomotion des Animaux,* Introduction, traduction et notes par Pierre-Marie Morel, Paris, GF Flammarion, 2013.

Aristotle, *On the Gait of Animals,* Translated by A. S. L. Farquharson, Oxford, 1912.

Aristotle, *Physics*, Translated by P. H. Wicksteed and F. M. Cornford, Cambridge, MA, Harvard UP, 1980.

Aristotle, *Progressions of animals,* Translated by A. L. Peck and E. S. Forster, Loeb classical library, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1937.

Aristotle, *Traités des Parties des Animaux et de la Marche des Animaux,* Traduction et notes par Barthélemy Saint-Hilaire, Paris, Hachette, 1885.

Carbone, A. L., *Aristotle Illustré: Représentations du corps et schématisation dans la biologie aristotélicienne*, Paris, Classiques Garnier, 2011.

Gotthelf and J.G. Lennox (eds), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1987

Gregoric, P. & Corcilius, K., "Aristotle's Model of Animal Motion" en *Phronesis,* 58, 1 (2013), 52-97.

Lennox, J., "Nature Does Nothing in Vain", en J. Lennox (ed.), *Aristotle's Philosophy of Biology: Studies in the Origins of Life Science*, Cambridge University Press, 2001, 205-224.

Lloyd, G. E. R. "Right and Left in Greek Philosophy", en *The Journal of Hellenic Studies*, 82 (1962), 56 -66.

«Bibliotheca Augustiniana» ISSN 2469-0341. Vol. VIII, Tomo I, 2017

El relato de un *asini philosophantis* (Ap. Met. X 33): miradas de la praxis judicial en *Metamorfosis o El asno de oro* de Apuleyo.

Milena Frank[1]
FHUC-UNL
milenafrank2712@gmail.com

Resumen

Distintos textos literarios a lo largo de los siglos han representado burros, lo cual reviste múltiples connotaciones. Uno de ellos es *Metamorfosis o El asno de oro* de Apuleyo, novela latina en donde la transformación mágica de un hombre en burro se configura de manera ambigua. Partiendo de esta afirmación, nos proponemos analizar un episodio denominado Juicio de Paris (X 29-34) focalizando simultáneamente en las expresiones de la *episteme,* su carácter de *ékphrasis* y su dimensión metanarrativa, con el objeto de responder a la pregunta por los sentidos que se configuran entre la figura del burro y la narración de la praxis judicial en este pasaje.

Palabras clave

Apuleyo, ambigüedad, asno, praxis judicial

Abstract

During centuries, many literary texts represented donkeys that show multiples connotations. One of them is *Metamorphosis or The Golden Ass* of Apuleius, a Latin novel where a magic transformation of a man into a donkey is configured as an ambiguous tale. Thereupon we propose to analyze one episode named "Paris' judgment" (X 29-34). At the same time, we aimed to focus in epistemic expressions, the character of *ekphrasis* in that episode and its metanarrative dimension, in order

[1] Este artículo se escribe durante una investigación en curso enmarcada en el Programa de Becas de Iniciación a la Investigación para Estudiantes de Carreras de Grado (Cientibeca) otorgada en 2016 por la Universidad Nacional del Litoral. El proyecto de investigación titulado "Confluencias de Retórica y Poética en los episodios judiciales de *Metamorfosis o El asno de oro* de Apuleyo" es dirigido por la Dra. Ivana Chialva y co-dirigido por la Dra. Cadina Palachi, ambas co-autoras de esta publicación por sus aportes y lecturas.

to answer the question of the senses configurated between the donkey figure and legal practice narration.

Key words

Apuleyo, ambiguity, donkey, legal practice

Introducción

Una lectura sobre las representaciones de los animales en la novela de Apuleyo es difícil de obviar ya que, según su narrador, él efectivamente fue un burro en algún momento de su vida: *nam et ipse gratas gratias asino meo memini, quod me suo celatum tegmine uariisque fortunis exercitatum, et si minus prudentem, multisicium reddidit*.[1] (Y en efecto, yo mismo he recordado cosas agradables por mi burro, porque escondido en su piel y habiendo experimentado diversas fortunas, me volvió, si acaso menos prudente, pero si conocedor de muchas cosas.)[2]. El motivo de la metamorfosis de Lucio —protagonista y narrador en la novela— en burro fue su deseo por conocer las artes mágicas, al punto que según nos narra, experimenta en su cuerpo con un ungüento que debía convertirlo en búho. Bajo la forma de aquel animal de carga errará por distintos lugares de la provincia de Tesalia con diferentes amos hasta que, ayudado por la diosa Isis, pueda comer las rosas que lo devolverán a su forma humana.

Uno de los primeros críticos que se ocupa de estudiar las novelas griegas y romanas como tales es Mijaíl Bajtín en *Formas del tiempo y el cronotopo en la novela* (1975). En este texto ensayístico, el teórico ruso introduce una hipótesis en relación a la representación de Lucio como burro y la funcionalidad de su condición animal en el relato. En el marco de su análisis del "cronotopo" en las novelas de aventuras, sostiene: "De la metamorfosis en asno se conserva, precisamente, la condición

[1] Apuleyo, *Las metamorfosis o El asno de oro,* IX 13, Madrid, Alma mater ed. bilingüe, 2004. Traducción e introducción crítica de Juan Martos.
[2] Las traducciones del texto latino y las citas de autores teóricos son nuestras.

específica del héroe, como de tercero, en relación con la vida cotidiana particular, cosa que le permite ver y observar a escondidas."[3]

Ahora bien, ¿qué sucede cuando un personaje "de terceros" aparece en una praxis judicial? El análisis del pasaje denominado "Juicio de Paris"[4] que proponemos en este trabajo nos permite decir algo más[5] respecto de la funcionalidad de la metamorfosis del actor y narrador, en relación con las implicancias de esa posición que su condición animal le otorga. Así, partimos de la pregunta por los sentidos que se configuran entre la figura del burro y la narración de la praxis judicial en este pasaje.

El episodio que elegimos, según nuestra lectura, se presenta como una *ékphrasis* en el sentido antiguo del término, es decir, un discurso que "indica minuciosidad"[6] en este caso, un discurso detallado sobre un espectáculo teatral. La *ékphrasis* en tanto recurso retórico contempla la cualidad de lo que los griegos llamaron *enargeia* y los latinos *evidentia*[7], ya que pone de manifiesto el poder de la palabra para hacer ver algo a quien está leyendo. Para abordar nuestro problema, analizaremos por un lado el valor evidencial y epistémico de los verbos y expresiones

---

[3] Bajtín, M., "Formas del tiempo y el cronotopo en la novela" en Bajtín, M. *Teoría y estética de la novela,* traducción de Helena Kriukova y Vicente Cazcarra, Madrid, Taurus, 1989, pp. 277-278.
[4] Apuleyo. *op. cit.*, X 29-34.
[5] Sobre animalidad y narración en esta novela hay diversas publicaciones que analizan el tema desde diferentes perspectivas. Entre ellas: May (2006, 2010); Graverini (2007); Schlam (1992).
[6] De Santis, G., "La ékphrasis y su praxis literaria. La descripción y su contexto narrativo. El caso del Atrio de Birrena en Apul. Met. II.4", disponible en http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/greenstone/cgibin/library.cgi?a=d&c=Ponencias&d=ekphrasis-praxis, originalmente presentado en las XIII Jornadas de Estudios Clásicos "Grecia y Roma en España." Instituto de Estudios Grecolatinos "Prof. F. Novoa", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2005, p. 1.
[7] Respecto de la *enargeia* (en latín *evidentia*) Quintiliano refiere una explicación esclarecedora: "Pongamos primero entre las virtudes del adorno la *energía,* la que más es evidencia, o como quieren otros, representación viva de la cosa, que claridad, por cuanto esta se deja ver, y la otra evidencia la cosa. Es grande virtud el proponer la cosa con unos colores tan vivos como si la estuviéramos viendo. Porque para lograr su efecto la oración, o basta que lo que decimos llegue a los oídos del juez, contando la cosa simplemente, sino que debemos contársela muy al vivo" [VIII 5]. A su vez también en este mismo pasaje, Quintiliano desarrolla distintos modos de lograr la *enargeia* o *evidentia*, como por ejemplo la descripción, la comparación, el énfasis, la brachilogía, etc.

utilizadas y, por otro lado, las personas gramaticales referidas en la narración, para explicar por qué hablamos de "miradas" de la praxis judicial.

Nuestro propósito es mostrar que la cualidad de *asinus philophans* del narrador se entrama de manera compleja en un marco narrativo y metanarrativo en el que se disparan sentidos: sobre su condición de burro, sobre la pantomima que se representa, la práctica judicial narrada y proyectada más allá de la novela y, por ende, sobre quienes llevan a cabo la lectura de la misma. Múltiples sentidos yuxtapuestos que, como veremos, configuran un relato ambiguo.

Mirar como burro

Los animales en la antigüedad formaban parte de la vida cotidiana. Y más si se trataba de animales de carga como los burros, utilizados para diferentes trabajos. Lo cierto es que pasaban la mayor parte del día cerca de los humanos y esto se pone de manifiesto en la novela por la frecuente referencia a los animales domésticos: caballos, ovejas, burros y mulas.

Los acercamientos de Lucio como burro a los humanos suceden de diferentes maneras. En su última aventura antes de metamorfosearse nuevamente en hombre, su amo —un comerciante de Corinto— descubrió que su burro es un *asinum luctantem, asinum saltantem, asinum voces humanas intellegentem*[8] (un burro que lucha, un burro que baila, un burro que entiende las voces humanas) y por eso, rentaba exhibiéndolo al público. Las cualidades del burro también eran requeridas por una mujer adinerada, que pagaba por tener encuentros

[8] Apuleyo. *op. cit.,* X 18 7.

sexuales con el animal. Seguido a la narración de una escena de zoofilia, nos enteramos que el comerciante decide hacer de estos encuentros un espectáculo público. Pero como se trataba de una mujer de clase alta, junto al gobernador eligen a otra que iba a ser arrojada a las fieras tras cometer una serie de asesinatos. El lugar escogido es el teatro, al que acude todo el pueblo deseoso de ver al burro que parece humano.

Antes de que se efectúe el espectáculo-castigo, hay una representación teatral (práctica que servía como preludio de los juicios en aquella época). Sabemos que allí se representa un suceso mítico, el "Juicio de Paris", porque Lucio lo llama de este modo y nos lo narra en su "fábula". Esta narración, a su vez, no se realiza de manera continua y lineal, sino que se ve interrumpida por el mismo narrador, que interpela a determinados sujetos y luego se dirige a los lectores de su texto. En este sentido podemos preguntarnos: ¿qué implicancias conlleva el hecho de que leamos una pantomima narrada por quien dice haberla visto desde un cuerpo de burro? ¿Cómo mira un burro que sabe y entiende el lenguaje humano? ¿Necesariamente tenemos que creer que Lucio fue burro por arte de magia, como él afirma? ¿Por qué?

Con estas preguntas que formulamos puede corroborarse lo que John Winkler (1985) en su análisis narratológico denominó *hermeneutic entertaiment*[9]. La lectura de esta novela es un juego de interpretaciones. Y esto se debe a que el procedimiento que opera predominantemente en la narración es la ambigüedad. En el momento previo al comienzo del espectáculo, Lucio refiere:

[9] Winkler, J., *Auctor & Actor: A Narratological Reading of Apuleius' Golden Ass*, London, University of California Press, 1985, pp. 11.

> *ac dum ludicris scaenicorum chorus primitiae spectaculi dedicantur, tantisper ante portam constitutus pabulum latissimi graminis, quod in ipso germinabat aditu, libens adfectabam subinde curiosos oculos patente porta spectaculi prospectu gratissimo reficiens.*[10]
>
> *(Y mientras las primicias del espectáculo son dedicadas para el ejercicio de unas danzas de los actores, entretanto, puesto de pie ante la puerta, gustoso alcanzaba los pastos tan abundantes que germinaban en la misma entrada; a la vez que volvía a mis ojos curiosos para la grata contemplación del espectáculo a través de la puerta abierta.)*

No es la primera vez que se encuentra en un teatro en el que se llevará a cabo un juicio. En el libro III, previo a su metamorfosis, es juzgado en el marco del festejo en honor al dios de la Risa. Lo que destacamos en relación a esta repetición es que Lucio-hombre, acusado y abogado de sí mismo, es ubicado en el centro de la *orchestra*, en cambio Lucio-burro se ubica en la puerta entreabierta de la entrada del teatro, en una zona de borde: ni completamente dentro, ni completamente fuera de la escena.

En el fragmento que hemos citado, el único verbo conjugado es *affecto*, que aquí refiere al hecho de que Lucio trataba de alcanzar un pasto abundante. A su vez, en esta oración hay participios que conciertan con el sujeto en primera persona, indicando una acción también llevada a cabo por Lucio. Mientras come pasto, *subinde* (una y otra vez, constantemente) le presta atención a sus ojos curiosos para

[10] Apuleyo. *op. cit.,* X 29 11.

mirar la escena que acaba de comenzar. El verbo *reficio,* que requiere de un complemento en acusativo (*curiosos oculos*) indica la acción de renovar, y junto al adverbio nombrado inviste a esta acción con un aspecto durativo. Es así como el cuerpo de Lucio, según este pasaje, se conforma de cualidades animales (come hierba en la entrada del teatro) y humanas (mira con ojos curiosos el espectáculo que va a comenzar).[11]

Narrar como hombre

Ahora que describimos el espacio y la forma desde los cuales Lucio ve el espectáculo, vamos a profundizar en determinadas estructuras verbales con las que construye su narración del juicio mítico. Analizaremos estas estructuras nucleando, a partir de lo desarrollado por Johan Rooryck (2001), tanto los marcadores de "evidencialidad"[12] como los lexemas asociados a la *episteme,* los cuales generalmente poseen en el campo de la lingüística desarrollos específicos.

Desde los aportes de la lingüística generativa, Rooryck define a los evidenciales como marcadores que en la oración *indicate both source and reliability of the information*[13] (indican tanto la fuente como la

[11] En este trabajo no pretendemos agotar los sentidos de esta simultaneidad de Lucio en tanto hombre y burro, pero sí mencionamos que esta representación puede anticiparse ya desde la escultura de Acteón en el Libro II. En la misma, como menciona De Santis, Acteón ya aparece metamorfoseado en ciervo, y por eso los perros lo atacan, pero a su vez, mira a Diana con "la curiosidad que revela aún su status humano". (De Santis, G. *op. cit.* pp. 10)

[12] La "evidencialidad" como categoría lingüística fue abordada desde variados marcos teóricos. Es la lingüística funcional la que comienza a estudiar cómo se configura, analizando determinadas partículas que funcionan en la cláusula, para evaluar así el compromiso que tiene el hablante con el contenido de lo que dice. Actualmente, no hay acuerdo entre los teóricos acerca de qué categorías pueden ser consideradas "evidenciales". Para algunos, solo incluye un tipo de morfemas particulares de algunas lenguas y para otros, en todas las lenguas existen determinados verbos, auxiliares y partículas. Esta concepción más amplia es sostenida por Cornellie (1975), Nuyts (2000) y Rooryck (2001), cuyas investigaciones otorgan, no obstante, distintos alcances semánticos a lo que consideran como "evidencialidad", a la vez que la articulan o desvinculan con los estudios sobre la "episteme".

[13] Rooryck, J., "Evidenciality. Part I" en *Glot International* Vol. 5, No. 4 (2001), pp. 125.

confiabilidad de información). Por otra parte, los lexemas relacionados con la *episteme* poseen un significado asociado al conocimiento o su adquisición, y a su vez funcionan —en tanto categoría lingüística—, indicando probabilidad o posibilidad. En nuestro análisis, seguiremos la postura de Rooryck como hemos dicho, quien delimita los marcadores y significados de la "evidencialidad" y la *episteme* a partir de dos propiedades esenciales:

> *Evidentials, epistemic modals, and evaluatives share two essential properties. First and most importantly, a source of evaluation or reliability of the sentence is involved. This 'source of information' defines who stands for the information status of the sentence. Secondly, the information status of the sentence is most often measured on a scale whose type varies: the sentence is measured with respect to reliability, probability, expectation, or desirability. The combination of the notions 'source of information' and 'evidence/evaluation type' distinguishes evidentials, epistemic modals, and evaluatives from other functional categories."*[14]
>
> *(Los evidenciales, los modales epistémicos y los marcadores evaluativos comparten dos propiedades esenciales. En primer lugar y más importante, una fuente de evaluación o de fiabilidad de la cláusula. Esta 'fuente de información' define quién avala (o representa) el estado informativo que expresa la cláusula. En segundo lugar, el estado informativo de la cláusula frecuentemente es medido según una escala variable: según la fiabilidad, la probabilidad, la expectativa o el deseo. La*

[14] Rooryck, J. *op. cit.* pp. 125.

combinación de la noción de 'fuente de información' y 'tipo de evaluación' distingue a los evidenciales, modales epistémicos y evaluativos de otras categorías funcionales.)

Una de las nociones que distingue a los evidenciales y epistémicos de otras categorías funcionales se relaciona entonces con la "fuente de información" desde la cual se habla. Para determinarla, hemos comenzado analizando ya el espacio en donde nos dice el narrador que se encontraba ubicado cuando presenció la representación. Continuaremos entonces con los verbos que expresan la evidencia, partiendo de una selección de oraciones representativas:

1. ***in modum*** [15] *Paridis Phrygii pastoris barbaricis amiculis umeris defluentibus pulchre indusiatus adulescens aurea tiara contecto capite pecuarium* ***simulabat*** *magisterium.* [16] (al modo del pastor frigio Paris, túnicas extranjeras caían por sus hombros y la cabeza estaba cubierta con una tiara de oro, bellamente vestido un joven simulaba ser jefe del ganado)
2. *(…) quem caduceum et vírgula Mercurium* ***indicabant.***[17] (el cual el caduceo y la vara lo revelaban como Mercurio)
3. *Is saltorie procurrens malumque bracteis inauratum dextra gerens <ei>, qui Paris* ***videbatur****, porrigit*[18] (Éste, avanzando danzante, llevando en su derecha la manzana con hojas de metal cubierta de oro, se la alcanza a quien parece Paris)
4. *inrupit alia, quam* ***putares*** *Mineruam*[19] (irrumpió otra, la cual pensarías que es Minerva)

[15] Destacamos en negrita las expresiones relevantes para nuestro análisis.
[16] Apuleyo. *op. cit.,* x 30 6.
[17] Ibíd., X 30 13.
[18] Ibíd., X 30 13.
[19] Ibíd., X 30 17.

5. *Iam singulas virgines, quae deae* ***putabantur***[20] (A cada una de las vírgenes, las cuales como diosas son pensadas.)
6. *illos teretes et lateos puellos* ***diceres tu*** *Cupidines veros de caelo vel mari commodum inuolasse*[21] (dirías tú que aquellos delicados y blancos pequeños eran Cupidos verdaderos que justo llegaban volando del cielo o del mar)

En la primera de las oraciones, el narrador describe al primer actor que aparece en escena, un joven que simula representar a Paris por estar vestido con una túnica extranjera y una tiara. La forma en que se construye este sintagma se repetirá en los demás ejemplos (salvo en 3), en tanto se presentan objetos que son vistos por el narrador en la escena y luego se menciona qué representan para la historia del "Juicio de Paris". En (1) a su vez encontramos dos oraciones de ablativo absoluto, una de ellas, encabezada por la construcción de preposición más adverbio *in modus,* indicando una comparación. Con estas estructuras, independientes de la oración principal, se expresa la situación en la que transcurre la última, un recurso clave para esta descripción escénica. El verbo en (1) se conjuga en la tercera persona del singular del modo indicativo, y posee sus argumentos correspondientes (un adolescente simula ser el jefe de las ovejas). No ocurre lo mismo en (2), (3), (4) y (5). En dichas predicaciones, los verbos *indico* (indicar)*, videor* (parecer) y *puto* (pensar, considerar, creer) se conjugan en indicativo, pero en una oración subordinada de relativo. A su vez, destacamos que todos los verbos utilizados en la narración expresan actos mentales, relacionados

[20] Ibíd., X 31 10.
[21] Ibíd., X 32 6.

con la acción de ver, pero también de interpretar aquello que se ve en ese momento.

En (2), (3), (4) y (5) como hemos dicho entonces, los evidenciales que identificamos se encuentran en oraciones subordinas de relativo. Según la clasificación de Pinkster, se trata de subordinadas "no restrictivas"[22] porque no determinan su referencia y se escriben entre comas. Esto a su vez, nos permite hipotetizar que poseen un valor parentético, según la definición de Rooryck: *we would like to define the 'parenthetical' as the clause contributing the evidential meaning, and, paraphrasing Bresnan (1968), the 'sentential' as the clause that is modified by the parenthetical*[23] [Nos gustaría definir lo "parentético" como una cláusula que contribuye al significado evidencial y, parafraseando a Bresnan (1968), lo "oracional" como una cláusula que es modificada por la parentética.]. Así, identificamos que estas cuatro oraciones contribuyen a generar la "certeza" de que lo que leemos es la representación de un juicio mitológico.

Por último, la oración (6), al igual que (4), posee un verbo conjugado en la segunda persona del modo subjuntivo activo, en pretérito imperfecto. El narrador apela a un "tú" que se corresponde con el lector de la novela. Pero, además, en (6) vemos que se trata de una estructura parentética, en tanto el verbo *dico* modifica la sentencia sobre estos, introduciendo nuevamente un significado de evidencialidad. Ello, parafraseando a Pinkster, se refuerza a su vez con el distanciamiento del narrador con respecto al contenido de la predicación, marcado por este tipo de expresiones.

[22] Pinkster, H., *Sintaxis y Semántica del Latín,* Madrid, Ediciones Clásicas, 1995, p. 101.
[23] Rooryck, J. *op. cit.,* p. 5.

En función de estas oraciones que analizamos, señalamos entonces que los marcadores de "evidencialidad" y *episteme*, específicamente los verbos *dico, puto, videor indico,* expresan una "fuente de información" dando cuenta de que quien ve la pantomima es un ser humano. Este planteo se justifica en la medida en que los verbos designan acciones mentales: no sólo de percepción, sino también de interpretación de eso que se ve. A su vez, generan "certeza" respecto a lo que Lucio-narrador está relatando, lo que nos indica que estamos ante una *ékphrasis*. Estudiaremos ahora las personas gramaticales enunciadas en esta pantomima, para seguir problematizando quienes miran en este pasaje.

Interpretar como *asinus philosophans*

En el espectáculo, una a una las diosas se le van presentando a Paris, ofreciéndole promesas para que el juez le otorgue la manzana de oro, y con ello la belleza por sobre las otras diosas. El narrador nos dice que las jóvenes realizaban diferentes gestos corporales, pero a su vez repone, utilizando suboraciones condicionales[24], qué es lo que promete cada una. Por eso, lo que Lucio-burro ve es una pantomima, pero lo que nosotros lectores vemos, es la narración de Lucio testigo del espectáculo.

Luego de que Paris le concede la victoria a Venus[25], en una escena centrada en señalar el embelesamiento de los espectadores al mirarla,

[24] Como por ejemplo le promete Atenea: *si sibi formae victoriam tra didisset, fortem tropaeisque bellorum inclitum suis adminiculis futurm*. (si le entregaba la victoria en la belleza, sería un valiente y se cubriría de gloria con sus trofeos guerreros.) [Apuleyo. *op. cit.,* X 31 23]

[25] En el pasaje se describe extensamente el momento en que Juno ofrece a Paris una novia tan bella como ella misma (Apuleyo. *op. cit.,* X 32 20). La narración aquí se construye utilizando estructuras de ablativo absoluto, que dan cuenta de lo que va sucediendo en la escena, con una saturación de adverbios y adjetivos que refieren a la dulzura (*dulciter, amoene),* la suavidad y la tranquilidad embelesadora (*gratissima*, *placide, longe, delicatus*) en que aparece Juno acompañada por pequeños Cupidos y un coro de doncellas que representaban a las Gracias y las Horas. En esta escena,

Lucio-narrador irrumpe para dirigirse a un tercer sujeto en plural, que describe como: *vilisima capita, immo forensia pecora, immo vero togati vulturi*[26] (vulgares cabezas, sí, ovejas del foro, sí en verdad, buitres con toga). Este sujeto al que refiere Lucio se corresponde con los jueces y magistrados del Foro, y lo que nos llama la atención es el modo en que los animaliza. Tanto "bestias/ovejas del foro" y "buitres con toga" indican que también los jueces, al igual que él, son a la vez, animales y humanos. Profundizar esta lectura requeriría un trabajo más extenso, pero queremos destacar que al igual que la figura del burro, Lucio coloca en su narración animales que representan sentidos cristalizados popularmente, y que como señala Ma. Jimena Schere (2006) se asocian al género de la fábula.

Retomando la idea de una representación humano-animal ambigua, De Santis en su análisis sobre la *ékphrasis* del atrio del Birrena plantea en sus conclusiones:

El *faber* incorpora al observador del atrio en la escena, el Narrador hace lo mismo con el lector. Es el lector en su posición privilegiada, que mira sobre el hombro de Lucio, retomando las palabras de Winkler y Slater, quien completa la interpretación alegórica y coloca a Lucio-Personaje en la ecuación. Gracias al lector el mito representado trasciende el atrio y se convierte en trama a desarrollarse, es decir que la ékphrasis se hace texto.[27]

En el pasaje que estamos analizando, a diferencia del que estudia De Santis, parece ser que la "interpretación alegórica" de la *ékphrasis* es

a diferencia de lo que sucede con las demás diosas, el narrador nos dice que Venus contaba *cum magno favore caveae* (con el gran favor de la grada) (Ibíd., X 32 4), y esta mención se repite cuando se dice que las flautas lidias que sonaban seducían los corazones de los espectadores.

[26] Apuleyo., *op. cit.,* X 33.

[27] De Santis, G., *op. cit.,* pp. 10.

realizada no ya por el lector, sino por Lucio mismo. Y en su interpretación, menciona una serie de sujetos míticos e históricos que fueron enjuiciados (Palamedes, Áyax y Sócrates) para preguntarse qué juicio se celebró contra esta serie de personajes caracterizados por una *eruditio doctrina,* modestia, *sapientia* y *prudentia*. Y también, cómo sucedió que estos juicios fueron corrompidos, alegando que se los acusó con falsedades.

Así es como se plantea una triangulación entre el *yo* narrador, quien mira, nos cuenta el espectáculo y a la vez interpreta lo que sucede, una segunda persona del plural que refiere a quienes participan de la praxis judicial, y una segunda persona del singular, un "tú", lector de la narración. A este último vuelve particularmente, luego de la irrupción, para terminar de contar el espectáculo: *Sed nequis indignationes meae reprehendat impetum secum sic reputans, 'ecce nunc patiemur philosophantem nobis asinum', rursus, undedecessi, revertar ad fabulam.*[28] (Pero para que nadie reprenda el ataque de mi indignación pensando así, 'mira ahora nos soportaremos un burro que filosofa', vayamos para atrás, desde donde me aparté, volveré a la fábula.)

En esta última cita ya no hay una referencia a un "tú", sino que con el pronombre *nequis* se apela a una tercera persona singular, es decir, quien haya leído lo que se venía narrando hasta el momento. Lo interesante es que el narrador le asigna una acción al lector, la de la posibilidad de *reprehendere* lo que dice, por venir de un burro que actúa como filósofo. Esto nos habilita a pensar, si leemos su interrupción como una interpretación del espectáculo que está viendo, que no solo se adjudica la condición de *asinus philosophans,* sino que también se posiciona desde allí en la narración.

[28] Apuleyo., *op. cit,* X 33.

Recapitulación: ¿un hombre que actúa de burro, un burro que actúa de filósofo?

Como dijimos al comienzo, en el episodio que analizamos se entraman múltiples sentidos yuxtapuestos. Por eso es que nos interesó leer el episodio realizando un cruce de categorías de la lingüística, la retórica antigua y la teoría literaria. Desde ese lugar fronterizo podemos elaborar una lectura que aporte nuevos sentidos para pensar la condición de *asinus philosophans* con que se presenta Lucio. Dijimos en principio que la misma responde a una naturaleza ambigua del personaje y narrador, ya que es tanto animal como humano y esto se liga en toda la novela a la forma en que se representa la metamorfosis. Lo interesante en este pasaje en particular es que no sólo se trata de una cualidad o caracterización, sino que identificamos una posición de Lucio-narrador en tanto burro que filosofa y que realiza una interpretación. Esta posición se encuentra marcada por la teatralidad desde cualquier lugar en que se la mire*:* un hombre que actúa de burro, o un burro que actúa de filósofo.

Posteriormente, entendiendo el episodio del "Juicio de Paris" como una *ékphrasis,* analizamos determinados verbos y adverbios considerados desde su valor evidencial y epistémico. Del análisis concluimos que la narración se construye como "certera", es decir, parece cierto que Lucio-actor estuvo allí atestiguando la representación. Señalamos también que el lector ocupa en este pasaje un lugar central, en tanto puede reprender la interpretación de Lucio. Así se manifiesta lo que denominamos en el título como miradas de la praxis judicial, en plural, ya que quienes "miran" el espectáculo del juicio mítico —volviendo a la triangulación que se construye entre el "yo" narrador, el

sujeto plural que identificamos como los jueces, y el lector—, se configuran en la narración de Lucio desde diferentes lugares.

La ambigüedad con que se (re)presenta Lucio y el despliegue de planos en la narración nos abren nuevos interrogantes por resolver en relación a quién juzga aquí y sobre qué. ¿Lucio, un burro que se hace el filósofo juzga a los espectadores del "Juicio de Paris"? ¿O a las "ovejas del foro"? ¿Alguien que lee la narración de Lucio y juzga su interpretación? ¿O un lector que juzga no sólo eso, sino a toda la novela? Todas estas preguntas que se proyectan a partir de este trabajo nos demuestran, como ya hemos dicho siguiendo a Winkler, que Met. es un entretenimiento hermenéutico.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Apuleyo, *Las metamorfosis o El asno de oro*, traducción de Juan Martos, Madrid, Ed. bilingüe de Alma mater, Tomo I y II, 2003.

Apuleyo, *El asno de oro*, traducción de José María Royo, Madrid, Cátedra, 1985.

Apuleyo, *El asno de oro*, traducción de Lisardo Rubio Fernández, Madrid, Gredos, 1978.

Apuleyo, "Flórida" en *Apología*. *Flórida,* traducción de Santiago Segura Mungía, Madrid, Gredos, 1980.

Teoría y crítica

Aikhenvald, A, *Evidentiality*, Oxford, OUP, 2004.

Bajtín, M., "Formas del tiempo y el cronotopo en la novela" en Bajtín, M., *Teoría y estética de la novela*, traducción de Helena Kriukova y Vicente Cazcarra, Madrid, Taurus, 1989.

Baños Baños, J.M. (coord.), *Sintaxis del latín clásico,* Madrid, Liceus, 2009.

Cornillie, B., *Evidentiality and Epistemic Modality in Spanish (Semi)-Auxiliaries. A Cognitive-Functional Approach*, Berlin, Mouton de Gruyter, 2007.

De Santis, G., "La ékphrasis y su praxis literaria. La descripción y su contexto narrativo. El caso del Atrio de Birrena en Apul. Met. II.4",

disponible en http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/greenstone/cgibin/library.cgi?a=d&c=Ponencias&d=ekphrasis-praxis, originalmente presentado en las XIII Jornadas de Estudios Clásicos "Grecia y Roma en España." Instituto de Estudios Grecolatinos "Prof. F. Novoa", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2005.

Graverini, L., "**C**ome si deve leggere un romanzo: narratori, personaggi e lettori nelle *Metamorfosi* di Apuleio" en Carmignani, M.; Graverini, L y Todd Lee, B., *Ensayos sobre la novela latina*, Córdoba, Ordia Prima, Nº 7, 2013.

May, R. *Apuleius and Drama: The Ass on Stage*, Oxford, 2006.

May, R. "Apuleius, or how to make an ass of yourself using magic" en *Iris,* 13 (2010), pp. 22-25.

Mestre, F. "Segunda sofística y Luciano de Samosata" en A.M.G de Tobía (ed.), *Una nueva visión de la cultura antigua*, La Plata, 2000.

Pinkster, H., *Sintaxis y Semántica del Latín,* Madrid, Ediciones Clásicas, 1995.

Quintiliano, *Instituciones oratorias,* traducción de Ignacio Rodríguez y Pedro Sandier, Madrid, Librería de la viuda de Hernando, 1887.

Rooryck, J., "Evidenciality. Part I" en *Glot International* Vol. 5, Nº 4, 2001, pp. 125-133.

Schere, J., "La construcción alegórica en *Avispas* de Aristófanes", en *AFC,* nº 18-19, 2006, pp. 125-144.

Schlam, C., *The metamorphoses of Apuleius: on making an ass of oneself,* Londres, University of North Carolina Press, 1992.

Walsh, P. G., *The roman novel,* London, Syndics of the Cambridge University Press, 1970.

Whitmarsh, J. *The second sophistic,* New York, Cambridge University Press, 2005.

Winkler, J., *Auctor & Actor: A Narratological Reading of Apuleius' Golden Ass*, London, University of California Press, 1985.

Diccionarios

Corominas, P. *Diccionario Ilustrado Latino-Español Español-Latino,* Barcelona, VOX BIBLOGRAF S.A., 1983.

Glare, P.G.W. (Ed.*), Oxford Latin Dictionary*, Oxford, The Clarendon Press, 2006.

«Bibliotheca Augustiniana» ISSN 2469-0341. Vol. VIII, Tomo I, 2017

SESIÓN II

TARDOANTIGÜEDAD

20 DE JULIO DE 2016

«Bibliotheca Augustiniana» ISSN 2469-0341. Vol. VIII, Tomo I, 2017

Otredad y bestialismo en *b Avodá Zará* y *b Sanedrín*

Rodrigo Laham Cohen
CONICET-UBA-UNSAM
R_lahamcohen@hotmail.com

Resumen

En este breve trabajo analizamos el modo en el que el bestialismo está planteado en los tratados de *Sanedrín* y *Avodá Zará* del *Talmud de Babilonia,* enfatizando la mirada rabínica en torno al comportamiento de los gentiles y los judíos. Mientras que para estos simplemente se establece un marco legal penando la práctica, los gentiles son recurrentemente señalados como propensos al bestialismo. Esta distinción entre grupos responde a las habituales estrategias tardoantiguas de deslegitimación del adversario religioso y no a una diversa aproximación hacia la sexualidad por parte de los colectivos religiosos.

Palabras clave
Bestialismo, Judaísmo rabínico, Paganismo, Animales

Abstract

In this paper I analyze the way in which bestiality is seen in the tractates of *Sanhedrin* and *Avodah Zarah* of the *Babylonian Talmud*, emphasizing the rabbinical point of view on the behavior of Gentiles and Jews. While in the case of Jews only a legal framework penalizing the practice is established, Gentiles are recurrently shown as prone to bestiality. This distinction between groups responds to common late ancient strategies of de-legitimation of the religious adversary and not the religious groups' different approaches to sexuality

Key Words
Bestiality, Rabbinic Judaism, Paganism, Animals

Introducción

Poco se interesa el *Talmud* –en sus dos versiones[1]– en otros grupos religiosos. Cuando se lee literatura rabínica, se detecta rápidamente que los rabinos dijeron poco –y en general, de modo indirecto– sobre cristianos, politeístas y zoroastrianos. Ello ha llevado a que ciertos historiadores sostengan que el grupo rabínico vivía –sobre todo en Mesopotamia– aislado. Esta afirmación, como veremos más adelante, es cuestionable.

Es pertinente, antes de comenzar, hacer una breve presentación de las fuentes a trabajar aquí. Estudiaremos dos tratados del *Talmud Bavlí* (*Talmud* a partir de acá), סנהדרין (*Sanedrín*) y עבודה זרה (*Avodá Zará*). El primero se centra en la legislación penal mientras que el segundo pone el foco en la idolatría. Son dos textos esenciales en relación a cultos extranjeros aunque, como hemos afirmados, presentan –además de escasas– referencias indirectas y genéricas que podrían llevar a pensar en falta de contacto entre colectivos religiosos. Es válido recordar que el *Talmud* está conformado por la *Mishná* (texto legal producido hacia principios del siglo III d.C. en Palestina) y la *Guemará* (comentario a este texto, editado hacia los siglos VI y VII d.C.).

Uno de los problemas del *Talmud* es la dificultad para datar el material que contiene. En efecto, este recolecta dichos y discusiones de diferentes generaciones de rabinos. Si bien –aunque muy dependiente de la propia información intratalmúdica– es posible constituir biografías de determinados personajes, existe aún hoy un debate en torno a cuál fue la labor de los editores finales de la obra. Esta cuestión

[1] Nos referimos al *Talmud de Jerusalén* –editado hacia los siglos IV y V– en Palestina y al *Talmud de Babilonia*–editado entre los siglos VI y VII– en Mesopotamia.

es verdaderamente importante dado que la vitalidad del paganismo[2], zoroastrismo o cristianismo depende, según cada región, de las coordenadas temporales[3]. Nuestra investigación, de todos modos, considerará el momento final de la redacción –esto es, el siglo VI– como punto central dado que quienes hicieron que el texto cristalizara aceptaron lo que en él había o bien agregaron su propia perspectiva.

En este breve trabajo aspiramos demostrar que, si bien el *Talmud* establece un marco para prohibir y penar el bestialismo entre los judíos, considera la práctica como una realidad latente entre los paganos. En un plano más general, esto se condice con los ataques al cristianismo –siempre escasos, reiteramos– en los cuales se pone en tela de juicio la moralidad cristiana en general y su sexualidad en particular.

El bestialismo en *b Sanedrín* y *b Avodá Zará*

Tal como anticipamos, el *Talmud* estima posible que los miembros del pueblo de Israel incurran en prácticas bestiales. En ese sentido, tanto en *b Sanedrín* como en *b Avodá Zará* se debaten casos, posibilidades y penas, para individuos y para animales. La *Mishná* establece la muerte –basándose en el Antiguo Testamento[4]– de la persona y del animal[5]. Se pregunta, no obstante:

[2] Si bien *paganismo* es un término fuertemente sesgado, lo utilizaremos en su acepción más laxa, implicando un tipo de religiosidad ni judía ni cristiana.
[3] En torno a los debates sobre la constitución final del *Bavlí*, véase, entre otros Kalmin, R. *Sages, Stories, Authors, and Editors in Rabbinic Babylonia*, Atlanta, Scholars Press, 1994; Kraemer, D., *Reading the Rabbis. The Talmud as Literature*, Nueva York – Oxford, Oxford University Press, 1996; Hayman, P., "From Tiberias to Mahoza: Redactorial and Editorial Processes in Amoraic Babylonia", en *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 93, nn. 1-2 (2002), 117-148; Halivni, David, *The Formation of the Babylonian Talmud*, Nueva York, Oxford University Press, 2013.
[4] *Ex*. 22, 18; *Lev*. 18, 23
[5] *M Sanedrín* 1, 3; 7, 4.

Si el hombre pecó, ¿qué pecado cometió el animal?

אם אדם חטא בהמה מה חטאה אלא [6]

Una de las razones que se arguyen es que, cuando la gente viera el animal en el mercado, recordaría el acto impiadoso del que había sido parte[7]. El *Talmud* afirma, confirmando a la *Mishná,* que la pena se aplica tanto para el rol activo como pasivo del hombre y del animal, sumando la sodomía a la condena[8]. Es tan grave la acusación de bestialismo, que un rabino llega a considerar que la idolatría era un pecado menor al lado de ella[9].

No es el objetivo de este trabajo abundar en las derivas legislativas del bestialismo llevado a cabo por judíos y en virtud de ello no nos extenderemos sobre este aspecto. Baste, a nuestros fines, dejar en claro que existía un marco legal orientado a penar el bestialismo. Si bien la raíz de la discusión era el Antiguo Testamento, los rabinos consideraron necesario regular los castigos ante la práctica. Es imposible, a partir de esta evidencia, clarificar con qué nivel de asiduidad, miembros del grupo

---

[6] *M Sanedrín* 7, 4.
[7] *M Sanedrín* 7, 4.
שלא תהא בהמה עוברת בשוק ויאמרו זו היא שנסקל פלוני על ידה
Para evitar que cuando el animal [referencia genérica al ganado] pase por el mercado digan "este es el [animal] por el que apedrearon a cierta [persona]". Todas las traducciones son nuestras.
[8] *B Sanedrín* 54b:
למדנו עונש בין לשוכב בין לנשכב
Aprendimos la pena para el que yace y para el que yace boca abajo.
El tema, de todos modos, es discutido por los rabinos y algunos sostienen que se debe condenar al culpable solo por la falta de bestialismo dado que las condenas a muerte no se acumulan.
[9] B sanedrín 55a:
אמר אביי זה קלונו מרובה וזה קלונו מועט
Dijo Abaie: "esta degradación [refiriendo a bestialismo] es mucha y aquella [refiriéndose a la idolatría] es poca".

rabínico –o judíos por fuera de él– establecían relaciones sexuales con animales.

Ahora bien, aunque los judíos son señalados como potencialmente practicantes del bestialismo, los paganos son resaltados especialmente en relación a la práctica. Así, en un extraño –y muy conocido– pasaje talmúdico, se sostiene:

> *Iojanán afirmó: "Cuando la serpiente copuló con Eva, la insufló con lujuria". ¿Esto es igual para Israel? La lujuria de los israelitas que estuvieron en el Monte Sinaí, llegó a su fin; la lujuria de los adoradores de estrellas*[10] *que no estuvieron en el Sinaí no llegó a su fin.*[11]

> דא"ר יוחנן: בשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא אי הכי
> ישראל נמי ישראל שעמדו
> על הר סיני פסקה זוהמתן עובדי כוכבים שלא עמדו על הר סיני לא
> פסקה

Los paganos –los "otros externos" en palabras de Hayes[12]– son señalados como más propensos a la lujuria mientras que la serpiente es sindicada como vector de esta. Como veremos más adelante, las escasas referencias al cristianismo tienen algunos guiños destinados a criticar la

[10] En los manuscritos más antiguos que se poseen, la referencia es a גוים (*goim*). Si bien la palara significa pueblos extranjeros, durante el Medioevo fue connotada con el sentido de cristiano y, en virtud de ello, los censores europeos modificaron el término por adoradores de estrellas. Este pasaje con la palabra *goim* puede encontrarse en *New York JTS, RAb. 15* (1291), *Munich 95* (1342) y *Paris Suppl. Heb. 1337* (s. XV).
[11] *B Avodá Zará* 22b. Mismo extracto en *b Yebamot* 103b.
[12] Hayes, C., "The Other in Rabbinic Literature", en Fonrobert, C., Jaffee, M. (eds.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature,* Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 243-269.

moralidad sexual cristiana. La estrategia, por supuesto, no era novedosa: gran parte de los grupos humanos condenan a otros por su presunto comportamiento sexual. Los cristianos lo hacían con los paganos y los judíos; los paganos con los cristianos y con los judíos. Estos no fueron la excepción.

Mucho se ha debatido –y se seguirá debatiendo– en relación a la posición rabínica ante la sexualidad. Sigue siendo aún interesante el *Carnal Israel* de Daniel Boyarin donde el autor –ingresando al debate sobre la tópica *adversus Iudaeos*– concluyó que los ataques cristianos a la carnalidad judía partían de un conocimiento real de la actuación sexual judía [13]. Podemos discutir si la tópica antijudía revelaba conocimiento o se basaba en aspectos teológicos o en críticas genéricas[14]. Pero más allá del debate, es innegable que los rabinos tenían una visión –tomada en su conjunto– más positiva en torno al sexo que la cristiana: los casamientos temporarios, las narraciones de rabinos teniendo relaciones y algunas expresiones celebrando los vínculos sexuales son muestra de ello. Ciertamente, también hay tensiones en torno al tema y rabinos que, incluso, practicaban la abstinencia. Pero en conjunto la visión de la sexualidad es positiva o, cuanto menos, neutra[15].

Sin embargo, esta tendencia a no denostar el sexo no implicaba una suerte de *laissez faire*. El judaísmo rabínico aspiró a regular y a controlar la sexualidad. También, insistimos, proyectó –en otros colectivos– actitudes sexuales que consideró reprobables. En tal

[13] Boyarin, D., *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture,* Berkeley, University of California Press, 1993.
[14] Drake, S., *Slandering the Jew. Sexuality and Difference in Early Christian Texts,* Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2013.
[15] Véase, para un buen resumen de la sexualidad en el mundo rabínico, a Satlow, M., *Tasting the Dish. Rabbinic Rhetorics on Sexuality,* Atlanta, Scholars Press, 1995. También Biale, D. *Eros and the Jews: From Biblical Israel to Contemporary America*, Berkeley, University of California Press, 1997, pp. 33-59 y Koltun-Fromm, N. *Hermeneutics of Holiness. Ancient Jewish and Christian Notions of Sexuality and Religious Community*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

sentido, la historia de Eva y la serpiente implica una crítica a la sexualidad greco-romana o –aquí juega el contexto y es difícil lograr precisiones– cristiana o zoroastriana. Pero insistimos en que no se puede afirmar con certeza que estas acusaciones dependan de la lectura de la realidad social. En efecto, el zoroastrismo poseía estándares de pureza aún más restrictivos que el judaísmo en algunos aspectos[16]. Pero el objetivo de los rabinos no era reflejar una sociedad sino construirla estableciendo una identidad en oposición a los otros religiosos; otros imaginarios o reales. El bestialismo, entonces, resulta operativo para marcar distancias identitarias.

Los paganos continúan bajo los efectos del vínculo sexual entre Eva y la serpiente. No fueron purificados por el Sinaí y, en virtud de ello, la interacción debe ser controlada. Bien afirmó Goldenberg que el *Talmud* no dice nada bueno de los gentiles[17]. Pero la interacción era inevitable tanto en el contexto palestinense como en el babilonio, espacios en los

[16] Recordemos que el incesto no solo estaba permitido en el zoroastrismo sino que también era fomentado. No obstante ello, las normas de pureza en relación a la menstruación y la sangre en el sexo eran tan o más rígidas que en el judaísmo, hecho que, según ciertos autores, el *Talmud* parece respetar. Sobre la probable percepción judía de la sexualidad zoroastriana, véase a Elman, Y., "'He in his Cloak and She in Her Cloak' Conflicing Images of Sexuality in Sasanian Mesopotamia", en Ulmer, R. (ed.), *Discussing Cultural influences. Text, Context, and Non-Text in Rabbinic Judaism,* Maryland, University Press of America, 2007, pp. 129-163. También, Secunda, S. "The Construction, Composition and Idealization of the Female Body in Rabbinic Literature and Parallel Iranian Texts: Three Excursuses", en *Nashim*, Vol. 23 (2012), 60-86. Sobre los vínculos religiosos entre ambas comunidades, véase a Brody, R., "Judaism in the Sasanian Empire: A Case Study in Religious Coexistence", en Shaked, S., (ed.), *Irano-Judaica. Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture Throughout the Ages,* Jerusalén, Ben-Zvi Institute, 1990, pp. 52-62; Elman, Y. "Middle Persian Culture and Babylonian Sages: Accommodation and Resistance in the Shaping of Rabbinic Legal Tradition", en Fonrobert, C., Jaffee, M. (eds.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature,* Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 165-197; Secunda, S., "Talmudic Text and Iranian Context: On the Development of Two Talmudic Narratives", en *AJS Review,* Vol. 33, n. 1 (2009), pp. 45-69.

[17] Goldenberg, R., *The Nations That Know Thee Not. Ancient Jewish Attitudes Toward Other Religion*, Nueva York, New York University Press, 1998. Sobre la mirada rabínica del paganismo, véase, entre otros: Gager, J., "The Dialogue of Paganism with Judaism", en *Hebrew Union College Annual,* Vol. 44 (1973), 89-118; Porton, G., *Goyim: Gentiles and Israelites in Mishnah-Tosefta*, Atlanta, Scholars Press, 1988; Halbertal, M., "Coexisting with the Enemy: Jews and Pagans in the Mishnah", en Stanton, G. – Stroumsa, G. (eds.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity,* Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 159-172; Avery-Peck, A., "Tolerance of Idols and Idol Worshipers in Early Rabbinic Law", en Neusner, J., Chilton, B., *Religious Tolerance in World Religions*, West Conshohocken, Templeton Foundation, 2008, pp. 193-217.

cuales los judíos eran minoría y se encontraban bajo control de otros grupos religiosos. Los rabinos, entonces, utilizaron herramientas discursivas para habilitar y limitar el contacto. Así, por ejemplo, el *Talmud* discute en extensión si los animales que fueron de paganos pueden ser comprados para sacrificios y otros usos. Si bien en algunos casos se aprueba el vínculo comercial[18], la sospecha sigue latente:

> *Ellos [los judíos] no dejan ganado en los espacios de los paganos, porque estos son sospechosos en relación al bestialismo.*
>
> [19] **אין מעמידין בהמה בפונדקאות של עובדי כוכבים מפני שחשודין על הרביעה**

Tal como han señalado infinidad de autores, el *Talmud* debe permitir el contacto entre judíos y no judíos no solo por la dificultad de prescindir de él, sino también por la lenta imposición del judaísmo rabínico en los propios círculos judíos, aspecto sobre el que volveremos. En este caso, repetimos, los rabinos autorizan cierta comercialización de ganado, estableciendo alarmas y advertencias. No está demás aclarar que no existe sospecha alguna de bestialismo por parte de los judíos al momento comerciar entre ellos con animales.

La desconfianza se desplaza, también, hacia la homosexualidad. Así, se clarifica que no debe dejarse ganado masculino en espacios paganos custodiados por hombres ni femenino en lugares donde hay cuidadoras:

---

[18] Sobre la venta de animales a gentiles, véase a Blidstein, G., "The Sale of Animals to Gentiles in Talmudic Law", *The Jewish Quarterly Review,* Vol. 61, n. 3 (1971), 188-198.
[19] *M Avodá Zará* 2, 1

Incluso (ganado) masculino con hombres y femenino con mujeres. Lo mismo –esto no hace falta aclararlo– hombres con hembras y mujeres con machos.

זכרים אצל זכרים ונקבות אצל נקבות ואין צ"ל נקבות אצל זכרים וזכרים אצל נקבות [20]

Pero existen, incluso, menciones más explícitas:

Porque los adoradores de estrellas pasan mucho tiempo dando vueltas con las mujeres de su vecinos y, si por casualidad, el gentil no encontrara a la mujer pero hallara ganado, el tendrá relaciones sexuales con el ganado. Vos deberías decir que incluso cuando encontrara a su mujer, él utilizará el ganado porque un maestro dijo "ellos prefieren el ganado de Israel a sus propias mujeres".

שהעובדי כוכבים[21] מצויין אצל נשי חבריהן ופעמים שאינו מוצאה ומוצא את הבהמה ורובעה ואיבעית אימא אפילו מוצאה נמי רובעה דאמר מר חביבה עליהן בהמתן של ישראל יותר מנשותיהן [22]

Aquí la acusación de bestialismo es explícita y se la presenta como un aspecto limitante de la interacción. Los gentiles, a diferencia de los

[20] *M Avodá Zará* 2, 1
[21] Nuevamente en los manuscritos citados en la nota n. 10, la palabra que aparece es *goyim*.
[22] *B Avodá Zará* 22b.

judíos, tienen –en la lógica talmúdica– una tendencia irrefrenable al sexo, incluyendo al bestialismo como una opción habitual. Los redactores del *Talmud* no dudaron en incluir historias presentadas como reales. Ante la pregunta sobre bestialismo llevado a cabo con aves, un pasaje es contundente:

> *Dijo Rab Judá que dijo Samuel en nombre de R. Hanina: "Yo mismo vi a un adorador de estrellas comprar un ganso en el mercado, tener relaciones sexuales con él, estrangularlo, cocinarlo y comerlo". Y Rab Jeremías de Difti dijo: "Yo mismo vi a un árabe comprar una parte de una bestia en el mercado, agujerearla para tener relaciones sexuales, tener relaciones sexuales, y comerla".*

> דאמר רב יהודה אמר שמואל משום רבי חנינא אני ראיתי עובד כוכבים[23] לקח אווז מן השוק רבעה חנקה צלאה ואכלה וא"ר ירמיה מדיפתי אני ראיתי ערבי אחד שלקח ירך מן השוק וחקק בה כדי רביעה רבעה צלאה ואכלה[24]

Hasta aquí llegaremos con los ejemplos. Entendemos que ha quedado en claro que el *Talmud* realiza dos operaciones: establece pautas de comportamiento general –destinadas a los judíos– prohibiendo el bestialismo mientras que, por otra parte, adjudica esta conducta a los gentiles. En las siguientes páginas intentaremos entender por qué razón se realizó esta operatoria y como se relaciona con la imagen de los cristianos en la literatura rabínica.

---

[23] En los manuscritos citados en la nota n. 10, la palabra es *goim*.
[24] *B Avodá Zará* 22b

El otro como inmoral

No diremos nada nuevo aquí al sostener que la acusación de inmoralidad es común en la Antigüedad. No solo judíos y cristianos acusaron a otros grupos religiosos de llevar a cabo prácticas inmorales; los politeístas también culparon a los cristianos de lo mismo. Incluso en la política romana, la falta de control del propio cuerpo fue señalada como síntoma de debilidad o desviación. En tal sentido, el *Talmud* utiliza una táctica de deslegitimación común en el período.

No obstante, al tratarse de un código legal, el *Talmud* también indaga el bestialismo hacia dentro del judaísmo. En este sentido, hay una diferencia de grado, pero no se considera inverosímil que un judío tuviera sexo con un animal. Es decir, todo humano es pasible del acto inmoral, pero los *otros* –los gentiles en este caso– son más propensos a realizarlo. Tal como vimos en el pasaje de la serpiente, la lujuria de los judíos habría sido morigerada –si seguimos la interpretación talmúdica– en el monte Sinaí. Los gentiles, no obstante, también pueden controlar su propensión: de hecho, en el tratamiento de las leyes noájidas en el *Talmud*, se establece la prohibición del bestialismo para ser considerado un justo, aún en el marco del paganismo[25].

Seguimos, no obstante, en una lógica habitual en la Antigüedad: el cristianismo también contemplaba que los cristianos tuvieran actitudes libidinosas, a la vez que consideraba que los judíos tendían a la

[25] *B Sanedrín* 60a
מכשפה לא תחיה וכתיב כל שוכב עם בהמה מות יומת כל שישנו בכלל כל שוכב עם בהמה ישנו בכלל מכשפה לא תחיה
"No dejarás con vida a la bruja" (*Ex.* 22, 17) y "quien yace con ganado morirá" (*Ex.* 22, 18). A todos los que incluye la norma "quien yace con ganado", son incluidos en la norma "no dejarás con vida a la bruja". La referencia talmúdica apunta a demostrar que tanto la prohibición de la brujería como del bestialismo están incluidas en las leyes noájidas. Recordemos que estas normas son siete en el Antiguo Testamento, pero el *Bavlí* estableció diversas ramificaciones. En torno a las leyes noájidas, véase a Novak, D., Lagrone, M., *The image of the non-Jew in Judaism: the idea of Noahide Law*, Oxford – Portland, Littman Library of Jewish Civilization, 2001.

carnalidad[26]. El *otro*, en tal sentido, es peor que *nosotros*; pero *nosotros* podemos actuar –si actuamos mal– como los *otros*.

La acusación en torno a la sexualidad probablemente fue, para los rabinos, un camino problemático porque a la luz de las prácticas cristianas, el judaísmo era más permisivo en lo sexual que la religión adversaria. En relación al mundo grecolatino, en cambio, podía erigirse –aunque esto puede ser discutido– como un conjunto de creencias más restrictivo en el campo sexual. A la luz del zoroastrismo, la situación era equilibrada: el incesto podría haber sido criticado, pero las nociones de pureza en el sexo eran aún más exigentes que en el mundo rabínico[27]. No obstante, es válido recordar que para construir un otro estereotipado no es necesario reflejarse en la realidad.

Ahora, bien, ¿por qué los rabinos necesitaban deslegitimar a los otros grupos religiosos? Para responder este interrogante, debemos comprender el contexto en el que fue producido el *Talmud*. Tal como anticipamos, esta cuestión es muy problemática pero podemos, en este breve espacio, reconstruir mínimamente los dos universos de los cuales hemos extraído citas. El primero es el de la *Mishná*, texto que nos remite a Palestina a principios del siglo III. Para tal período el paganismo era vital en la región. En efecto, Seth Schwartz llegó a afirmar que después de la caída del Segundo Templo el judaísmo sufrió un retroceso severo que lo dejó al límite de la desaparición[28]. Las ciudades donde la *Mishná* fue constituida –*Tiberiades, Seforis,* para dar dos ejemplos– tenían un ritmo que seguía los lineamientos típicos de una ciudad romana del

[26] Reenviamos nuevamente a Drake, S., *Slandering the Jew, op. cit.*
[27] Reenviamos, para el zoroastrismo, a la nota n. 16.
[28] Schwartz, S., *Imperialism and Jewish Society. 200 B.C.E. to 640 C.E.,* Princeton, Princeton University Press, 2001.

período[29]. En este sentido, Hayim Lapin vio al grupo rabínico como una expresión provincial del desarrollo de una subelite cuyo avance fue gradual[30]. En efecto, en los últimos tiempos se ha insistido en que la velocidad con la que el grupo rabínico se impuso fue más lenta de lo que se había estimado, siendo el siglo IV un punto relativamente seguro para hablar de preponderancia y el VI, para referir a hegemonía.

Cuando se compiló la *Mishná,* entonces, los rabinos –desde una posición de debilidad– debían lograr que su naciente comunidad sobreviviera en un contexto politeísta. No podían eliminar la interacción –los judíos vivían en ciudades con termas, templos, monedas y arte pagano– pero podían regularla[31]. Estigmatizar al gentil, entonces, permitía justificar la regulación. Si los *otros* practican el bestialismo, se debe estar atento con el ganado que se les compra o se les vende. Si los *otros* tienen sexo con animales, es mejor mantener cierta distancia.

El segundo contexto es el del cierre del *Bavlí,* entre los siglos VI y VII en Babilonia. Nuevamente, los judíos se encontraban en un espacio donde no ejercían el dominio político. No obstante, el grupo rabínico,

[29] Para la vida politeísta en Palestina, véase a Urbach, E., "The Rabbinical Laws of Idolatry in the Second and Third Centuries in the Light of Archaeological and Historical Facts", en *Israel Exploration Journal,* Vol. 9, n. 4 (1959), 229-245; Lapin, H., *Religious and Ethnic Communities in Later Roman Palestine*, Potomac, University Press of Maryland, 1998; Schwartz, S., "Gamaliel in Aphrodite's Bath. Palestinian Judaism and Urban Culture in the Third and Fourth Centuries", en Schäfer, P. (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, Vol.1, Mohr Siebeck, Tübingen, 1998, pp. 203-218; Jacobs, M., "Pagane Tempel in Palästina - rabbinische Aussagen im Verleich mit archäologischen Funden", en Schäfer, P., Hezser, C., (eds.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, Vol. II, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, pp. 139-160; Belayche, N., *Iudaea-Palaestina. The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001; Friedheim, E., *Rabbinisme et paganisme en Palestine romaine. Étude historique des* Realia *talmudiques* (Ier-IVème siècles), Leiden – Boston, Brill, 2006; Yadin, A., "Rabban Gamliel, Aphrodite's Bath, and the Question of Pagan Monotheism", en *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 96, n. 2 (2006), 149-179.

[30] Lapin, H., *Rabbis as Romans. The Rabbinic Movement in PAlestine, 100-400 CE,* Oxford, Oxford University Press, 2012.

[31] Más allá de la comparación con Tertuliano –cuestionable desde nuestro punto de vista– es válido el análisis de Binder sobre la lógica de *m Avodá Zará*, como tratado regulador de la vida judía en entorno politeístas, habilitando la interacción controlada. Binder, S., *Tertullian, On Idolatry, and Mishnah Avodah Zarah. Questioning the Parting of the Ways between Christians and Jews,* Leiden – Boston, Brill, 2012.

para tal período, ya se encontraba consolidado y había logrado la hegemonía sobre el resto de los judíos. Pero, de todos modos, insistimos, era una minoría en contexto zoroastriano. Aunque más fuerte que el cristianismo, los rabinos debían cuidar las fronteras identitarias. En tal sentido, y siguiendo el camino de la *Mishná* –hayan escrito sus propias historias o aceptado tradiciones previas– reforzaron la sospecha sobre el *otro*. El gentil, entonces, era riesgoso e inmoral.

¿Hay referencias talmúdicas a bestialismo por parte de los cristianos? No. De hecho, no hay, como anticipamos, demasiadas menciones directas –tampoco indirectas– al cristianismo. Si bien en los últimos años, autores como Israel Yuval o Daniel Boyarin enfatizaron la dependencia rabínica del desarrollo del cristianismo para su propia constitución identitaria, no hay pruebas contundentes[32]. Nosotros creemos que si bien los rabinos –sobre todo en la conformación de la *Guemará*– estuvieron atentos al cristianismo, este no representó una obsesión. Es por ello que, en el texto, los guiños directos son escasísimos.

Pero incluso dentro del limitado stock de referencias, en al menos tres los rabinos pusieron en tela de juicio la moral cristiana. No es este el lugar para realizar el análisis de los pasajes, pero basta con decir que en *b Sanedrín* 107b y *b Sotá* 47a, Jesús es mostrado como un sujeto libidinoso[33]; en *b Sanedrín* 103a y *b berajót* 17b se lo asocia a una conducta sexual inapropiada[34] y en *b shabat* 104 y *b Sanedrín* 67a María

[32] Boyarin, D., *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism,* Stanford, Stanford University Press, 1999; Yuval, I., *Two Nations in Your Womb. Perception of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages,* Berkeley, University of California Press, 2006

[33] En la narración –idéntica en ambos tratados– Jesús es rechazado por su maestro por malinterpretar una referencia de este a una posada y centrar sus ojos en la posadera.

[34] Literalmente, los pasajes –iguales en los dos tratados– sostienen que Jesús quemaba la comida públicamente. Tal como declararon diversidad de autores, el alimento tiene connotaciones sexuales en diversas partes del *Bavlí*. A ello se suma, como han señalado algunos especialistas, que el contexto de la referencia habilita una lectura sexual.

es acusada de haber traicionado a su marido, acto que llevaría al nacimiento de un niño bastardo[35], Jesús. Nuevamente, los rabinos constituyen un adversario religioso amoral, en este caso atacando la conducta sexual de los referentes del sistema religioso alternativo[36].

En este contexto de ataques desde múltiples direcciones, los judíos –como ya anticipamos– también fueron víctima de acusaciones similares. Desde el mundo politeísta, Tácito, para dar un ejemplo, afirmó que eran especialmente dados a la lujuria[37]. Con mucha más vehemencia, autores cristianos, entre los que resalta Crisóstomo[38], enfatizaron la carnalidad judía, tanto en el plano exegético como en el real. No es este el espacio para discutir, como ya adelantamos, si estas críticas tenían un sustrato real –en el sentido de reflejar una posición judía más abierta ante el sexo–o si simplemente fueron acusaciones genéricas basadas en prejuicios. Sea como fuere, los judíos fueron acusados por cristianos y paganos –entre otros cargos– de poseer una sexualidad desenfrenada. No hemos hallado, sin embargo, acusaciones explícitas de bestialismo.

La cuestión que resta dirimir es si los judíos acusaban a paganos y a cristianos de bestialismo en el primer caso y amoralidad en el segundo, como respuesta a las acusaciones de estos en torno a la supuesta libidinosidad judía o si simplemente enarbolaban un tópico del período. La respuesta es esquiva dado que, como advertimos, la literatura

[35] En los textos –iguales en ambos tratados– María es explícitamente acusada de haber traicionado a José. El Talmud debate, de hecho, sobre quién había sido el marido y quién el amante.
[36] Actuales resúmenes de estas referencias en Schäfer, P., *Jesus in the Talmud,* Princeton – Oxford, Princeton University Press, 2007 y Murcia, T., *Jesus dans le Talmud et la littérature rabbinique ancienne,* Turnhout, Brepols, 2014. Aproximaciones propias a la temática en "La construcción de la no santidad. Jesús en *b Sanedrín* 103a y *b Berajot* 17b", en *Temas Medievales*, Vol. 21 (2014), 181-220 y "La confusión como estrategia retórica. María y Jesús en *b Shabat* 104b y *b Sanedrín* 67a", en *Antiquité Tardive,* Vol. 24 (2016) (en prensa).
[37] *Historiae* V, V: Ellos se sientan aparte en las comidas, duermen aparte y, aunque como nación son singularmente propensos a la lujuria [*proiectissima ad libidinem gens*], se abstienen de tener sexo con mujeres extranjeras. Pero entre ellos no hay nada ilícito. Traducción propia.
[38] Un buen resumen de ello en Drake, S., *Slandering the Jew, op. cit.,* pp. 78-98.

rabínica es muy opaca en relación a explicitar el contacto real. Tal es así que autores como Richard Kalmin han considerado que las comunidades judías mesopotámicas vivían en un estado de virtual aislamiento[39]. Esta posición, no obstante, resulta difícil de aceptar dado que, aunque escasas, el *Talmud* da señales de interacción[40]. Más aún, cuando se cerró el *Bavlí*, los grupos rabínicos llevaban varios siglos de contacto con cristianos y zoroastrianos, no solo en Babilonia sino también en Palestina, regiones en contacto permanente[41].

Hemos visto, también, algunos pasajes de la *Mishná*, escrita en un período y en espacios en los cuales la presencia del paganismo era plena. La interacción en tales coordenadas, tal como demuestran fuentes y autores, es fácil de corroborar. Ahora bien, ¿respondían los judíos a los ataques que se vertían sobre ellos mismos, invirtiendo los términos de las acusaciones? Nuestra respuesta, para el caso pagano, es negativa. Al menos en lo que respecta al bestialismo, la evidencia talmúdica parece adscribir a tópicos habituales del período, descansando, además, en material veterotestamentario. Ello no implica ausencia de contacto. De hecho, las acusaciones del bestialismo aparecen, entendemos, para construir un tabique que separara a judíos de no judíos.

En el caso del cristianismo donde el *Talmud* no refiere a bestialismo pero sí pone en tela de juicio la continencia sexual de María y Jesús, la respuesta puede ser diferente. En efecto, es posible pensar que los rabinos que constituyeron el *Bavlí* aspiraron a invertir las acusaciones

---

[39] Kalmin, R., *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine: Decoding the Literary Record,* Nueva York, Oxford University Press, 2006.

[40] Una fuerte crítica a Kalmin en Becker, A., "Beyond the Spatial and Temporal *Limes:* Questioning the "Parting of the Ways" Outside the Roman Empire", en Becker, A., Yoshiko Reed, A. (eds.), *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages,* Minneapolis, Fortress Press, 2007, pp. 373-392.

[41] En torno al contacto entre Palestina y Babilonia, véase a Hezser, C., *Jewish Travel in Antiquity,* Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, pp. 311-364

sobre la carnalidad judía erigidas en ámbitos cristianos a la vez que atacaban uno de los pilares de la teología cristiana, sobre todo en Oriente: la continencia sexual. Debemos aceptar, no obstante, que esta última afirmación es más difícil de aceptar. La acusación de incontinencia sexual también era una constante en la Antigüedad, como afirmamos, y los rabinos pueden haber apelado a ella entre otras herramientas de descrédito sin necesidad de estar respondiendo o dialogando con las fuentes cristianas. Insistimos, no obstante, en la verosimilitud de nuestra propuesta. No es este el espacio, no obstante, para expandir el debate que amerita tal afirmación.

Consideraciones finales

Hemos visto diversas referencias de *Sanedrín* y *Avodá Zará*, tanto de la *Mishná* como de la *Guemará* de Babilonia, en relación al sexo entre humanos y animales. Vimos que varios pasajes se apoyaban, a su vez, en prohibiciones del Antiguo Testamento.

Un primer grupo de textos analiza penas y debates en torno al bestialismo practicado por cualquier sujeto, implicando con ello a los receptores directos de la norma, esto es, a los judíos. En estos pasajes los rabinos presuponen que ciertos miembros de su grupo, hombres y mujeres, pueden incurrir en el bestialismo y establecen puniciones. El *Talmud* acepta la posibilidad, pero no sostiene, en ninguno de las citas aquí vistas, que los judíos tuvieran una tendencia marcada a tener sexo con animales.

Los politeístas, en cambio, son presentados como individuos libidinosos con inclinaciones hacia el bestialismo. Lo son, incluso, por oposición a los judíos dado que la recepción de la Ley en el Sinaí había limitado la lujuria del pueblo de Israel. Los cristianos –en realidad Jesús

y María– por su parte, son presentados como incontinentes sexuales, probablemente en una respuesta calculada a la pretendida continencia sexual cristiana. Los zoroastrianos están ausentes, al menos en términos sexuales, del debate. En efecto, algunas secciones del *Talmud* parecen tenerlos en alta consideración en torno al comportamiento sexual.

El bestialismo pagano y la amoralidad cristiana, más allá de si esta última revierte una crítica hecha a los judíos, fueron estrategias destinadas a separar sociedades permeables. Los rabinos, tanto los pertenecientes a un débil movimiento en el período *mishnaico*, como los más seguros de sí mismos en la Babilonia del siglo VI, intentaron –al igual que el resto de las ortodoxias– contener a su propia grey reforzando las fronteras identitarias. Hacer del otro un sujeto reprobable moralmente, es una herramienta orientada a que los fieles del grupo se distancien de alógenos. Tener sexo con animales, para la mayor parte de los grupos religiosos antiguos, era especialmente reprobable. Atribuirles a los gentiles tal práctica intentaba, entonces, separar a poblaciones que interactuaban día a día.

Bibliografía

Avery-Peck, A., "Tolerance of Idols and Idol Worshipers in Early Rabbinic Law", en Neusner, J., Chilton, B., *Religious Tolerance in World Religions*, West Conshohocken, Templeton Foundation, 2008, pp. 193-217.

Becker, A., "Beyond the Spatial and Temporal *Limes:* Questioning the "Parting of the Ways" Outside the Roman Empire", en Becker, A., Yoshiko Reed, A. (eds.), *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages,* Minneapolis, Fortress Press, 2007, pp. 373-392.

Belayche, N., *Iudaea-Palaestina. The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001

Biale, D. *Eros and the Jews: From Biblical Israel to Contemporary America*, Berkeley, University of California Press, 1997.

Binder, S., *Tertullian, On Idolatry, and Mishnah Avodah Zarah. Questioning the Parting of the Ways between Christians and Jews,* Leiden – Boston, Brill, 2012.

Blidstein, G., "The Sale of Animals to Gentiles in Talmudic Law", *The Jewish Quarterly Review,* Vol. 61, n. 3 (1971), 188-198.

Boyarin, D., *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture,* Berkeley, University of California Press, 1993.

Boyarin, D., *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism,* Stanford, Stanford University Press, 1999.

Brody, R., "Judaism in the Sasanian Empire: A Case Study in Religious Coexistence", en Shaked, S., (ed.), *Irano-Judaica. Studies Relating to*

Jewish Contacts with Persian Culture Throughout the Ages, Jerusalén, Ben-Zvi Institute, 1990, pp. 52-62.

Drake, S., *Slandering the Jew. Sexuality and Difference in Early Christian Texts,* Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2013.

Elman, Y. "Middle Persian Culture and Babylonian Sages: Accommodation and Resistance in the Shaping of Rabbinic Legal Tradition", en Fonrobert, C., Jaffee, M. (eds.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature,* Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 165-197

Elman, Y., "'He in his Cloak and She in Her Cloak' Conflicing Images of Sexuality in Sasanian Mesopotamia", en Ulmer, R. (ed.), *Discussing Cultural influences. Text, Context, and Non-Text in Rabbinic Judaism,* Maryland, University Press of America, 2007, pp. 129-163.

Friedheim, E., *Rabbinisme et paganisme en Palestine romaine. Étude historique des* Realia *talmudiques* (Ier-IVème siècles), Leiden – Boston, Brill, 2006

Gager, J., "The Dialogue of Paganism with Judaism", en *Hebrew Union College Annual,* Vol. 44 (1973), 89-118.

Goldenberg, R., *The Nations That Know Thee Not. Ancient Jewish Attitudes Toward Other Religion*, Nueva York, New York University Press, 1998.

Halbertal, M., "Coexisting with the Enemy: Jews and Pagans in the Mishnah", en Stanton, G. – Stroumsa, G. (eds.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity,* Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 159-172.

Halivni, David, *The Formation of the Babylonian Talmud*, Nueva York, Oxford University Press, 2013.

Hayes, Christine, "The Other in Rabbinic Literature", en Fonrobert, C., Jaffee, M. (eds.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature,* Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 243-269.

Hayman, P., "From Tiberias to Mahoza: Redactorial and Editorial Processes in Amoraic Babylonia", en *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 93, nn. 1-2 (2002), 117-148.

Hezser, C., *Jewish Travel in Antiquity,* Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, pp. 311-364.

Jacobs, M., "Pagane Tempel in Palästina - rabbinische Aussagen im Verleich mit archäologischen Funden", en Schäfer, P., Hezser, C., (eds.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, Vol. II, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, pp. 139-160.

Kalmin, R. *Sages, Stories, Authors, and Editors in Rabbinic Babylonia*, Atlanta, Scholars Press, 1994.

Kalmin, R., *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine: Decoding the Literary Record,* Nueva York, Oxford University Press, 2006.

Koltun-Fromm, N. *Hermeneutics of Holiness. Ancient Jewish and Christian Notions of Sexuality and Religious Community*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

Kraemer, D., *Reading the Rabbis. The Talmud as Literature*, Nueva York – Oxford, Oxford University Press, 1996.

Laham Cohen, R., "La construcción de la no santidad. Jesús en *b Sanedrín* 103a y *b Berajot* 17b", en *Temas Medievales*, Vol. 21 (2014), 181-220.

Laham Cohen, R., "La confusión como estrategia retórica. María y Jesús en *b Shabat* 104b y *b Sanedrín* 67a", en *Antiquité Tardive,* Vol. 24 (2016) (en prensa).

Lapin, H., *Religious and Ethnic Communities in Later Roman Palestine*, Potomac, University Press of Maryland, 1998.

Lapin, H., *Rabbis as Romans. The Rabbinic Movement in Palestine, 100-400 CE,* Oxford, Oxford University Press, 2012.

Murcia, T., *Jésus dans le Talmud et la littérature rabbinique ancienne,* Turnhout, Brepols, 2014.

Novak, D., Lagrone, M., *The image of the non-Jew in Judaism: the idea of Noahide Law*, Oxford – Portland, Littman Library of Jewish Civilization, 2001.

Porton, G., *Goyim: Gentiles and Israelites in Mishnah-Tosefta*, Atlanta, Scholars Press, 1988

Satlow, M., *Tasting the Dish. Rabbinic Rhetorics on Sexuality,* Atlanta, Scholars Press, 1995.

Schäfer, P., *Jesus in the Talmud,* Princeton – Oxford, Princeton University Press, 2007.

Schwartz, S., "Gamaliel in Aphrodite's Bath. Palestinian Judaism and Urban Culture in the Third and Fourth Centuries", en Schäfer, P. (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, Vol.1, Mohr Siebeck, Tübingen, 1998, pp. 203-218.

Schwartz, S., *Imperialism and Jewish Society. 200 B.C.E. to 640 C.E.,* Princeton, Princeton University Press, 2001.

Secunda, S. "The Construction, Composition and Idealization of the Female Body in Rabbinic Literature and Parallel Iranian Texts: Three Excursuses", en *Nashim*, Vol. 23 (2012), 60-86.

Secunda, S., “Talmudic Text and Iranian Context: On the Development of Two Talmudic Narratives”, en *AJS Review,* Vol. 33, n. 1 (2009), pp. 45-69.

Urbach, E., “The Rabbinical Laws of Idolatry in the Second and Third Centuries in the Light of Archaeological and Historical Facts”, en *Israel Exploration Journal,* Vol. 9, n. 4 (1959), 229-245.

Yadin, A., “Rabban Gamliel, Aphrodite's Bath, and the Question of Pagan Monotheism”, en *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 96, n. 2 (2006), 149-179.

Yuval, I., *Two Nations in Your Womb. Perception of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages,* Berkeley, University of California Press, 2006.

«Bibliotheca Augustiniana» ISSN 2469-0341. Vol. VIII, Tomo I, 2017

El recurso a los animales en la obra de Cromacio de Aquileya

Esteban Noce[1]
UBA - CONICET
esteban.noce@gmail.com

Resumen

La literatura patrística recurrió muy frecuentemente a la construcción de analogías entre ciertos animales y determinados individuos, grupos religiosos, tipos humanos o entidades. El fenómeno, sin embargo, ha permanecido prácticamente al margen de los intereses de los investigadores al menos por cuanto concierne a la obra de los obispos del norte de la Península Itálica de finales del siglo IV y comienzos del V. El presente trabajo se propone presentar algunas reflexiones sobre la cuestión derivadas del análisis de los *Sermones* y del *Tractatus in Mathaeum* de Cromacio de Aquileya (...392-406...). Tras una primera aproximación cuantitativa, nos detendremos en la consideración de los objetivos perseguidos por el uso de tales analogías y en la observación de algunos de sus mecanismos de construcción y de legitimación.

Palabras clave

Cromacio de Aquileya, Literatura patrística, Animales, Analogías

Abstract

The Patristic Literature very frequently resorted to the construction of analogies between certain animals and particular individuals, religious groups, types of humans and entities. However, this phenomenon has remained almost in the margins of researchers' interests, at least as regards the work of bishops in the North of the Italian Peninsula at the end of 4th Century and beginning of the 5th Century. This work proposes to present some reflections about this matter which are derived from the analysis of the *Sermones* and of *Tractatus in Mathaeum* of Chromatius of

[11] Profesor, Licenciado y Doctor en Historia (Universidad de Buenos Aires). Jefe de Trabajos Prácticos - Historia Antigua II (Clásica), Universidad de Buenos Aires. Investigador Asistente - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Aquileia (...392-406...). After a quantitative approach, the objectives pursued in the use of such analogies and the observations of some of the construction and legitimization mechanisms will be considered.

Key words

Chromatius of Aquileia, Patristic literature, Animals, Analogies

La asimilación de un animal o conjunto de animales a un sujeto —fuese este un individuo, un grupo humano, un colectivo socio-religioso o, incluso, una entidad— a partir de la asignación por parte del autor de atributos comunes a ambos constituyó un recurso habitual en los escritos patrísticos. El presente trabajo tiene como objetivo realizar algunas consideraciones respecto del empleo de analogías con base zoológica en la literatura cristiana tardoantigua a partir de un estudio de caso centrado en los *Sermones* y en el *Tractatus in Mathaeum* de Cromacio de Aquileya, obispo de la metrópolis altoadriática entre finales del siglo IV y comienzos del V[2].

Tras algunas observaciones de tipo cuantitativo, nos detendremos en la consideración de los objetivos perseguidos por las analogías a las que recurría Cromacio, así como en el examen de algunos de sus mecanismos de elaboración y transmisión.

Aproximación cuantitativa

El recurso a los animales en la obra de los autores patrísticos tardoantiguos de la Italia septentrional es un tema que no ha suscitado la atención de los investigadores. En efecto, no existe en la actualidad ningún estudio dedicado a la cuestión. En el seno de la bibliografía

[2] Resulta indudable que Cromacio era ya obispo de Aquileya en el año 392, puesto que entonces Jerónimo aludía a él como *episcoporum doctissimus* en el prólogo de su *Commentariorum in Abacuc prophetam libri duo*. También es claro que aún vivía en el año 406, cuando Juan Crisóstomo le dirigió una epístola (nº 155) agradeciendo su intervención en el conflicto que enfrentaba al obispo de Constantinopla con la corte oriental. Respecto del fin de su episcopado, Pier Franco Beatrice ha poco tiempo atrás cuestionado con sólidos argumentos la tradición que situaba la muerte de Cromacio entre los años 407 y 408. Propuso, en cambio, que su vida se habría extendido al menos hasta el año 415, cuando habría tomado parte en el concilio de Dióspolis, sin que resulte posible determinar si continuaba o no por entonces ocupando la cátedra episcopal de Aquileya (Beatrice, P. F., "Chromatius and Jovinus at the Synod of Diospolis: A Prosopographical Enquiry", en *Journal of Early Christian Studies*, Vol. 22, 3 (2014), principalmente pp. 449-460).

relativa a los obispos norditálicos de finales del siglo IV y comienzos del V, apenas es posible encontrar un cuadro de doble entrada en el que se listan los animales evocados por Zenón de Verona, Gaudencio de Brescia, Máximo de Turín y Cromacio de Aquileya en sus respectivos *corpora* y las asociaciones con ellos establecidas[3]. Sin embargo, su carácter meramente expositivo y el hecho de que —al menos por lo que a Cromacio refiere— la información en él contenida no puede decirse exhaustiva, atentan contra la utilidad del recurso.

Su autor, Luigi Padovese, afirmaba que "Tra i quattro vescovi che consideriamo è sanz'altro Cromazio il più proclive nel ricorso al bestiario"[4]. De acuerdo a sus estimaciones, en efecto, los *Sermones* y el *Tractatus in Mathaeum* de Cromacio habrían hecho alusión a 32 animales, en tanto que las homilías de Zenón de Verona hrabrían referido solo a 5, aquellas de Gaudencio de Brescia a 9 y las de Máximo de Turín a 12[5]. No obstante, estas consideraciones ameritan una revisión.

La lectura prudente, aunque más no sea de los sermones y tratados cromacianos evocados por Padovese revela que no son 32 sino 45 los animales o conjuntos de animales a partir de los cuales el obispo de Aquileya estableció analogías. El siguiente cuadro presenta el listado pertinente, la localización de cada uno de ellos al interior de la obra cromaciana y las similitudes establecidas[6]:

---

[3] Padovese, L., *L'originalità cristiana. Il pensiero etico-sociale di alcuni vescovi norditaliani del IV secolo*, Roma, Laurentianum, 1983, pp. 235-239.
[4] *Ibid.*, p. 235.
[5] *Ibid*, pp. 235-239.
[6] Por cuestiones de espacio resulta imposible ofrecer aquí el texto latino a partir del cual en cada ocasión traducimos. Nos basamos, en todos los casos, en la edición de Étaix, R., Lemarié, J., *Chromatii Aquileiensis opera*, Turnhout, Brepols, 1974; Lemarié, J., Étaix, R., *Spicilegium ad Chromatii Aquileiensis opera*, Turnhout, Brepols, 1977. En adelante, aludiremos a los *Sermones* como "S." y al *Tractatus in Mathaeum* como "Tr.".

Animal	Ubicación	Entidad representada y paralelismo desplegado (si lo hubiera)
Accipitre[7]	- Tr. LIII, 195-199	- "Están representados los hombres rapaces y profanos, que hacen rapiña de las cosas ajenas que no les son debidas y que, acechando la muerte de los miserables, viven de sus riquezas"
Águila	- Tr. Prol. 143-164 - Tr. LIII, 195-199	- Evangelio de Marcos - Marcos: porque "fue el único en referir que el Señor y Salvador nuestro, derrotada la muerte, voló de nuevo al cielo, esto es, retornó al Padre" - Espíritu santo - Jesús: "porque cumplido el misterio de la pasión, voló como águila a las alturas arrastrando consigo la presa de la carne humana, que arrancó de nuestras bocas". - "Están representados los hombres rapaces y profanos, que hacen rapiña de las cosas ajenas que no les son debidas y que, acechando la muerte de los miserables, viven de sus riquezas"
Araña	- Tr. XXXV, 100-103	- Herejes: "Al modo de las arañas, extienden como una red su doctrina fraudulenta para engañar con una trampa traidora a los hombres vacilantes y de espíritu mudable"
Asno	- Tr. LV, 92-94	- Gentil: "que vive en el trabajo del mundo sin el conocimiento de Dios y la luz de la fe, como un animal ciego"
Ave	- Tr. XXXII, 63-75	- "Los hombres santos y fieles que, nacidos de forma semejante para Dios a través del agua del bautismo, cada día se alimentan de la comida celeste sin preocupación por el mundo y, sin estar cargados por peso alguno de pecado, vuelan por la naturaleza espiritual e inmortal de los reinos terrestres a los celestes, al modo de las aves"
Ave doméstica	- Tr. XLI, 58-62	- "Los herejes acechan a las aves domésticas de Cristo, en las que están las alas de las virtudes y las plumas de las buenas obras, para robárselas a la Iglesia del Señor con alguna doctrina engañosa y arrastrarlas a las madrigueras de su perfidia con el fin de devorarlas"

[7] Aunque resulta difícil aseverar a qué animal designa específicamente el término latino, por lo general se identifica al *accipitre* con el gavilán.

Avestruz	- Tr. LIII, 202-203	- "Se refieren a los hombres soberbios y engreídos, que llevan la cerviz alzada"
Búho	- Tr. LIII, 207-209	- "Muestra a los que ocupan las casas ajenas con una invasión nocturna y con voz fiera amenazan de muerte a los miserables"
Buitre	- Tr. LIII, 195-199	- "Están representados los hombres rapaces y profanos, que hacen rapiña de las cosas ajenas que no les son debidas y que, acechando la muerte de los miserables, viven de sus riquezas"
Carnero	- S. XXIII, 56-57	- "Son los santos patriarcas y los profetas que, en razón de su inocencia, son llamados ovejas y carneros"
Cerdo	- Tr. XXXIII, 53-65 - Tr. XLIII, 89-92 - Tr. XLIII, 113-115	- "Hombres manchados con las muchas suciedades de los pecados [...] hombres inmundos y enlodados, que no llevan a cabo ninguna obra de misericordia ni esfuerzo religioso y no tienen ninguna esperanza de la salvación futura, sino que, pensando solo en la gula y el vientre, se revuelcan en las suciedades de sus pecados como los cerdos en el cieno" - "Hombres infieles e impuros que, paciendo junto al mar, esto es, viviendo según los pecados del mundo, se presentan como una digna morada para los demonios" - Herejes: "a quienes se sabe que pasaron [los demonios] una vez expulsados de los pueblos creyentes"
Cisne	- Tr. LIII, 202-203	- "Los hombres soberbios y engreídos, que llevan la cerviz alzada"
Comadreja	- Tr. LIII, 211-214	- "Denuncia a los hombres sucios, que hacen salir de su boca palabras inmundas, porque la comadreja desprende un hedor inmundo por la boca"
Cordero	- S. XXIII, 52-53, 60-64 - S. XVII, 63-70.	- "Justamente Cristo Señor es imaginado como una oveja revestida de púrpura, porque no devino sino que nació rey" - Fieles: "la Iglesia de Dios, como si se tratase de ovejas espirituales, procrea para Cristo aquellos corderos, grey de fieles, nutriéndolos con la leche de la vida y con la bebida

		de la salvación [...] las ovejas que son la Iglesia, fecundadas por medio del baño, ya que por la gracia del bautismo paren hijos para Dios"
Cuervo	- S. II, 82-85 - Tr. LIII, 199-201 - S. XXV, 67-70	- Hombres inmundos - Hombres profanos - Herejes - "Se muestra a los hombres pecadores e impuros que, llevando una conciencia oscura y tenebrosa, viven suciamente en el mundo" - "Los cuervos que llevaban a Elías el alimento eran figura de nuestra vocación [cristiana], porque nosotros nos hemos acercado a la fe saliendo de las naciones inmundas, llevando a Cristo señor el alimento de nuestra dedicación y de nuestra fe"
Falco[8]	- Tr. LIII, 205-207	- "Que persigue sobre todo a las palomas, se representa a aquellos que acostumbran a hacer presa en los inocentes"
Gorrión	- S. IX, 20-22 - Tr. LIII, 203-205	- "El pecador y el apóstata que pasa de la fe a los ídolos" - "Muestra a los hombres erráticos, que vagan y vuelan alrededor de cosas diversas con un espíritu inestable"
Gusano	- Tr. II, 133-138	- Jesús: "Porque así como el gusano nace espontáneamente de la tierra y sin necesidad de semilla, así el Señor, sin semilla de varón, salió del útero virginal"
Lagartija	- Tr. LIII, 214-215	- "Condena al hombre que lleva una vida llena de manchas y tiene un deseo mudable"
Langosta	- Tr. IX, 51-67	- Las naciones: "Aquellos que, antes de entrar en conocimiento de Dios, son llevados por su entendimiento inquieto e inestable por otros lugares y se obstinan contra la fe. Pero estos, una vez capturados por la gracia de Dios, se alimentan con la predicación de Juan, con la fe de los apóstoles y con su propia aceptación de la fe como con un alimento celestial"
León	- Tr. Prol. 88-95; 130-131	- Evangelio de Juan: porque "al comienzo de su discurso manifestó su nacimiento intemporal y divino [...] el predicador de tal excelsa divinidad rugió como un león para espantar las herejías"

[8] Aunque resulta difícil aseverar a qué animal designa específicamente el término latino, por lo general se identifica al *falco* con el halcón.

	- Tr. Prol. 160-162	- Jesús: "por el poder de su fuerza con la cual venció triunfal a la muerte, no dando entrada en sí a ningún ataque de terror externo"
Lobo	- Tr. XXXV, 72-77 - Tr. XXXV, 80-81 - Tr. XXXV, 84-85	- Fotino, Arrio, Sabelio y todos los herejes: "llevan consigo una ciencia feroz para hacer daño a las ovejas de Cristo [...] con su doctrina malvada despedazan con su boca feroz al cuerpo inocente de la Iglesia" - Judíos y gentiles mientras persiguen a la Iglesia - Pablo: "Cuando era judío y perseguía a la Iglesia, era tenido por lobo. Pues de él se dice en efecto: 'Benjamín es un lobo rapaz'"
Milano	- Tr. LIII, 195-199	- "Están representados los hombres rapaces y profanos, que hacen rapiña de las cosas ajenas que no les son debidas y que, acechando la muerte de los miserables, viven de sus riquezas"
Mochuelo	- Tr. LIII, 209-211	- "Aquellos que, rehuyendo la luz de la verdad, habitan en las tinieblas de sus pecados"
Mosca	- Tr. XXXV, 99-103	- "Hombres vacilantes y de espíritu mudable"
Murciélago	- Tr. LIII, 209-211	- "Indica a aquellos que, rehuyendo la luz de la verdad, habitan en las tinieblas de sus pecados"
Oveja	- S. XXIII, 52-53 - S. XXIII, 56-57 - S. XXIII, 60-61 - S. XVII, 63-70	- Jesús - "Son los santos patriarcas y los profetas que, en razón de su inocencia, son llamados ovejas y carneros" - María: "quien por nosotros, sobrepasando la naturaleza humana, generó aquel cordero purpúreo que es Cristo rey" - Fieles: "La Iglesia de Dios, como si se tratase de ovejas espirituales, procrea para Cristo aquellos corderos, grey de fieles, nutriéndolos con la leche de la vida y con la bebida de la salvación [...] las ovejas que son la Iglesia, fecundadas por medio del baño, ya que por la gracia del bautismo paren hijos para Dios" - Pablo: "después que creyó en Cristo, de lobo se convirtió en oveja. En efecto, depuso la ferocidad del perseguidor y asumió la inocencia de la oveja"

	- Tr. XXXV, 85-87 - Tr. XXXV, 82-92	- Los judíos y los gentiles: "Después de creer en Cristo, de lobos se hicieron ovejas, no por cambiar el vestido de su cuerpo, sino la disposición interior [...] Por eso es mejor la situación de los judíos y de los gentiles que la de los herejes, ya que aquellos, si creen en Cristo, de lobos se convierten en ovejas"
Pájaros	- S. III, 126-127 - S. XXX, 42-44 - Tr. XLI, 70-72	- Los hombres antes de ser acogidos por la Iglesia, "porque con espíritu inconstante vagábamos por diversos lugares" - Los cristianos que, en la Iglesia, "reposan sobre la enseñanza de los apóstoles como los pájaros sobre las ramas" - "Los espíritus inmundos [...] porque, por su naturaleza espiritual, en un momento vuelan como los pájaros hacia todas partes"
Paloma	- S. II, 85-89; 101-104 - S. XIV, 23-29	- Cristianos: "permanece en la Iglesia sin la amargura del pecado y serás llamado con derecho 'paloma del Señor': la paloma, en efecto, permanece por naturaleza sin hiel y sin amargura" - "Salomón, que se dirige a la Iglesia en estos términos: 'Tus ojos son como palomas bañadas en leche, posadas sobre aguas abundantes'. Los ojos de la Iglesia significan a los Apóstoles y a los mártires"
Pez	- Tr. XXXIII, 163-166	- Gracia del agua viva y del bautismo celeste
Perdiz	- S. VI, 55-73	- "La perdiz, el volátil de nuestra tierra, atrae con gritos seductores a las crías de otros pajarillos y se gloria de los pichones ajenos como si fuesen suyos [...] Pero cuando los pequeños pichones así seducidos reconocen la voz de sus verdaderos padres, abandonan a su falsa madre y siguen a la verdadera. Así también nosotros habíamos sido seducidos con voz insinuante por el diablo, nuestro falso padre; pero apenas reconocimos la voz de Dios, nuestro verdadero Padre, gracias a la predicación del Evangelio, entonces hemos abandonado al diablo, nuestro falso padre, para seguir a Dios, Padre verdadero y eterno"
Perro	- Tr. XXXIII, 44-53	- Enemigos de la verdad

		- Detractores del nombre de Cristo - Hombres blasfemos que "acostumbran ladrar con boca rabiosa contra Dios" - Herejes, "quienes con su impía discusión, que es como si fuese un ladrido de palabras, no dejan de perturbar a la grey del Señor"
Ratón	- Tr. LIII, 215-217	- "Condena a los que siguen en las cavernas del error, o roen los escritos de la fe"
Serpiente	- S. III, 125-126 - Tr. XXXIII, 168-170	- Los hombres antes de ser acogidos por la Iglesia, "porque nuestra lengua destilaba engaño y veneno" - Venenos de la maldad serpentina y la astucia diabólica
Ternero	- Tr. Prol. 131-143 - Tr. Prol. 158-160	- Evangelio de Lucas: porque "solo este evangelista hizo mención de aquel ternero cebado que a cambio de la salvación y el regreso del hijo perdido, es sacrificado para alegría del padre exultante" - Jesús: "porque se ofreció a sí mismo como víctima digna de Dios a cambio de nuestros pecados"
Víbora	- S. IX, 85-99	- Los judíos: "porque han matado a su madre, la sinagoga, a causa de su impiedad"
Zorra	- Tr. XLI, 25-62	- "Los falsos profetas que en aquel tiempo había en el pueblo de Israel, y que ahora son los herejes [...] que intentan destrozar la viña del Señor"
Animal que tiene la pezuña hendida y rumia	-Tr. LIII, 134-142	- "El hombre fiel que, provisto de los preceptos de los dos Testamentos, esto es, el Antiguo y el Nuevo, como de una pezuña hendida, no avanza por este camino del siglo con huellas sinuosas sino firmísimas; y también, teniendo siempre en la boca y en el corazón el alimento de la vida salvadora, es decir la meditación de la ley divina, lo observa fielmente"
Animales que no tienen la pezuña hendida y no rumian	- Tr. LIII, 167-171	- Los gentiles: "no creyendo en absoluto en Dios, ni aceptan los preceptos de los dos Testamentos ni confiesan al Padre y al Hijo. Tampoco rumian, porque no guardan en la boca y en el corazón la observancia de la ley divina"
Animales que no tienen la pezuña	- Tr. LIII, 160-167	- "Los judíos, que aunque tengan siempre en la boca los preceptos de la ley, sin embargo, porque no tienen hendida la pezuña, es decir porque no reciben los dos Testamentos

hendida y rumian		ni confiesan al Padre y al Hijo, también ellos son contados por el Señor entre los animales impuros; mientras que, al conservar solamente el Antiguo Testamento como una pezuña única, no caminan con pie firme, sino con paso resbaladizo”
Animales que tienen la pezuña hendida y no rumian	- Tr. LIII, 155-159	- “Los herejes que, aunque parezcan conservar los dos Testamentos o confesar al Padre y al Hijo, sin embargo no profesan con el sentir piadoso del corazón ni con la confesión salvadora de la boca esta misma fe que creen mantener”
Peces que tienen escamas y aletas	- Tr. LIII, 172-179	- “Todos los que creen fielmente en Cristo, que por un lado nacen para Dios, a la manera de los peces, en el agua del bautismo; y además llevan escamas en su boca, confesando los pecados antiguos; y tienen aletas, atravesando con el timón de la fe el oleaje de este mar, es decir de la tentación del siglo, con un curso veloz y rápido”
Peces que no tienen escamas ni aletas	- Tr. LIII, 181-187	- “Están designados los judíos, quienes, aunque se laven continuamente y, como los peces, no se alejen nunca del agua, no obstante, como no tienen ni escamas ni aletas, es decir como ni reconocen los pecados de su infidelidad ni se dejan guiar por el timón de la fe, no pueden aprovecharse de la gracia celeste y espiritual”
Cuadrúpedos	- S. III, 120-123	- Los hombres antes de ser acogidos por la Iglesia: “porque vivimos sobre este mundo como cuadrúpedos sin tener en cuenta nuestra salvación y con los ojos dirigidos no al cielo sino a la tierra”
Bestias	- S. III, 123-125	- Los hombres antes de ser acogidos por la Iglesia: “porque robábamos los bienes de los otros y nos ensañábamos en la sangre de los inocentes mordiendo como fieras con los dientes de la maldad y de la injusticia”

La consideración no ya de la mera cantidad de animales aludidos en la obra de uno u otro autor sino la relación existente entre tales cifras y la dimensión de cada uno de sus *corpora* refuta, por otra parte, la afirmación de Padovese según la cual habría sido Cromacio el obispo norditálico que más profusamente recurrió a este tipo de analogías. Según se desprende de los datos consignados por el investigador italiano, Zenón de Verona habría aludido a un total de 5 animales en 4

de tus *Tractatus*. Siendo que su obra consta de un total de 94 tratados, cabe afirmar que el obispo de Verona habría establecido analogías de base zoológica apenas en el 4,25% de ellos. Si se da crédito a la afirmación de Padovese de acuerdo a la cual Máximo habría hecho referencia a 12 animales en un total de 12 sermones y se tiene en cuenta que su *corpus* homilético consta de 111 piezas[9], debe señalarse que, en el caso del obispo de Turín, el porcentaje asciende al 10,81%. En relación a Gaudencio de Brescia, nos encontraríamos ante una *ratio* más elevada: 23,8%. En efecto, 5 entre los 21 escritos que integran su obra contendrían referencias a un total de 9 animales. Esta circunstancia haría del obispo de Brescia —no de Cromacio— el autor en cuya obra más prolíficamente se recurrió al bestiario, ya que, en el caso del aquileyense, se alude a 45 animales en 19 de las 106 piezas que componen su *corpus* (17,92%).

Señalemos, además, que en el *Tractatus* LIII de Cromacio se hace referencia a 21 animales o conjuntos de animales, 18 de los cuales no son evocados en ningún otro sermón ni tratado[10]. De tal modo, si el azar de la transmisión manuscrita no hubiese conducido esta pieza hasta nuestros días, solo sabríamos de 27 animales evocados por el autor.

[9] No tomamos en cuenta los sermones VII, VIII, XLV, LXXXVII, XC *extr*., CIX *extr*., considerados espurios por Almut Mutzenbecher en su edición de los *Sermones* de Máximo de Turín (CCSL 23). De igual modo, dejamos a un lado los sermones XLVI y XLVII, cuya autoría remite la editora a Jerónimo y a Basilio/Rufino respectivamente.
[10] Únicamente el águila (Tr. Prol., 143-154), el cuervo (S. II, 83-85; S. XXV, 67-69) y el gorrión (S. IX, 20-22) emergen en otros pasajes del *corpus* cromaciano.

Entidades figuradas

Al estudiar la imagen construida y transmitida por el autor respecto de los herejes[11], los judíos[12] y los gentiles[13], habíamos ya advertido que el obispo de Aquileya establecía analogías entre ellos y ciertos animales —el perro, el cerdo, el asno, entre otros— para denigrar a los partidarios de tales colectivos socio-religiosos.

Ciertamente, la asociación de determinados grupos sociales, perfiles humanos y personajes históricos o escriturarios con unos u otros animales o conjuntos de animales permitió a Cromacio exacerbar la condena que sobre ellos hacía recaer. Así, como se aprecia en el cuadro anteriormente desplegado, los herejes eran asociados a los animales con pezuña hendida y no rumiantes, a la araña, a la zorra, al perro, al cerdo y al lobo. Este último, además, era figura no solo de algunos heresiarcas particulares —Arrio, Fotino, Sabelio—, sino también de los judíos, de los gentiles y del apóstol Pablo en tiempos en que perseguía a los cristianos. Los judíos eran también advertidos en la víbora y en los rumiantes sin pezuña hendida, mientras que aquellos que no tienen la pezuña hendida ni rumian daban cuenta de los gentiles. La perdiz representaba al diablo, en tanto que la serpiente a "los venenos de la maldad serpentina y la astucia del diablo"[14]. El asno remitía a las *gentes*. Un amplio repertorio de conductas humanas a decir de Cromacio reprobables encontraban también su analogía zoológica. Incluimos aquí desde la muy general referencia a los hombres antes de ser acogidos por la Iglesia —figurados

[11] Noce, E., "Herejía e identidad cristiana en el corpus de Cromacio de Aquileia", en *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, Vol. 44 (2012), con referencias a animales en p. 175.
[12] Noce, E., "Judaísmo e identidad cristiana en el corpus de Cromacio de Aquileya", en *Sefarad. Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*, Vol. 72, 1 (2012), con referencias a animales en p. 38.
[13] Noce, E., "Paganismo e identidad cristiana en el corpus de Cromacio de Aquileya", en *Mélanges de l'École Française de Rome pour le Moyen Âge*, Vol. 126, 1 (2014).
[14] Tr. XXXIII, 169: *nequitiae ac diabolicae astutiae uenena*.

en los pájaros, la serpiente, los cuadrúpedos y las bestias— hasta actitudes y acciones muy concretas: el obispo veía, por ejemplo, al avestruz y al cisne en "los hombres soberbios y engreídos"[15], a la comadreja en "los hombres sucios que hacen salir de su boca palabras inmundas"[16] y al búho en "los que ocupan las casas ajenas con una invasión nocturna"[17]. Así pues, la analogía con base animal contribuía efectivamente a la denigración del oponente y del pecador.

Sin embargo, resulta claro que con asiduidad Cromacio también recurrió a los animales para dar cuenta de personajes, colectivos socio-religiosos y entidades positivamente valoradas. En primer lugar, debe decirse que el águila, el cordero, la oveja, el ternero, el león y el gusano eran, a decir del autor, figuras de Jesús. María y Pablo —este último únicamente tras el cese de su persecución a los cristianos— eran advertidos de igual modo en la oveja, en tanto que el águila representaba también a Marcos y al Espíritu santo. Los patriarcas y los profetas eran vislumbrados tras el cordero y la oveja, mientras que los apóstoles y los mártires encontraban analogía en la paloma, animal que identificaba además a los fieles cristianos junto con el ave, el ave doméstica, el cordero, la oveja, el pájaro, los peces con escamas y aletas y los rumiantes con pezuña hendida. El águila, el león y el ternero eran respectivamente figura de los Evangelios de Marcos, Juan y Lucas. La langosta constituía una representación positiva de los gentiles, en tanto que en la oveja se apreciaba a los propios gentiles y a los judíos una vez

[15] Tr. LIII, 202-203: *In struthione uero uel cygno, homines superbos et elatos, erectam ceruicem habentes, significat*.
[16] Tr. LIII, 212-214: *...spurcos homines arguit, qui de ore suo immunda uerba depromunt, quia mustela per os immundos fetus emittit*.
[17] Tr. LIII, 207-209: *In bubone uero eos demonstrat, qui nocturno incursu alienas domos occupant, ac ferali uoce mortem miseris comminantur*.

cesada la persecución. En el cuervo se percibía "la vocación cristiana"[18], mientras que el pez era imagen de "la gracia del agua viva y del bautismo celeste"[19].

Poca importancia adquiere aquí el hecho de que el recurso a los animales por parte de Cromacio para dar cuenta de entidades a su entender negativas haya duplicado las ocasiones en que apeló a ellos para referir a otras positivamente ponderadas. Resulta significativo, por el contrario, constatar que bien pueden aplicarse a su obra las afirmaciones que Francesco Zambón realizó tiempo atrás en su edición del *Physiologus* respecto del empleo del bestiario: por un lado, en tanto que criaturas inferiores al hombre y a él sujetas, los animales emergen como representación de los vicios y de los actos pecaminosos de los que los seres humanos deben escapar para elevarse a la dignidad de su condición; por otro, sin embargo, devienen también para el hombre ejemplos de virtud y obediencia —espejos purísimos de la voluntad divina, desde la perspectiva cristiana— en su condición de adherentes perfectos a la norma natural que gobierna el cosmos[20].

Fundamento de las analogías en la obra de Cromacio

Una última cuestión que nos interesa abordar respecto del empleo de analogías con base zoológica por parte de Cromacio es la de sus orígenes y fundamentos. Al respecto, en su obra podemos reconocer diversos

[18] S. XXV, 67-69: *In coruis uero qui Heliae cibum deferebant, uocatio nostra ostendebatur, qui ex immundis gentibus uenimus ad credulitatem.*
[19] Tr. XXXIII, 164-165: *In piscis enim significatione gratia uitalis aquae et caelestis baptismi intellegentia est.*
[20] Zambón, F. (ed.), *Il Fisiologo*, Milano, Adelphi, 1975, p. 13.

mecanismos de asimilación operados, además, por diferentes autoridades.

En ocasiones, fundamentalmente en los paralelismos breves y menos elaborados, tal vez podría atribuirse cierta originalidad al propio Cromacio. Entre estos casos incluimos la identificación ya aludida del búho con los hombres "que ocupan las casas ajenas con una invasión nocturna", del *falco* con "aquellos que acostumbran a hacer presa en los inocentes"[21], de la mosca con "los hombres vacilantes y de espíritu mudable"[22] y del ratón con quienes "siguen en las cavernas del error, o roen los escritos de la fe"[23].

Evidentemente, sin embargo, las analogías empleadas por el autor eran en muchos casos ajenas a su creatividad. En algunas de ellas, eran las propias Escrituras las que establecían el símil al identificar comportamientos equivalentes en animales y, por ejemplo, tipos humanos. El testimonio más representativo al respecto es, indudablemente, el de la asociación del lobo con los herejes. En efecto, el texto que Cromacio comentaba en su *Tractatus* XXXV, esto es, *Mateo* 7, 15-16, ponía en boca de Jesús la siguiente exhortación: "Guardaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros con disfraces de ovejas, pero por dentro son lobos rapaces. Por sus frutos los conoceréis"[24]. De similar

[21] Tr. LIII, 205-207: *In falcone uero qui maxime columbas insequitur, eos significat qui innocentes depraedari consuerunt*.
[22] Tr. XXXV, 102: *inestabiles homines et mente uagantes*.
[23] Tr. LIII, 215-217: *Dum murem interdicit damnat eos qui cauernas errorum sequuntur, uel fidei scripta corrodunt*. Hacia el año 400, Prudencio de Calahorra señalaba: "para que después de alimentar a los hombres los dones de Cristo no se perdieran pisoteados ni quedaran tirados por los suelos como presa dejada a lobos o zorros o minúsculos ratones, sin guardián alguno, se colocaron seis parejas de estos para que custodiaran los montones, haciéndolos ver a distancia en sus cargados canastos" (PRVD., *Apoth.*, 735-740). Dado que se ignora la fecha de composición del *Tractatus in Mathaeum*, no es posible establecer dependencia alguna entre las expresiones de Prudencio y de Cromacio respecto de los ratones.
[24] Tomamos este y todos los texto bíblicos de *Biblia de Jerusalén*, Salamanca, *Desclée de Brouwer*, 1966.

manera, señalaba Pablo en *Hechos* 20, 29-30: "Yo sé que, después de mi partida, se introducirán entre vosotros lobos crueles que no perdonarán al rebaño; y también que de entre vosotros mismos se levantarán hombres que hablarán cosas perversas, para arrastrar a los discípulos detrás de sí". En este caso, pues, eran las propias Escrituras las que establecían la analogía valiéndose de un comportamiento —de fundamento empírico, por otra parte— que se decía común a ambos: como el lobo, el disidente procuraba atraer hacia sí a las "ovejas" a través de una conducta considerada engañosa por quienes se autoproclamaban ortodoxos. Cromacio, previsiblemente, no hacía más que recurrir a tal comparación al momento de la prédica.

En otras ocasiones, sin embargo, la asimilación de conductas ni tenía fundamento observacional ni se cimentaba en la autoridad de la Escritura. Era, por el contrario, la práctica exegética la que emparentaba las conductas de animales y humanos a la vez que la tradición patrística cristiana quien legitimaba tales analogías. Consideremos el caso del *Tractatus* LIII. Tratando sobre lo puro y lo impuro, Cromacio arribó en él —de manera esperable— a la consideración de las prohibiciones alimenticias dictadas a los judíos en *Levítico* 11 y *Deuteronomio* 14. Sobre los animales cuadrúpedos, señalaba el obispo, "se dijo que eran puros los que rumiaran y tuvieran pezuñas hendidas, pero los que no tuvieran ninguna de estas dos características o tuvieran solo una, serían impuros. En esta designación de los puros e impuros, no vemos otra cosa que la figura de los fieles y de los infieles"[25].

[25] Tr. LIII, 129-134: *In quadrupedibus uero ea munda esse dicta sunt, quae ruminarent et ungulas fissas haberent, quae autem uel neutrum uel alterum haberent, immunda essent. In qua significatione mundorum et immundorum, non aliud quam fidelium et infidelium figuram monstratam esse cognoscimus*. La referencia es a *Levítico* 11, 2-8; *Deuteronomio* 14, 4-8.

Esta identificación de los animales con los fieles o con los infieles de acuerdo a sus características físicas requería una interpretación de tales atributos en clave simbólica. Cromacio entendía que tener la pezuña hendida significaba "guardar los preceptos de los dos Testamentos" y "confesar al Padre y al Hijo". Rumiar, en tanto, daba cuenta de "recoger siempre las palabras divinas y darles vuelta como alimento celeste en la boca y en el corazón meditándolas continuamente"[26].

Siguiendo estos principios interpretativos, el animal que tenía la pezuña hendida y rumiaba era figura "del hombre fiel que, provisto de los preceptos de los dos Testamentos, esto es, el Antiguo y el Nuevo, como de una pezuña hendida, no avanza por este camino del siglo con huellas sinuosas sino firmísimas; y también, teniendo siempre en la boca y en el corazón el alimento de la vida salvadora, es decir la meditación de la ley divina, lo observa fielmente"[27]. El cuadrúpedo con pezuña hendida pero no rumiante identificaba a "los herejes que, aunque parezcan conservar los dos Testamentos o confesar al Padre y al Hijo, sin embargo no profesan con el sentir piadoso del corazón ni con la confesión salvadora de la boca esta misma fe que creen mantener"[28]. Rumiantes sin pezuña hendida eran "los judíos, que aunque tengan siempre en la boca los preceptos de la ley, sin embargo, porque no tienen hendida la pezuña, es decir porque no reciben los dos Testamentos ni

[26] Tr. LIII, 145-149: *Findere enim ungulam est aut praecepta duorum testamentorum, ut diximus, in una fidei radice tenere, aut certe Patrem et Filium confiteri in unitate naturae. Ruminare uero est, ut diximus, recolere semper uerba diuina, eaque tamquam cibum caelestem in ore atque in corde continua meditatione reuoluere.*

[27] Tr. LIII, 137-142: *Quod est homo fidelis, qui duorum testamentorum, id est noui ac ueteris testamenti praeceptis, tamquam ungula fissa, munitus est, qui non lubricis, sed firmissimis uestigiis per hoc saeculi iter incedit, cibum quoque uitae salutaris, id est meditationem legis diuinae, in ore et in corde suo semper habens, fideliter seruat.*

[28] Tr. LIII, 155-159: *Findere enim ungulam et non ruminare, haereticorum est, qui, licet duo testamenta tenere, uel Patrem ac Filium confiteri uideantur, non tamen pio sensu cordis, nec salutari confessione oris hanc ipsam fidem quam tenere se existimant, profitentur.*

confiesan al Padre y al Hijo, también ellos son contados por el Señor entre los animales impuros; mientras que, al conservar solamente el Antiguo Testamento como una pezuña única, no caminan con pie firme, sino con paso resbaladizo"[29]. No rumiar ni tener la pezuña hendida, finalmente, era propio de los gentiles, quienes "no creyendo en absoluto en Dios, ni aceptan los preceptos de los dos Testamentos ni confiesan al Padre y al Hijo. Tampoco rumian, porque no guardan en la boca y en el corazón la observancia de la ley divina"[30].

Estas analogías entre conjuntos de animales y colectivos socio-religiosos, establecidas a través del ejercicio exegético, no eran, sin embargo, creaciones originales de Cromacio. Por el contrario, el obispo de Aquileya no hacía aquí más que acudir a una muy arraigada interpretación de las prohibiciones alimenticias dictadas a los judíos, la cual se remontaba, a través del *De cibis iudaicis* (II, 11; III, 7-12) de Novaciano y del *Aduersus haereses* (V, 8.3) de Ireneo de Lyon, hasta el capítulo décimo de la *Epístola de Bernabé*.

Hemos hasta aquí considerado tres posibles orígenes para las analogías empleadas por Cromacio: la construcción original, las apreciaciones de carácter empírico contenidas en las Escrituras y la herencia exegética cristiana. Abordaremos, finalmente, un último e interesante caso que ilustraremos a partir de la asimilación entre la víbora y los judíos.

---

[29] Tr. LIII, 160-167: *Ruminare uero et ungulam non findere, Iudaeorum est, qui, licet praecepta legis semper in ore habeant, tamen, quia ungulas non findunt, id est quia neque duo testamenta recipiunt, neque Patrem et Filium confitentur, etiam ipsi inter immunda animalia a Domino reputantur, dum uetus tantum testamentum tamquam singularem ungulam retinentes, non firmo gradu, sed lubricis gressibus ambulant*.

[30] Tr. LIII, 167-171: *Nec ungulam uero findere nec ruminare, gentilium est, qui in totum non credentes Deum, neque duorum testamentorum praecepta suscipiunt, neque Patrem ac Filium confitentur. Neque ruminant, quia nullam diuinae legis obseruantiam in ore atque in corde custodiunt*.

Cromacio comparaba la víbora y los judíos porque la asociación era establecida en el propio texto que el autor se disponía a comentar, esto es, *Mateo* 23,33. En efecto, de acuerdo al texto mateano, Jesús había dirigido contra los escribas y los fariseos una dura sentencia: "¡Serpientes, raza de víboras! ¿Cómo vais a escapar a la condenación de la gehena?". Sin embargo, el texto evangélico que aportaba la identificación de la víbora con los judíos no explicaba de modo alguno la razón de ser de tal analogía, circunstancia que forzaba a al autor a proponer una justificación ante su auditorio. A tal fin, reflexionaba: "No son llamados 'serpientes', sino específicamente 'raza de víboras'. En efecto, entre las serpientes, la raza de las víboras es la única que no nace de huevo sino que emergen fuera del útero de la madre. Una vez nacidos, matan a la madre. Con esta expresión, 'raza de víboras', son indicados los judíos, porque han matado a su madre, la sinagoga, a causa de su impiedad"[31].

La vinculación entre la víbora y los judíos, pues, residía a decir de Cromacio en el hecho de que ambos eran culpables de la comisión de un matricidio. Sin embargo, careciendo esta inculpación de todo sustento en las Escrituras, resulta conveniente preguntarse por el origen de la atribución de dicho acto a la víbora y a los judíos. El crimen de los judíos, resulta superfluo decirlo, no era más que una construcción literaria sin fundamento alguno en la realidad. El matricidio de la víbora constituía,

[31] S. IX, 90-97: *Non generaliter serpentes uocantur, sed specialiter, id est* genera uiperarum. *Inter serpentes enim hoc solum genus est uiperarum, quae non de ouo nascuntur, sed de utero matris suae sic erumpunt. Cum autem nati fuerint, statim matrem suam occidunt. Quo <uocabulo> nunc itaque Iudaei uiperarum progenies appellati sunt, quia matrem suam synagogam, impietatis suae merito, perimerunt.*

por su parte, una noción profundamente arraigada en el conocimiento zoológico grecolatino de matriz secular[32].

En efecto, ya Aristóteles había afirmado que las víboras cometían tal acto al momento de nacer. El asesinato de la procreadora a manos de su prole era descrito por el filósofo en su *Investigación sobre los animales*: "De las serpientes, la víbora trae al mundo exterior crías, pero primero pone huevos dentro de su cuerpo [...] Las crías nacen en el interior de una membrana que se desgarra al cabo de tres días. Pero a veces salen incluso por sí solas, después de haber devorado las entrañas de la madre"[33]. Más de 300 años después, en el primer siglo de la era cristiana, la misma apreciación emergía en la *Historia natural* de Plinio el Viejo: "Entre los animales terrestres, la víbora es la única que pone los huevos en su propio interior [...] A los tres días hace salir a las crías dentro de su vientre. Después cada día pare una, por lo general hasta veinte. De aquí que las demás, sin poder aguantar tal lentitud, rasguen el costado de la madre y causen su muerte"[34]. Hacia mediados del siglo II, la literatura se hacía eco del matricidio. En efecto, con la intención de defenestrar al hijo de Pudentila, quien propinaba a su madre "los más crueles mordiscos" incluso en edad adulta, comentaba Apuleyo en su *Apología*: "la víbora, según tengo entendido, sale reptando a la luz de la vida, tras haber devorado el seno de su madre"[35]. En la primera mitad del siglo III también Claudio Eliano reiteraba en su *Historia de los animales* que la víbora "no pone huevos, sino que pare hijos que, al

[32] Con "secular" referimos al área de conductas, valores, prácticas y tradiciones que, careciendo de toda coloración religiosa, eran comunes a los cristianos y a sus vecinos ajenos a la fe (Markus, R., "The secular in Late Antiquity", en Rebillar, E., Sotinel, C. (ed.), *Les frontières du profane dans l'Antiquité Tardive*, Roma, École Française de Rome, 2010, p. 357).
[33] ARIST., *HA*., V, 34.
[34] PLIN. *Nat*., X, 62 (82).
[35] APVL., *Apol*., 85.

instante, manifiestan una actividad acorde con su perversísima naturaleza. En efecto, roen el vientre materno, salen inmediatamente después”[36].

En manos de la intelectualidad cristiana, este conocimiento secular resultó de utilidad para explicar el comportamiento judío. Así se aprecia en el *Physiologus*, obra cuya datación ha oscilado desde tiempos tan tempranos como el año 140 hasta algún momento en torno al 400[37]. En esta verdadera cristianización del bestiario clásico emerge la asociación de la víbora con los judíos. Señalaba su autor anónimo: “habiendo crecido las crías en el útero de su madre, quien no tiene genitales para darles nacimiento, perforan su costado, matándola en su escape”. A continuación, resignificaba el crimen añadiendo: “Nuestro Señor, por lo tanto, vinculó los fariseos a la víbora: así como la prole de la víbora mata a su padre y a su madre, del mismo modo este pueblo que está sin Dios mata a su padre, Jesucristo, y a su madre terrenal, Jerusalén”[38]. Puesto que Rufino de Concordia, caro amigo de Cromacio, aludía explícitamente al *Physiologus* en su *De benedictionibus patriarcharum* al interpretar la imagen del león como figura de Jesús[39], no debe descartarse que la lectura del obispo de Aquileya estuviese mediada por el conocimiento de dicha obra, ya fuese directo o a través de Rufino[40].

[36] AEL., *NA*, I, 24.
[37] Curley, M. J., *Physiologus. A Medieval Book of Nature Lore*, Chicago-London, University of Chicago Press, 2009, pp. XVII-XXI.
[38] *Physiol.*, 12.
[39] RVFIN. *Patr*. I, 6, 129-135.
[40] Ambrosio de Milán (*De Tobia*, XII, 41) aplicó también la noción de matricidio a los judíos y, en consecuencia, los equiparó con la víbora. De la misma manera, hacia el año 400, Prudencio de Calahorra se hacía eco del tradicional relato respecto del nacimiento de las víboras en su *Origen del pecado*, aunque no establecía ninguna analogía con los acontecimientos de la historia judía (PRVD. *Orig. peca.*, 595-610).

En cualquier caso, lo que aquí se aprecia es la apelación por parte de la intelectualidad cristiana a un conocimiento secular —la caracterización de la víbora como matricida, en este caso— en tanto que elemento sustancial de una relación que imperativamente debía de algún modo ser construida, ya que la analogía no solo de hecho existía, sino que se la suponía establecida por el propio Jesús, según manifestaba la autoridad de la Escritura.

Conclusión

Hemos procurado en estas páginas llamar la atención respecto de ciertos aspectos no siempre tenidos en cuenta en relación al modo en que los autores cristianos de los primeros siglos de nuestra era apelaron a los animales en sus escritos. La consideración de la obra de Cromacio nos ha permitido señalar que el recurso al bestiario, pese a las connotaciones negativas primariamente asociadas a este, persiguió el objetivo tanto de denostar como de ensalzar a los sujetos considerados en las analogías. En efecto, fundamentalmente en atención a la inocencia y a la aceptación de la ley natural que se les atribuía, los animales constituyeron un recurso fructífero para el elogio de individuos, colectivos, acciones humanas y entidades diversas. Del mismo modo, sus *Sermones* y su *Tractatus in Mathaeum* evidencian la gran deuda del obispo de Aquileya con la tradición por lo que atañe al uso de las analogías. No solo en relación a los padres eclesiásticos que lo precedieron, sino también, a través de estos, con los conocimientos de matriz secular.

Indudablemente es mucho lo que aún queda por analizar respecto de las cuestiones aquí consideradas tanto en la obra cromaciana como en la literatura cristiana tardoantigua en general. Ante ello, abrazamos la esperanza de que las escuetas reflexiones aquí realizadas puedan proporcionar a los investigadores interesados en el estudio de la temática útiles instrumentos de análisis para la lectura ya sea de los *Sermones* y del *Tractatus in Mathaeum* del obispo de Aquileya como de la obra de cualquier otro referente patrístico.

Bibliografía

Apuleyo, *Apología*, Segura Munguía, S. (trad. y notas), Madrid, Gredos, 1980.

Aristóteles, *Investigación sobre los animales*, PALLÍ BONET, J. (trad. y notas), Madrid, Gredos, 1992.

Beatrice, P. F., "Chromatius and Jovinus at the Synod of Diospolis: A Prosopographical Enquiry", en *Journal of Early Christian Studies*, Vol. 22, 3 (2014), pp. 437-464.

Chromatius Aquileiensis, *Sermones & Tractatus in Mathaeum*, en R. Étaix, J. Lemarié (ed.), *Chromatii Aquileiensis opera*, Turnhout, Brepols, 1974; Lemarié, J., Étaix, R. (ed.), *Spicilegium ad Chromatii Aquileiensis opera*, Turnhout, Brepols, 1977.

Claudio Eliano, *Historia de los animales*, Díaz-Regañón López, J. M. (trad. y notas), Madrid, Gredos, 1984.

Markus, R., "The secular in Late Antiquity", en Rebillar, E., Sotinel, C. (ed.), *Les frontières du profane dans l'Antiquité Tardive*, Roma, École Française de Rome, 2010, pp. 353-361.

Noce, E., "Herejía e identidad cristiana en el corpus de Cromacio de Aquileia", en *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, Vol. 44 (2012), pp. 171-199.

Noce, E., "Judaísmo e identidad cristiana en el corpus de Cromacio de Aquileya", en *Sefarad. Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*, Vol. 72, 1 (2012), pp. 7-54.

Noce, E., "Paganismo e identidad cristiana en el corpus de Cromacio de Aquileya", en *Mélanges de l'École Française de Rome pour le Moyen Âge*, 126, 1 (2014), pp. 319-339.

Padovese, L., *L'originalità cristiana. Il pensiero etico-sociale di alcuni vescovi norditaliani del IV secolo*, Roma, Laurentianum, 1983.

Physiologus. A Medieval Book of Nature Lore, Curley, M. J. (trad.), Chicago-London, University of Chicago Press, 2009 (1º ed. 1979).

Plinio el Viejo, *Historia natural. Libros VII-XI*, del Barrio Sanz, E., *et alii* (trad. y notas), Madrid, Gredos, 2003.

Prudencio de Calahorra, *Apotheosis*, en Rivero García, L. (trad. y notas), *Prudencio. Obras I*, Madrid, Gredos, 1997.

Zambón, F. (ed.), *Il Fisiologo*, Milano, Adelphi, 1975.

«Bibliotheca Augustiniana» ISSN 2469-0341. Vol. VIII, Tomo I, 2017

De gusanos y serpientes: la construcción moralizante de Antonio en Simeón el Estilita

Guido Torena
Facultad de Filosofía y Letras, UBA
guidotorena@yahoo.com.ar

Resumen

La caracterización de Simeón el Estilita (390 – 459) a partir de sus tres *vitae* recorren un tópico en común: el ascetismo como método para alcanzar la cercanía con Dios. En este trabajo nos centraremos en la *vita* de Antonio, la cual ha sido caracterizada por ser la más visceral y gráfica de las biografías. A través de un tono moralizante, contiene numerosos relatos que involucran animales: serpientes, gusanos, escorpiones.

La hipótesis a desarrollar, entonces, radica en que los animales cumplen una función moral en el relato, ilustran y sugieren conductas y un modelo a seguir; construyen la idea de un Simeón que está dispuesto a dejarlo todo, inclusive su salud física, en pos de la cercanía con Dios.

Palabras clave

Siria, Ascetismo, Simeón el Estilita, Antigüedad Tardía

Abstract

The characterization of Simeon Stylites (390-459) from the three *vitae* cross a common topic: asceticism as a method to reach closeness with God. In this work, we will focus on the Antonio's *vita*, which has been characterized by being the most visceral and graphic of the biographies. Through a moralizing tone, it contains stories that involve animals: snakes, worms, scorpions.

The hypothesis will be that the animals fulfill a moral function in the story, they illustrate and suggest behaviours and a model to follow. They build the idea of a Simeon who is willing to leave everything, including his physical health, in order to be closer to God.

Key words

Syria, Asceticism, Simeon Stylite, Late Antiquity

Cuestiones preliminares

El ascetismo sirio se presenta en la Antigüedad Tardía como un caso particular y separado del monacato egipcio. Las fuentes del período, tales como Efrén, Teodoreto o Juan Mosco, describen en detalle la vida de distintos monjes que han elegido vivir en condiciones extremas y adversas, sea sobre una columna, en una cueva o debajo de la tierra, sumado a la elección consciente de padecimientos y torturas autoinfligidas[1].

Para entender tales prácticas que no solo llaman la atención hoy en día, sino a los propios contemporáneos a esta corriente de ascetismo, optamos por seguir la idea de un *continuum* entre los mártires del período preconstantiniano y los ascetas sirios de los siglos IV-VII[2]. Siendo así, dichos santos buscaban continuar el legado desde una perspectiva, si bien espiritual, enmarcada enteramente por lo físico, siendo esta la única forma de alcanzar la gloria. El asceta evocaba la escena bíblica del Edén previo a la caída: era allí a donde la humanidad debía volver, y estos santos eran testimonio de ello[3].

Dentro de la particularidad de este monacato, la figura de Simeón el Estilita ha sido ampliamente estudiada a través de sus fuentes principales: Teodoreto de Ciro[4] y la *vita* Siríaca, escrita por sus discípulos. No obstante, en este trabajo se tomará una vida griega atribuida a Antonio[5], del que solamente se conoce su existencia por esta biografía. De acuerdo a ella, en dos ocasiones se adjudica haber

---

[1] Palmer, J. S. (ed.) *La vida sobre una columna*, Madrid, Trotta, 2014, p. 13.
[2] Tomamos la idea tratada por Brock respecto a la continuidad entre mártires y ascetas en: Brock, S. P., en "Early Syrian ascetism", en *Numen*, Vol. 20, fasc. 1, 1973, pp. 1-19.
[3] Ibid., p. 12.
[4] De ahora en adelante, *Hist*.
[5] En adelante, *Vgr*.

conocido a Simeón[6]. En este sentido, seguimos el análisis de la reconocida especialista en el asceta, Ashbrook Harvey, quien distingue en esta *vita* un carácter moralizante, a diferencia de las biografías siríaca y de Teodoreto, donde se busca adular al estilita[7] y crear un Simeón decidido a alcanzar la vida celestial.

Antonio, por otro lado, despliega una construcción del estilita donde se halla en constante padecimiento por sus propios pecados. A lo largo de los capítulos el autor intentará mostrar la importancia del ascetismo radical como modelo a imitar[8]. Al comienzo del relato, antes de subirse a la columna e inclusive ingresar al monasterio, Simeón se encuentra con un anciano quien lo introduce en las formas del ascetismo: "deberás pasar hambre y sed, soportar ultrajes, bofetadas y vituperios, gemir y llorar, padecer tribulaciones y los vaivenes de la fortuna, renunciar a la salud y al deseo [...] y así serás consolado por los ángeles"[9].

Antonio, entonces, realiza una construcción literaria de Simeón desde un aspecto sumamente vívido. Es a través del sufrimiento y del constante énfasis del cuerpo, que el santo (y por ende, cualquier ser humano) alcanzaría a Dios. Dentro de esta *vita*, emergen historias y anécdotas que involucran animales: gusanos, serpientes, escorpiones, y cada uno juega un rol puntual y específico dentro del mundo cristiano: responden a una simbología que se manejaba en el mundo tardoantiguo. El objetivo de este trabajo, entonces, radica en analizar diversas menciones de animales que involucran a la vez el padecimiento del

[6] *Vgr., 17; 28-29.*
[7] Ashbrook H., S., "The sense of a stylite: perspectives on Simeon the Elder", *Vigiliae Christianae*, vol. 42 (1998), no. 4, p. 386.
[8] Se ha optado por utilizar la edición de José Simón Palmer, quien realiza una traducción directa del griego al español.
[9] *Vgr.*,2.

estilita, teniendo como hipótesis que la utilización de los animales responde efectivamente a la construcción moralizante que pretende hacer Antonio de Simeón.

De mártires a ascetas

Para entender las prácticas llevadas al extremo por Simeón, debe entenderse la figura del asceta como la continuación del mártir.[10] La legalización del cristianismo a partir de Constantino tuvo como consecuencia el cese de las persecuciones. No obstante, los ascetas posteriores al siglo IV presentan un hilo conductor con ese pasado: intentaban recrear los padecimientos de los mártires a través de la privación de comida y bebida, así como el autoflagelo. Siguiendo el análisis de Brock, el asceta debía volver a la época de Adán antes de la caída, cuando estaba despojado de todo pecado[11].

Simeón responde a esta estructura: si bien la descripción de Antonio es la más visceral y detallada para con el sufrimiento del santo, las tres *vitae* concuerdan en el padecimiento sobre la columna. Al respecto, Brock esboza la idea, para explicar esta continuidad, en una reconfiguración del perseguidor humano a uno espiritual, manteniendo así el carácter de padecimiento propio del asceta sirio[12].

[10] Brock, *op. cit.*, p. 2.
[11] Ibid., p. 12.
[12] Ibid, p. 2.

El cilicio y los gusanos

La utilización de animales en el relato de Antonio es un aspecto que nos permite acercarnos a la intencionalidad del autor a la hora de construir a Simeón. En primer lugar, los gusanos conforman un tema recurrente en esta biografía, a los cuales les otorga una carga moral importante. Antonio relata que una vez ingresado Simeón al monasterio, decide atarse una cuerda alrededor de su cuerpo por el lapso de un año[13]. Como consecuencia de ello, sus compañeros encuentran gusanos en la cama del asceta, producto de la putrefacción de la carne. En este sentido, uno denunciaba: "[...] de su cuerpo sale un hedor insoportable, hasta tal punto de que no hay quién esté a su lado. ¡Su lecho se ha llenado de gusanos y no podemos aguantarlo!"[14] Antonio prosigue su relato describiendo con incisivos detalles cómo la soga se había enterrado en la carne del asceta y finalmente la expulsión del santo del monasterio.

La historiadora Walker Bynum despliega[15] un análisis cronológico de la concepción de la muerte y la resurrección desde el cristianismo primitivo hasta la baja Edad Media: allí menciona ciertos casos puntuales que permiten acercarse a la interpretación de los gusanos: para el siglo II, autores como Tertuliano e Ireneo problematizan la relevancia de la carne en los mártires, y es que es esta carne la que resucita[16]. Es a través del dolor y del padecimiento que el mártir alcanza la gloria. Siguiendo esta percepción, Antonio y el ascetismo

[13] *Vgr.*, 5. Esta cuerda es el cilicio, elemento oriundo de Cilicia, que tenía como función la automortificación del cuerpo.
[14] *Vgr.*, 6.
[15] Walker Bynum, C., *The resurrection of the body in Western Christianity, 200-1336*, Nueva York, Columbia University Press, 1995.
[16] Ibid.. p. 59.

tardoantiguo persiguen esta continuidad entre el martirio y el ascetismo postconstantiniano. También puede pensarse un caso aún más cercano a Simeón, el obispo sirio Afraates, del siglo IV, quien reflexiona sobre la muerte y la resurrección: según su pensamiento, el cadáver devorado por gusanos[17] es comparado con la semilla, la cual cae en la tierra y de la putrefacción, renace[18]. Y un siglo después, en el V, Macario Magno llega a justificar al canibalismo ya que el propio hijo come a la madre, en el vientre[19]: esto aplicaría análogamente al papel del gusano, que está intrínsecamente involucrado en la resurrección[20].

Los gusanos, entonces, y la narración del cilicio en su conjunto son una prueba viva del padecimiento del santo y pueden leerse, según estos autores, como un elemento de resurrección, de vida. Desde la decadencia de la carne, se adquiere la vida eterna; es el *continuum* de los mártires hacia el ascetismo posterior al siglo IV.

En paralelo a la documentación que nos ha llegado a nuestros días sobre Simeón, aparece en el siglo II un documento denominado *Physiologus*, originado aparentemente en Alejandría e influenciado por textos aristotélicos. Es un compendio de descripciones de animales que busca describirlos; dicha fuente engloba no solamente animales sino criaturas mitológicas, como el Fénix[21]. Siguiendo la versión de Michael Curley[22], la única mención a los gusanos se encuentra precisamente en el Fénix: "el pájaro ingresa a Hierapolis [...] y se sube al altar, donde se

[17] Íbid., p. 63.
[18] Íbid., p. 64.
[19] Íbid., p. 62.
[20] El origen de la alegoría de la semilla surge del pasaje neotestamentario de *Juan* 12: 24: "[...] de cierto os digo, que si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, queda solo; pero si muere, lleva mucho fruto".
[21] Scott, A., "The date of the Physiologus", en *Vigiliae Christianae*, vol. 52 (1998), no. 4, pp. 430-441.
[22] Curley, M. J., *Physiologus*, Chicago, University Press, 2009.

enciende en fuego y se quema. Al día siguiente el sacerdote examina el altar y encuentra un gusano en las cenizas. Al día siguiente, sin embargo, encuentra una pequeña ave"[23]. Aquí se puede apreciar nuevamente el papel que toma el gusano en el relato: de las cenizas, de la podredumbre, aparece el gusano quien dará vida nuevamente a esta nueva ave. Otra fuente cercana a Antonio es Isidoro de Sevilla, quien describe en *Etimologías* [24] al gusano como un animal nacido sin procrear, directamente de la carne.

La pierna gangrenada

Uno de los hechos más conocidos de Simeón, tanto en la Antigüedad como entre los estudiosos del asceta, ha sido el relato de su pierna gangrenada una vez asentado en su columna. El mismo es mencionado primeramente por Teodoreto de Ciro[25], quien falleció mientras aún Simeón seguía en su columna. Antonio, por otro lado, retoma dicha escena pero le brinda un tinte más oscuro y detallado del padecimiento, dando así esta idea moralizante de su relato.

El biógrafo cuenta que una vez gangrenada la pierna de Simeón, tuvo que sostenerse en un solo pie. Esta es una práctica que, según explica Simón Palmer, era común entre los ascetas sirios, alternando entre una pierna y otra entre horas[26]. Siguiendo esta forma de padecimiento, Antonio brinda detalles que Teodoreto no menciona: "innumerables gusanos caían desde su muslo al suelo, por lo que los discípulos no

[23] Ibid., p. 13.
[24] De Sevilla, Isidoro. *Etimologías,* Madrid, Católica, 1982.
[25]*Hist.,* 23. *En:* Teja, R. (ed.), *Teodoreto de Ciro, Historias de los monjes de Siria*, Madrid, Trotta, 2008. Cap. 26, "Simeón Estilita".
[26] Palmer, J. S. (ed.) *La vida sobre una columna*, Madrid, Trotta, 2014, p. 65.

tenían otra ocupación que recogerlos y llevarlos al lugar desde donde habían caído, mientras Simeón le decía a los gusanos: -Comed de lo que el Señor os ha dado"[27].

La idea del gusano que nace impoluto, sin procreación y que de la putrefacción se alcanza un estado mayor, de resurrección, parece coincidir con el pedido de Simeón al final de la cita: "comed de lo que el Señor os ha dado". El estilita invita a los gusanos a que se coman su carne porque sabe que de ellos, surgirá algo mejor.

Dado el tono moralizante que conlleva el relato de Antonio, abocado a demostrar continuamente el padecimiento de Simeón, es lógico pensar que una práctica como devolver los gusanos a la carne en descomposición resultara al menos incómodo para los discípulos del santo, situación homologable a los padecimientos con el cilicio dentro del monasterio o el hecho de pasar días en un pozo con serpientes y escorpiones. Actitudes que, a los ojos del resto, por un lado generaban rechazo[28], pero por el otro, generaron la fama suficiente como para que, una vez subido a la primera columna, gente de todas partes de la cristiandad fuesen a visitarlo.[29] Cabe recordar también que lo atractivo de su ascetismo llevó a su maestro a reconocer que tenía que aprender del mismo Simeón[30].

Respecto a este último punto de la visión de los pares del estilita ante sus prácticas extremas, Antigone Samellas esboza un interesante análisis en torno a la percepción de la muerte que circulaba en la

[27] *Vgr.*, 17.
[28] *Vgr.*, 6.
[29] *Hist. 11; 20*. También *Vgr.*, 17.
[30] *Vgr.*, 11.

Antigüedad Tardía[31] y que permite entender mejor el impacto de Simeón en sus fieles y colegas. El autor contextualiza el período tardoantiguo como un ambiente donde en primera instancia predominaba el tabú de la muerte. Se temía a los cuerpos y a la putrefacción de la carne, lo que llevaba a que cualquier persona que estuviese cerca de un cuerpo, tenía la idea de contagio e incomodidad. No obstante, el cristianismo realiza lo que llama Samellas una *revolución táctil*[32], es decir, a partir del siglo IV[33] la polución de los cuerpos empieza a desvanecerse a través de interpretaciones neotestamentarias donde se evoca al Jesús sanador de leprosos[34]. Siguiendo este argumento, el autor sugiere que la mentalidad ascética veía como algo deseable la corrupción de la carne[35], lo cual nos permite entender mejor el contexto de Simeón y de Antonio. El siglo V se revestía de una pérdida progresiva del tabú de la carne, lo cual pudo haber influido en la construcción que hizo el autor griego del estilita.

Sin lugar a duda, Samellas propone un cambio paulatino en la mentalidad cristiana que conllevó también al choque con otros colectivos sociales, lo que implicaría que esto no tuvo que haber sido necesariamente homogéneo y permitiría entender también las críticas que los contemporáneos le hicieron a Simeón por su ascetismo exacerbado, entendiendo que no necesariamente todo el colectivo cristiano, heterogéneo, hubiese aceptado esta *revolución táctil*.

[31]Samellas, A., *Death in the Eastern Mediterranean (50-600 A.D.): the Christianization of the East: an interpretation*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002.
[32]Íbid, p. 149.
[33]Íbid, p. 154.
[34]Íbid, p. 157.
[35]Íbid, p. 149.

El gusano y la perla

Sin intención de profundizar en la problemática que conllevaron las peregrinaciones de toda región hacia Simeón[36], incluyendo geografías foráneas al área cristiana, merece nuestra atención el suceso narrado por Antonio respecto al rey de los sarracenos. En dicho pasaje[37], el monarca se acerca hasta el recinto de la columna, cuando vio caer algo al suelo y lo recogió para guardárselo. Simeón le aclara que es uno de sus gusanos (provenientes de su pierna gangrenada). El rey indica que no le interesa qué sea, dando a entender que la importancia en sí misma de cualquier cosa que provenga del estilita. Es aquí donde se produce el milagro: el gusano se convierte en perla, Simeón agradece a Dios y el monarca se va en paz.

De este breve fragmento emerge la importancia simbólica de la perla. El *Physiologus* menciona la existencia de la perla asociada a la ostra. En dicha metáfora la Virgen María representa a la ostra, quien da vida a la perla, es decir, a Jesús[38]. Esta simbología permite pensar nuevamente el rol del gusano no como muerte *per se*, sino como símbolo de regeneración, de vida eterna, lo que habilita a complementarlo con el rol de la perla, que es justamente el fruto de la vida, el milagro, tal y como se mencionaba en la anécdota del Fénix. También puede pensarse la metáfora de la perla respecto al pasaje bíblico de *Mateo* 13, 45-46, donde Jesús explica que un mercader al encontrar una perla preciosa vendería

[36] Algunos trabajos que acercan esta problemática son: Bitton-Ashkelony, B., *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, California, University of California Press, 2005; Hunter-Crawley, H., *Divine embodiment: Ritual, art and the senses in Late-Antique Christianity*, Bristol, University of Bristol, 2013 y Frankfurter, D., "Female figurines in early Christian Egypt: Reconstructing lost practices and meanings", *en Journal of Objects, Art and Belief*, Boston University, 2015, pp. 190-233.
[37] *Vgr.*, 18.
[38] Curley, *op. cit.*, p. 34.

todo con tal de tenerla[39]. Dicho pasaje coincide con la idea de ascetismo que Antonio intenta reproducir en Simeón, la idea de un santo que vive en una contradicción al vivir terrenalmente pensando de manera constante en la gracia divina, por lo que decide dejar absolutamente todo lo que tiene en su poder para vivir en la más absoluta pobreza y padecimiento.

El *Physiologus* en este sentido menciona también otros pasajes neotestamentarios que señalan el despojo terrenal teniendo en vista la gracia divina[40]. La intención de Antonio por moralizar la vida de Simeón a través de su padecimiento parecería coincidir con las descripciones tanto bíblicas como del *Physiologus*.

Simeón en el pozo: serpientes y escorpiones

Previo al ascenso del estilita a su columna, una vez expulsado Simeón del monasterio, decide introducirse en un pozo el cual aparte de ser descrito como habitado por espíritus impuros, contenía en su interior "áspides, víboras, serpientes y escorpiones"[41]. Metafóricamente Simeón *desciende* al infierno, a un lugar impuro, y aquí la simbología animal juega nuevamente el rol protagónico. Los bestiarios medievales mencionan una particularidad de la serpiente que nos permitiría aproximarnos a entender su rol en la cristiandad: atacan a las personas que se encuentren vestidas, mientras que, si permanecen desnudos, la serpiente se alejará[42]. Posterior a esta descripción, el relato se vuelve más explícito y relaciona al veneno del animal con el pecado: las

[39] Ibid., p. 36.
[40] He 3: 6; Mt 10: 39; Col 3: 11; Fil 3: 8.
[41] *Vgr.*, 9.
[42] Curley, *op. cit.*, p. 19.

pasiones terrenales. Finalmente, el autor explica la alegoría del hombre desnudo y vestido: el primero remitiría a Adán, entendiendo a éste como la persona sin pecado, pura. Mientras que siempre que el hombre se mantenga preso de sus pasiones, será mordido por la serpiente[43].

El relato del pozo entonces, no solamente engloba a la serpiente, sino también al escorpión. La versión del *Physiologus* de Michael Curley alude en el capítulo destinado a la ostra y la perla a *Lucas* 10: 19: "Observen, les he dado poder sobre espíritus indignos para pisar serpientes y escorpiones y todo poder diabólico y curar cualquier enfermedad" [44] . Asimismo, Isidoro de Sevilla distingue en su *Etimologías* al escorpión como una especie de gusano, nacido de los cangrejos. Para lo que compete a este trabajo, el hecho de que Simeón descienda y se encuentre con estos animales implicaría al asceta intentando, nuevamente, acceder a padecimientos ya que no se siente digno de Dios. Conviene aquí recordar el pasaje donde expulsan al asceta del monasterio, el archimandrita intenta hacerle entender a Simeón que no tiene ni siquiera dieciocho años y era imposible que tuviese tantos pecados en su haber, a lo que el estilita responde: "El profeta Daniel dice: '*he aquí que en la iniquidad fui concebido y en el pecado me dio a luz mi madre*', en cualquier caso, yo también estoy revestido de pecados semejantes"[45].

Finalmente, el rescate de Simeón dentro del pozo[46] vuelve a mostrar la piedad del santo; Antonio describe con precisión la escena: luego de

[43] Peter Brown realiza un interesante análisis de la sexualidad y lo corpóreo respecto a este punto en Brown, P. *The body and society: men, women, and sexual renunciation in Early Christianity,* New York, Columbia University Press, 1998, cap. *These are our angels: Syria*.
[44] Curley, *op. cit.*, p. 37.
[45] *Vgr.*, 8.
[46] *Vgr.*, 11.

haber rezado tres horas en torno a pozo, deciden bajar cinco monjes al rescate de Simeón. Lo interesante no es solamente la reticencia del santo, quien cree que debe permanecer en la oscuridad del pozo, sino que al comienzo del capítulo, Antonio relata que nadie decidió buscar al asceta en el pozo ya que era un lugar con "gran cantidad de serpientes salvajes"[47]. Parece que era tan fuerte el temor de la serpiente para los monjes, que tuvieron que estar tres horas rezando, y luego solo por presión del archimandrita, decidieron bajar al rescate del asceta. El uso de los animales por Antonio en este capítulo tiene un fuerte peso simbólico para demostrar el constante castigo que cree merecer Simeón. Es así como se construye progresivamente en tanto asceta, a tal punto que el archimandrita le pide que él sea su maestro, no obstante, decide huir del monasterio para finalmente nunca volver.

Conclusión

A lo largo de la obra de Antonio se puede entrever un hilo conductor para entender la construcción que hace de Simeón: el carácter moralizante. A través de los distintos pasajes que se analizaron en este trabajo, se puede apreciar una intención constante por mostrar al estilita como un ejemplo a imitar.

En este sentido, el relato de Antonio se muestra disruptivo a la hora de construir al asceta, en pos del uso constante del padecimiento físico como vía hacia Dios. Característica que si bien está presente en Teodoreto y la *vita* siríaca, el autor griego la eleva a un estadío superior.

[47] Íbid.

Dentro de este discurso literario, emerge el uso de animales para ilustrar distintas pruebas o lecciones que vivió el santo. Sin embargo, dicha utilización no está aislada del contexto cristiano y lejos de ser una innovación propia de Antonio, la mención de los gusanos y las serpientes parecería responder a ideas que la sociedad ya conocía a través de este famoso *Physiologus*. Sin dudas no es posible corroborar el grado de impacto que tuvo en la sociedad cristiana la existencia de este compendio de historias de animales, no obstante, Curley sugiere en su edición que pudo haber tenido origen en relatos que circulaban en Egipto, la India o el pueblo hebreo, y que luego fueron apropiadas por la cultura grecolatina, llegando a tener gran difusión en la baja Edad Media, circulando a veces las alegorías cristianas por separado de las fábulas[48].

[48] Curley, *op. cit.*, p. IX.

Bibliografía

Fuentes primarias

Curley, M. J., *Physiologus,* Chicago, University Press, 2009.

Palmer, J. S. (ed.), *La vida sobre una columna*, Madrid, Trotta, 2014.

Rendell, A. W. (ed.), *Bishop Theobald, Physiologus* Londres, Bumpus, 1928.

Teja, R. (ed.), *Teodoreto de Ciro, Historias de los monjes de Siria*, Madrid, Trotta, 2008. Cap. 26, "Simeón Estilita".

Textos secundarios

Ashbrook H., S., "The sense of a stylite: perspectives on Simeon the Elder", *Vigiliae Christianae*, vol. 42 (1998), no. 4.

Brock, S. P., en "Early Syrian ascetism", en *Numen*, Vol. 20, fasc. 1, 1973, pp. 1-19.

Brown, P. *The body and society: men, women, and sexual renunciation in Early Christianity,* Nueva York, Columbia University Press, 1998.

Samellas, A., *Death in the Eastern Mediterranean (50-600 A.D.): the Christianization of the East: an interpretation*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002.

Scott, A., "The date of the Physiologus*",* en *Vigiliae Christianae*, vol. 52 (1998), no. 4.

Walker Bynum, C., *The resurrection of the body in Western Christianity, 200-1336*, Nueva York, Columbia University Press, 1995.

CONFERENCIA MAGISTRAL

«Bibliotheca Augustiniana» ISSN 2469-0341. Vol. VIII, Tomo I, 2017

De cómo renacer de las cenizas: el mito del ave fénix en la poesía de Firmiano Lactancio y Claudio Claudiano

Liliana Pégolo

Universidad de Buenos Aires

pegolabe@gmail.com

Resumen

Entre los motivos zoológicos de la Antigüedad se encuentra el de un pajarillo caracterizado por procrearse y renacer de sus *reliquae*: es el fénix, habitante de fuentes literarias antiguas, como la *Teogonía* hesiódica, la historiografía de Heródoto y la poesía latina. Numerosas misceláneas tardoantiguas, como el *Fisiólogo*, testimonian su circularidad solar a la que asignan una simbología cristiana. Analizar su permanencia literaria es el objetivo principal de este trabajo, que estudiará particularmente dos poemas del s. IV d. C., pertenecientes a L. Firmiano Lactancio y C. Claudiano; en ambos se advierte la absorción de texturas precedentes y su resignificación retórico-ideológica.

Palabras clave

Fénix, tardoantiguo, Lactancio, Claudiano

Abstract

Among the zoological motifs of Antiquity is that of a little bird characterized by procreation and rebirth of its *reliquae*: it is the phoenix, inhabitant of ancient literary sources, as the Hesiodic *Theogony*, the historiography of Herodotus and the Latin poetry. Numerous miscellanies of the Late Antiquity, like the *Physiologus*, testify its solar circularity to which they assign Christian symbols. Analyzing his literary permanence is the main objective of this work that it will study particularly two poems of the s. IV a. C., belonging to L. Firmianus Lactantius and C. Claudianus; in both the absorption of previous textures and its rhetorical-ideological resignification is noticed.

Key words

Phoenix, Late Antiquity, Lactantius, Claudianus

Introducción: el cuento popular y la ficción literaria

Entre las maravillas heredadas de la Antigüedad hay un pajarillo que tiene la gracia de procrearse a sí mismo y renacer de sus propias *reliquae* en la cíclica regeneración de la luz; se trata del fénix, poblador de misceláneas tan antiguas como el *Fisiólogo*, escrito hacia el s. II d. C.,[1] y habitante de bestiarios contemporáneos, como el *Libro de los seres imaginarios* de Jorge Luis Borges y Margarita Guerrero; el mismo Borges señalaba que este texto es "un manual de los extraños entes que ha engendrado, a lo largo del tiempo y del espacio, la fantasía de los hombres."[2] Como parte de esa fantasía, la fulgurante avecilla encontró otras representaciones bajo las formas del "pájaro de oro", en la versión de los hermanos Grimm,[3] o del "pájaro de fuego", recopilado por Alexander Afanásiev;[4] a su vez, Angelo de Gubernatis recordaba que la naturaleza del fénix se iguala a la del pájaro ardiente que engulle al enano que robó sus huevos, es decir, el atardecer que se traga al sol.[5] Unos y otros, siguiendo las concepciones del nacionalismo romántico, creyeron que en los elementos legendarios de los pueblos germánicos y eslavos se hallaba la clave para comprender la mitología, las instituciones tribales y algunas formas de poesía primitiva.

En estos cuentos, el espacio narrativo se vincula con el así llamado "reino lejano",[6] de tonalidad áurea como el plumaje del ave, su jaula, las bridas del caballo real y el jardín del castillo de la bella princesa. En

---

[1] No se conserva ningún manuscrito original del *Fisiólogo* que se habría compuesto en Alejandría. *Cf.* Villar Vidal, J. A.-Docampo Álvarez, P., "*El Fisiólogo Latino: Versión B:* 1. Introducción y texto latino" en *Revista de Literatura Medieval,* XV/1, 2003, p. 9.
[2] Borges, J.L.-Guerrero, M., *El libro de los seres imaginarios,* Buenos Aires, Emecé, 1978, "Prólogo", p. 3. / La primera edición de este libro apareció con el nombre de *Manual de Zoología Fantástica*, en el año 1957.
[3] Grimm, G., *Todos los cuentos de los hermanos Grimm,* Buenos Aires, Antroposófica, 2012.
[4] Afanásiev, A., *La sortija mágica. Cuentos populares rusos,* Moscú, Ráduga, 1985.
[5] de Gubernatis, A., *Mitología zoológica,* Barcelona, Alejandría, 2002, p. 33, n. 18.
[6] Propp, V., *Las raíces históricas del cuento,* Madrid, Fundamentos,1984, pp. 418-420.

cualquiera de sus versiones, los personajes, los objetos que estos usan y los lugares se conectan con la naturaleza áurea o ígnea del sol, el horizonte y las regiones extremas de la tierra.

El fénix en la literatura grecolatina de la Antigüedad y el Imperio

Cabe afirmar que el relato del fénix no resulta extraño a la mitología de griegos y romanos; de Gubernatis[7] señala que se trata de un ave de presa mítica que, semejante a otras, "jamás han existido y de las que todavía tenemos que hablar; tales son el fénix, la harpía, el grifo, la éstrige, las aves de Seleucia, las aves del Estínfalo y las sirenas. La imaginación popular ha creído mucho tiempo en su existencia real". Todas ellas son productos maravillosos, folklórico-literarios, en los cuales uno o más rasgos de su caracterización física o su comportamiento permiten anclar el relato en la realidad y, de ahí, alimentar la instancia de lo inverosímil.[8] Como insiste de Gubernatis,

> *"lo que es seguro es que nadie las ha visto, sólo un pequeño número de dioses o de héroes se han (sic) acercado a ellas; su residencia está en el cielo, donde, según su naturaleza y las diferentes situaciones ocupadas por el sol o por la luna, atraen, raptan, seducen, encantan o hacen perecer a los seres con los que entran en relación."*[9]

---

[7] *Cf. Mitología zoológica. Las leyendas animales. Segunda Parte: Los animales del aire*, pp. 30 y ss. Esta obra, aparecida en Londres, en 1872, es representativa de la escuela de "mitología comparada". En ella, de Gubernatis estudia los animales de diferentes mitologías, como la india, la persa y la greco-romana, además, de los cuentos populares de diversos países.

[8] Gosserez, L., "IV. Mithologie, Le phénix coloré (d'Hérodote à Ambroise de Milan)" en *BAGB*, 2007, V. 1, N°1, p. 95, sostiene que el mito puede ser concebido como una concatenación de categorías que funciona a la manera de un concepto operatorio integrado por todas las acepciones de un nombre, en este caso, las aves a las que se hizo referencia más arriba, o en particular al fénix.

[9] de Gubernatis, *op. cit.*, pp. 30-31.

En lo que concierne al fénix, el comparatista italiano afirma que es, "sin que quepa duda de ello", el sol cuando sale o se pone, y en cuanto a su singularidad, está determinada porque existe un único sol, de ahí que, cuando se habla de un objeto o de un hombre "raros", se dice que son un "Fénix".[10] En lo que respecta a su antigüedad, Gosserez afirma que las primeras menciones se hallan en **fuentes griegas**, como la lineal B y el fragmento 304 de Hesíodo (ca. 700 a. C.).[11] Pero fue Heródoto (s. V a. C.), en su relato sobre las guerras entre griegos y persas, quien, en la descripción de Egipto, efectúa la primera narración coherente del mito (*Ἱστορίης*, L. II, Cap. LXXIII).

Heródoto reconoce la sacralidad del fénix y su nombre, pero niega la experiencia vívida, la *autopsía* del ave, que sólo conoce a partir de una representación pictórica[12] (ἐστι᾽ δε᾽ και᾽ ἄλλος ὄρνις ἱρός, τῷ οὔνομα φοῖνιξ. ἐγω᾽ μέν μιν οὐκ εἶδον εἰ μη᾽ ὅσον γραφῇ:).[13] Asimismo insiste en la transmisión oral de la leyenda por los egipcios (δι᾽ ἐτέων) y en sus componentes maravillosos, que reconoce como poco creíbles (τοῦτον δε᾽ λέγουσι μηχανᾶσθαι τάδε, ἐμοι᾽ μέν οὐ πιστα᾽ λέγοντες);[14] no obstante, finalizando el pasaje, vuelve a confirmar la efectividad de lo narrado (ταῦτα μέν τοῦτον το᾽ν ὄρνιν λέγουσι ποιέειν).[15]

[10] *Op. cit.*, p. 31.
[11] Gosserez, *op. cit,* p. 95; para Lecocq, F., "L'iconographie du phénix à Rome" en *Schedae,* Prépublication N° 6, Fasc. 1, 2009, p. 75, el fragmento de Hesíodo es el 171.
[12] La imagen de la que habla Heródoto sería una representación de Horus; *cf.* Lecocq, *op. cit.*, p. 74.
[13] Hdt. II. LXIII: "Y también existe otra ave sagrada, para esta, su nombre es fénix. Yo, por mi parte, no la vi sino sólo en pintura."
[14] *Op. cit.*: "por otra parte cuentan que esa [ave] realiza estas cosas, que para mí no son confiables."
[15] *Op. cit.*: "ciertamente cuentan que esta ave realiza estas cosas."

Gosserez,[16] al analizar la narración de Heródoto, señala una serie de mitemas que confieren validez a la trama, tales como:[17]

-El ave suele aparecer cada quinientos años (καὶ γάρ δὴ καὶ σπάνιος ἐπιφοιτᾷ, [...], ὡς Ηλιοπολῖται λέγουσι, πεντακοσίων).[18]

-El fénix da forma a un huevo de mirra (πρῶτον τῆς σμύρνης ᾠόν πλάσσειν)[19] y lo lleva consigo (ὅσον τε δυνατός ἐστι φέρειν).[20]

-En ese huevo lleva al padre muerto envuelto en mirra (κομίζειν τόν πατέρα ἐν σμύρνῃ).[21]

-El viaje que realiza se extiende desde Arabia hasta el templo del Sol en Egipto (ἐξ ᾽Αραβίης ὁρμώμενον ἐς τὸ ἱρόν τοῦ ῾Ηλίου).[22]

Entre otras caracterizaciones, se encuentran las referidas al color de sus alas, que se acerca al rojo (τὰ μὲν αὐτοῦ χρυσόκομα τῶν πτερῶν τὰ δὲ ἐρυθρὰ ἐσ τὰ μάλιστα)[23], y a su silueta y tamaño, que lo asemejan al águila (αἰετῷ περιήγησιν ὁμοιότατος καὶ τὸ μέγαθος).[24] Por lo tanto puede deducirse que se trata de una especie de águila sobrenatural, la cual, según Gosserez, respondería a la descripción del *benu*,[25] un pájaro astral egipcio, parecido a una garza,

[16] Gosserez, *op. cit.*, p. 96.
[17] Los núcleos mítico-narrativos que aparecen en el relato de Heródoto coinciden con los utilizados por Claudiano, por lo cual cabe pensar que el historiador griego es la fuente literaria más importante seguida por el poeta tardío; *cf.* Platnauer, M., "Phoenix", *Carminum minorum corpusculum*, XXVII (XLIV), *Claudian*, Vol. II, London, W. Heinemann, 1922, p. 222, n. 1.
[18] Hdt., *op. cit.*: "pues, en efecto rara vez se deja ver [...] cada quinientos años, como cuentan los habitantes de Heliópolis". (Todas las traducciones en griego y en latín son de mi autoría).
[19] *Op. cit*: "en primer lugar da forma a un huevo de mirra".
[20] *Op. cit.*: "cuán grande es capaz de llevar".
[21] *Op. cit.*: "[que] lleva al padre en mirra".
[22] *Op. cit.*:"dirigiéndose desde Arabia al templo del Sol".
[23] *Op. cit.:* "no solo las plumas doradas de las alas, sino también otras mayormente [tienden] hacia el color rojo".
[24] *Op. cit.*: "en cuanto a su silueta y talla, es sumamente parecido a un águila."
[25] Para Lecocq, *op. cit.*, p. 74, no se asemeja la imagen del fénix con la del *benu* egipcio.

que representa a Ra, el sol, y a Osiris, muerto y resucitado.[26] Existía un centro de culto dedicado al fénix[27] en la ciudad de Heliópolis, hacia donde se dirigía con el cadáver de su padre, hecho que resulta novedoso para la tradición egipcia como así también la periodicidad de sus apariciones. Parte de la crítica concluye que Heródoto simplificó un concepto teológico complejo,[28] eligiendo, entre variantes heterogéneas, aquella que le resultó más coherente.

Seguidamente se considerarán las **fuentes latinas**, que son numerosas en lo iconográfico, lo literario y en lo que concierne a sus diversas funcionalidades: mitológica, poética, naturalista, etnográfica, histórica, filosófica, simbólica y política, entre los paganos; alegórica, para los cristianos.[29]

Del s. I a. C. proceden dos textos que tratan el tema del fénix, según la revisión de Lecocq:[30] un posible *carmen figuratum* (*El ala del fénix*), perteneciente al pre-neotérico Levio,[31] y una monografía perdida del senador Manilio o Mamil(l)io (97 a. C.), que se conoce por Plinio el Viejo (*Naturalis Historia* 10.2).[32] Sin embargo, el mitologema del fénix, como emblema político de la eternidad de Roma, corresponde a la primera centuria de la era cristiana; a partir de entonces, se transmitió así hasta

---

[26] Gosserez, *op. cit.*, p. 96, considera que el fénix se relacionaría con el ritmo temporal, el ciclo de la naturaleza y la renovación de la energía creadora

[27] Se decía que el fénix nacía de una llama sobre un árbol de persea que se caracteriza por tener hojas perennes; *cf.* Buendía, P., "Acerca del ave fénix en las tradiciones islámicas" en *Al-Qantara*, XXXII, enero-junio, 2011, p. 9.

[28] Heródoto habría simplificado la complementariedad entre los conceptos de *ka* y *ba*, es decir, entre el cuerpo del difunto que se necesita embalsamar, y una especie de mediador entre el mundo divino y humano. El *ba* era representado con la forma de una cigüeña africana.

[29] Entre otras fuentes griegas, se señala la descripción del fénix de Ezequiel el Trágico, autor judeo-helenístico del s. II a. C., quien, en su versión del *Éxodo*, narra el encuentro de Moisés con una avecilla extraordinaria en las palmeras de Elim. *Cf.* Lecocq, *op. cit.*, p. 75.

[30] Lecocq, *op. cit.*, p. 76.

[31] Strati, R., "La fenice nella letteratura latina" en *Annali Online di Ferrara-Lettere,* 1, 2007, p. 54.

[32] Plin. *nat.* 10.2: *primus atque diligentissime togatorum de eo prodidit manilius, senator ille maximis nobilis doctrinis doctore nullo* ("primero y de suma diligencia entre los togados, Manilio publicó sobre esto; aquel, un senador noble por su formación de excelencia, pero no maestro en ningún saber").

nuestros días.[33] Roberta Strati, por su parte, señala que la aparición del fénix en la literatura latina, en los siglos I a. y d. C., obedeció a la profundización de las relaciones entre Roma y Egipto que se tradujo, por ejemplo, en la llegada del obelisco de Heliópolis a Roma, solicitado por Augusto.[34]

Fue Ovidio el primero que dotó de sentido político al relato del fénix en el contexto pitagórico-didascálico de *Metamorfosis* XV;[35] como afirma Gosserez, la evocación del ave representa la renovación de la destruida Troya en la ciudad de Roma, donde Augusto reinstauró la edad de oro a través de la promesa de paz y fecundidad.[36] No obstante, la narración ovidiana es breve, solo recoge algunos aspectos del mito, coincidiendo con las fuentes griegas y lo transmitido por Manilio: se hace mención a "un ave única" (v. 392: *una est [...] ales*), que "los asirios llaman fénix" (v. 393: *Assyrii phoenica vocant*), la cual "se reconstituye y ella misma se reproduce" (v. 392: *quae reparet seque ipsa reseminet*), completando un ciclo vital de "cinco siglos" (v. 395: *quinque suae complevit saecula vitae*); además "no vive de granos ni de hierbas, sino de lágrimas de incienso y del jugo de amomo" (vv. 393-394: *non fruge neque herbis, / sed turis lacrimis et suco vivit amomi*.).

En este punto cabe destacar la relación existente entre las plantas aromáticas y el proceso de muerte y regeneración del fénix; según Heródoto, la mirra es la materia con que está hecho el huevo que carga el ave y con la que envuelve el cadáver de su padre; "con retoños de laurel y de incienso" (*casiae turisque surculis*) está construido su nido donde espera la muerte rodeado de perfumes, según transmite Plinio el

[33] *Cf.* Gosserez, *op. cit.*, p. 97.
[34] Strati, *op. cit.*, p. 55.
[35] *Op. cit.,* pp. 55-56, recuerda que también en *Am.* II.6.49-58 hay referencias al fénix.
[36] Gosserez, *op. cit.*, p. 98.

Viejo siguiendo a Manilio.[37] A su vez, Ovidio amplifica la enumeración botánica, agregando el nardo y la canela:

> *Quo simul ac casias et nardi lenis aristas*
> *quassaque cum fulva substravit cinnama murra*
> *se super imponit finitque in odoribus aevum*. (vv. 398-400)[38]

Las referencias a sustancias olorosas también vinculan el fénix con el ámbito solar; Marcel Detienne, al respecto, señala las creencias grecorromanas acerca de la mirra, el incienso, la casia y la canela, que se hallaban en el templo del Sol para tributo de su poder ígneo, a la vez que se relacionaban con Arabia, vecina a Saba, en una utópica Tierra de las Especies. [39] Estas localizaciones geográficas favorecerían la incorruptibilidad de los cuerpos ya que su clima es excesivamente cálido y seco, además de la posición que ocupa el sol, según las tradiciones aristotélicas.[40] En consecuencia, no resulta extraña la caracterización que los griegos hacían del águila, al estimarla como un ave cercana al sol que se alimentaba de carne fresca y se restauraba por medio de especias, además de tener un plumaje incorruptible.[41]

Asimismo, Detienne afirma que el fénix no solo es un pájaro solar, sino un ave mágica por el hecho de que todas las especias se amalgaman cuando el fénix arde;[42] a esto se suma su coloración —su nombre remite al término *phoinix*, "rojo púrpura"— y el lugar en el que habita. Por estas

---

[37] Plin., *op. cit.*: *senescentem casiae turisque surculis construere nidum, rpelere odoribus*.
[38] Ov. *Met*. 15. 398-400: "Por esto, tan pronto como sustrajo laurel y espigas del suave nardo / y la débil canela con la rubia mirra, / se pone por encima y termina su tiempo entre perfumes."
[39] Detienne, M., *The Gardens of Adonis. Spices in Greek Mithology,* New Jersey, Princeton University Press, 1993 pp. 7-9.
[40] Detienne, *op. cit.*, p. 10.
[41] *Op. cit.*, pp. 24-25.
[42] *Op. cit.*, pp. 30-33.

razones se lo asocia con los dos ciclos solares: el diario y el anual, a los cuales cabe agregar la temporalidad del año sótico,[43] el ciclo egipcio que originalmente era de 1461 años y que se redujo a 500, según diferentes fuentes grecolatinas. En particular Heródoto y Ovidio consideran la última cifra,[44] que, según Tácito (s. I-II d. C.), era la más divulgada, aunque había variadas tradiciones al respecto.[45] Algo semejante ocurre en Plinio, quien en 10.2 habla de 540 años (*vivere annis dxl*) y en 29.8-9, de un milenio (*post millesimum annum*). [46]

Contemporáneamente Marcial (ss. I-II d. C.), en el libro V de sus epigramas, [47] recurre al fénix para señalar la renovación de Roma garantizada por la *auctoritas* del emperador Domiciano; tal como afirma Gosserez, [48] la simbología política del mito coincide con la concepción estoica de la *ekpýrosis*: el mundo se acaba por la vía del fuego y resurge. Fue entonces que, a partir de la profundización ideológica de la religión imperial, el relato del fénix sufre una importante transformación: ya no se lo relaciona con el padre muerto,[49] tampoco nace de un gusano como narraba Plinio, [50] sino que se reproduce como el sol, resucitando de sus propias llamas:

Qualiter Assyrios renovant incendia nidos,

---

[43] El año sótico se relaciona con la estrella Sirio o con la constelación del Can Mayor.
[44] Strati, *op. cit.*, pp. 67-68, señala una *epistula* de Séneca (42.1) en la que el filósofo considera el ciclo vital del fénix en quinientos años (*Phoenix semel anno quintengesimo nascitur*).
[45] Tac. *Ann.* 6. 28: *de numero annorum varia traduntur. Maxime vulgatum quingentorum spatium: sunt qui adseverunt mille quadringentos sexaginta unum interici* ("acerca del número de años transmiten cosas variadas. El espacio [de tiempo] sumamente divulgado es de quinientos años: están quienes aseveran que se intercalan mil cuatrocientos sesenta y un años").
[46] No son estas las únicas menciones sobre el fénix en la obra de Plinio; se pueden agregar: 7.153, 11.121, 12.85 y 13.42. *Cf.* Strati, *op. cit.*, pp. 66-67.
[47] En Marcial hay otras referencias al mito del fénix en V.37.13 y X.17.6.
[48] Gosserez, *op. cit.*, p. 101.
[49] En la obra del geógrafo Pomponio Mela, *Chrographia*, contemporáneo al emperador Claudio, aparece eliminada la mención al entierro paterno del fénix. *Cf.* Strati, *op. cit.*, p. 66.
[50] Plin. nat. 10.2: *Ex ossibus deinde et medullis eius nasci primo ceu vermiculum* ("Luego de sus huesos y entrañas nace primeramente como un pequeño gusano").

una decem quotiens saecula vixit avis,
taliter exuta est veterem nova Roma senectam
et sumpsit voltus praesidis ipsa sui. (V.7.1-4)[51]

Hacia la misma época, otro poeta flavio como Estacio (*Silvae* 2.4.33-37), afirma a partir de motivos ovidianos que los perfumes acompañan al fénix en su destino final:[52]

[…]. At non inglorius umbris
mittitur: Assyrio cineres adolentur amomo
et tenues Arabum respirant gramine plumae
Sicaniisque crocis; senio nec fessus inerti
scandet odoratos Phoenix felicior ignes.[53]

Este conjunto de representaciones literarias se complementa con otras, de carácter iconográfico, que constituyen un código simbólico de extrema importancia en el devenir del Imperio tardío. Lo político, instrumentado desde lo literario y lo plástico, se vincula al pensamiento neoplatónico que fue desarrollándose entre las élites urbanas, desde el siglo II d. C. en adelante, de tal manera que el mito del fénix adquiere otras significaciones, como la permanencia del ser y la subsistencia del alma en la regeneración cíclica del tiempo.[54]

---

[51] Mart. V.7.1-4: "De igual manera que los incendios renuevan los nidos asirios, / tantas veces un ave vivió diez siglos, / de tal modo la nueva Roma se despojó de su vetusta senectud / y asumió ella misma el rostro de su protector."
[52] Hay otras menciones de Estacio al mito del fénix en *Silv*. 2.6.85-89 y 3.2.114.
[53] Stat. *Silv*. 2.4.33-37: "[…]. Pero no sin gloria se marcha / hacia las sombras: las cenizas se queman en amomo asirio / y las tenues plumas respiran con la hierba de los árabes / y con los azafranes sicanios; ni el fénix cansado por la inerte vejez / ascenderá más feliz a los fuegos perfumados." / Para Lecocq, *op. cit.*, p. 92, este poema es el primero que menciona la muerte del fénix en las llamas.
[54] Acerca de las representaciones iconográficas del fénix, *cf.* Lecocq, *op. cit.*, pp. 78 ss.

El fénix en la literatura latina tardía

En el contexto literario tardío, caracterizado por la absorción de las fuentes precedentes y su resignificación retórica e ideológica, se encuentran dos poemas que narran la leyenda del fénix. Uno de ellos, producido por **Lucio Celio Firmiano Lactancio** en los albores del Imperio cristiano, cuenta con una extensión de ciento setenta versos dispuestos en estrofas irregulares de dísticos elegíacos.[55] Este autor africano, discípulo de Arnobio, fue convocado por el emperador Diocleciano a Nicodemia (Bitinia), a finales del siglo III, para que enseñara retórica latina. Perseguido en el año 303 por su conversión al cristianismo, tuvo que renunciar a su cátedra. Alrededor del 317, Constantino lo llevó a Tréveris como maestro de su hijo mayor,[56] ya que los grupos de élite requerían una sólida formación académica; de ahí en más, la literatura tardoantigua estaría sujeta a los lineamientos áulicos y a las necesidades de un poder político sumamente burocratizado.

En cuanto al otro texto, constituido por ciento diez hexámetros dactílicos, fue compuesto por **Claudio Claudiano**, poeta nacido en Alejandría, que formó parte de la corte del joven Honorio después de la muerte de su padre, el gran Teodosio, en el año 395. Poco tiempo antes, Claudiano, —cuya confesión religiosa es dudosa—,[57] habría visitado Roma por primera vez, estableciendo relaciones con miembros de la familia Anicia, de reconocida fe cristiana.[58] Esto influyó en su producción literaria, que estuvo vinculada a los avatares políticos de la *pars Occidens* del Imperio, por lo cual no es de extrañar que Claudiano

[55] La irregularidad se refiere a la cantidad de versos que constituyen las estrofas.
[56] *Cf.* Quasten J., *Patrología I.* Madrid, BAC, 2001, p. 685.
[57] *Cf.* Cameron, Al., *The Last Pagans of Rome,* Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 115.
[58] Platnauer, *op. cit.*, pp. vii-xix.

se destacara como panegirista, condición que detentaron muchos de los escritores tardoantiguos.

De las referencias biográficas anteriores se deduce que, entre ambas obras, media casi un siglo; a esta cuestión temporal se agrega otra en torno a la autoría del *De ave Phoenice* por parte de Lactancio;[59] además las ediciones del poema presentan ordenamientos diferentes de los versos, por lo cual podría pensarse en tradiciones textuales diversas.[60] En el caso de Claudiano, *Phoenix* pertenece a un conjunto de composiciones breves, de inspiración estaciana, titulado *Carminum minorum corpusculum*, el que se habría publicado hacia el 400 d. C.

Al confrontar los textos, cabe pensar en la influencia de uno sobre otro, aunque las investigaciones determinaron que los poemas dependerían de una fuente común (s. II d. C.), que testimoniaría la presencia del fénix como motivo retórico. Este "filón" se habría extendido hasta el s. IV, cuando el tema, según Agustín, "estaba en boga en las escuelas de declamación."[61] Es evidente que el conocimiento del relato se advierte en los poetas por el respeto a sus principales mitemas, aun cuando se ordenen de manera diferente.

Ambos comienzan en forma semejante, ubicando el *locus amoenus* donde se encuentra el ave en el extremo oriental del mundo; **Lactancio** habla de un *locus [...] felix* (v. 1: "un lugar fecundo"),[62] cuya descripción extenderá hasta el verso 30: en esta especificará, además de la localización geográfica (vv. 1-2: *in primo [...] oriente remotus, / qua*

---

[59] Quasten, *op. cit.*, p. 696, señala que Gregorio de Tours (s. VI d. C.) es quien atribuye el poema a Lactancio por semejanzas estilísticas con otras composiciones consideradas auténticas.
[60] *Cf.* Brand, S.-Laubmann, G., *Lactanti opera omnia,* Prag-Wien-Leipzig, CSEL,1893; Hubeaux, J.-Leroy, M., *Le mythe du Phénix dans les littératures grecque et latine,* Paris, Liège, 1939.
[61] *Cf.* Callejas Berdones, M. T., "Confrontación del *De ave Phoenice* de Lactancio y el *Phoenix* de Claudiano", *Cuadernos de Filología Clásica*, Vol. XX, 1986-1987, pp. 113-114.
[62] Acerca del tópico del *locus amoenus* en la Antigüedad tardía, *cf.* Curtius, E., *Literatura europea y Edad Media latina*, T. I. México, FCE, 2004, p. 280 y ss.

patet aeterni maxima porta poli,),[63] sus accidentes, amplitud y carácter excelso de sus cumbres (v. 5: *Illic planities tractus diffundit apertos*; vv. 7-8: *nostros montes, quorum iuga celsa putantur, / per bis sex ulnas eminet ille locus*),[64] su verdor perpetuo (v. 10: *perpetuae frondis honore virens*)[65] y la pertenencia al Sol, que le confiere carácter sacro (vv. 9-10: *Hic Solis nemus est et consitus arbore multa / lucus*).[66] La confirmación de la *felicitas* del lugar está refrendada míticamente: la desmesura de Faetón no lo hirió (v. 11: *Cum Phaethonteis flagrasset ab ignibus axis*),[67] ni las aguas del diluvio lo alcanzaron (v. 13: *et cum diluvium mersisset fluctibus orbem*)[68], ni fuego ni agua, en rítmico ciclo, modificaron su inviolabilidad eterna.[69]

El poeta insiste en que este "Edén" no está sujeto a la corruptibilidad ni a la muerte; como *vitia* terrenales menciona las enfermedades, la vejez (v. 15: *Non huc exsangues morbi, non aegra senectus*),[70] la crueldad final de la vida, el miedo (v. 16: *nec mors crudelis nec metus asper adest*),[71] el crimen, la ambición (v.17: *nec scelus infandum nec opum vesana cupido*),[72] la ira y la pasión amorosa (v. 18: *aut ira aut ardens caedis amore furor*).[73] A estas, se suman otros *signa* del exilio edénico: el luto, la pobreza (v. 19: *Luctus acerbus abest et egestas obsita pannis*),[74] y las preocupaciones del insomnio y el hambre (v. 20: *et*

---

[63] Lact. 1-4: "que está alejado en el primer oriente, / por donde se abre la máxima puerta del polo eterno". La estrofa tetrástica se completa con mayores especificaciones en relación con el sol.
[64] *Op. cit.* 5: "Desde allí la llanura difunde los trazados abiertos"; 7-8: "en relación con nuestros montes, cuyas cumbres se consideran excelsas, / por dos veces seis brazos, sobresale aquel lugar."
[65] *Op. cit.* 10: "que reverdece por la gloria de una perpetua fronda."
[66] *Op. cit.* 9-10: "Este es el bosque del Sol y lugar sagrado que fue poblado por mucha / arboleda."
[67] *Op. cit.* 11: "Cuando el eje había ardido por los fuegos de Faetón".
[68] *Op. cit.* 13: "y cuando el diluvio había sumergido el orbe con las corrientes".
[69] La numeración de los versos que se sigue es la de la edición de 1893. No obstante, las diferencias no resultan significativas con respecto a la edición de 1939.
[70] *Op. cit.* 15: "Aquí no están presentes las pálidas enfermedades, no [está] la aflictiva senectud".
[71] *Op. cit.* 16: "ni la muerte cruel ni el áspero miedo".
[72] *Op. cit.* 17: "ni el nefando crimen ni el deseo insensato de riquezas".
[73] *Op. cit.* 18: "o la ira o el ardiente furor por la pasión de la caída".
[74] *Op. cit.* 19: "Está lejos el acerbo luto y la falta cubierta de pan".

curae insomnes et violenta fames); [75] tampoco se sufren las inclemencias del tiempo (v. 21: *Non ibi tempestas nec vis furit horrida venti*),[76] la nieve (v. 22: *pruina*), la niebla (v. 23: *nulla [...] nubes*) y las lluvias (v. 24: *turbidus umor aquae*).

En oposición a esta alegoría de la caída, Lactancio destaca la existencia de una fuente en medio del *locus amoenus*: *Sed fons in medio est* (v. 25);[77] a través de este motivo, de tradición literaria y filosófica pagana, el poeta inserta el concepto del "agua viva" (v. 25: *quem vivum nomine dicunt*), de inspiración cristiana, ya que remite al sacramento del bautismo.[78] Por último, como los ríos del Paraíso,[79] esta fuente riega el bosque generando árboles, cuyos frutos no conocen la corrupción de la materia (vv. 29-30: *Hic genus arboreum [...] / non lapsura solo mitia poma gerit*.).[80]

En este contexto aparece el fénix, que no es sumamente descripto, sino que se destaca por ser "único" en su especie, ya que vive "re-haciéndose" a partir de su propia muerte (vv. 31-32: *Hoc nemus, hos lucos avis incolit unica Phoenix, / unica, sed vivit morte refecta sua*.). No obstante, se lo reconoce como "obsequio de Febo y servidor glorioso, digno de recordarse" (v. 33: *Paret et obsequitur Phoebo memoranda satelles*) que, capturando la luces de la Aurora, (vv. 35-36) se sumerge

[75] *Op. cit.* 20: "y las preocupaciones insomnes y el hambre violenta".
[76] *Op. cit.* 21: "Allí no hay tempestad ni es furibunda la fuerza horrorosa del viento".
[77] Entre otras caracterizaciones, la fuente es descripta por medio de una enumeración adjetiva que contrasta con las estrofas anteriores: *perspicuus, lenis, dulcibus uber aquis* (v. 26: "transparente, suave y fecunda en dulces aguas").
[78] Daniélou, J., *Teología del judeocristianismo,* Madrid, Ediciones Cristiandad, 2004, pp. 418-419, recuerda que el "agua viva" representa el momento de la inmersión bautismal, la cual debe darse en una corriente de agua que fluye.
[79] En *Gen.* 2.10 se señalan cuatro corrientes que proceden de un único lugar (*loco voluptatis*); en cambio Lactancio habla de doce (v. 27: *duodecies undis*) que riegan todo el bosque (*omne nemus*).
[80] Lact. 29-30: "Aquí el género de árboles [...] / no produce frutos que se caerán al suelo."

en las aguas[81] (vv. 37-38: *ter quater illa pias inmergit corpus in undas, / ter quater e vivo gurgite libat aquam*.)[82]

En este punto el relato avanza, dejando de lado la tendencia descriptiva de las estrofas anteriores: el ave, entronizada en el árbol más alto del bosque (v. 39-40: *Tollitur ac summo considit arboris altae / vertice, quae totum despicit una nemus*),[83] comienza a cantar un himno maravilloso [84] con el que saluda al nuevo día. El poeta acumula numerosas imágenes luminosas que estallan ante los ojos del lector,[85] e introduce el mito clásico del carro de Febo para señalar el ciclo diurno (vv. 51-52)[86] y el *encomium* del fénix, representando alegóricamente la mañana (vv. 57-58: *Antistes luci nemorumque verenda sacerdos / et sola arcanis conscia, Phoebe, tuis*).[87]

Aquí comienza la migración del ave para cumplir con el ciclo de muerte-resurrección que es milenario, al igual que en Plinio y Marcial: *Quae postquam vitae iam mille peregerit annos* (v. 59: "Después que esta transitó mil años de vida"). Advertido del tiempo transcurrido (v. 60), el fénix abandona los *loca sancta* persiguiendo el ansia de renacer (v. 63: *renascendi studio*); pero, para ello, debe morir previamente en un espacio de alteridad, "donde la muerte tiene sus reinos" (v. 64: *mors ubi regna tenet*), iniciando la "aventura heroica". Como parte de este

[81] Lactancio sugiere con esta metáfora la inmersión repetida que caracteriza al bautismo.
[82] Si bien se refiere al número tres, Lactancio alude al doce: "tres cuatro veces ella sumerge su cuerpo en las piadosas ondas, / tres cuatro veces liba el agua del vívido torbellino."
[83] Lact. 39-40: "Se levanta y se asienta en la punta más elevada del alto / árbol, que percibe de una vez el bosque entero".
[84] *Op. cit.* 45-46: *incipit illa sacri modulamina fundere cantus / et mira lucem voce ciere novam.* ("aquella comienza a expandir las modulaciones del canto sagrado / y comienza a llamar la luz nueva con su voz maravillosa").
[85] *Op. cit.* 41: *novos Phoebi nascentis ad ortus* ("hacia los nuevos surgimientos del naciente Febo"); 42: *radios et iubar exoriens* ("los rayos y la estrella que surge"); 43: *fulgentis lumina portae* ("las luces de la puerta refulgente"); 44: *primi [...] luminis aura levis* ("el aura leve de la primera luz").
[86] Una vez más Lactancio se vale del número tres para referir las veces que el ave bate sus alas y se calla sacudiendo "la cabeza portadora de fuego" (v. 54: *igniferumque caput ter venerata silet.*).
[87] Lact. 57-58: "Quien encabeza la luz, sacerdote venerable de los bosques / y ella sola conocedora de tus arcanos, Febo"

derrotero, el ave se dirige a Siria, que recibirá el nombre de Fenicia (vv. 65-66: *Dirigit in Syriam celeres longaeva volatus / Phoenices nomen cui dedit ipsa vetus*);[88] de igual modo ocurre con la palma donde se instalará, la que los griegos llaman "fénix" (vv. 69-70: *Tum legit [...] sublimem [...] palmam, / quae Graium phoenix ex ave nomen tenet*).[89] El mito cumple entonces con su función etiológica de dar explicación al origen de nombres topográficos y / o naturales.

Seguidamente se arriba al clímax del relato cuando la naturaleza toda se detiene (vv. 73-76) para que el ave construya su "nido-sepulcro", pues muerte, vida y creación se sintetizan en una misma instancia, juntando jugos y olores de una selva rica en ellos:

> *Construit inde sibi seu nidum sive sepulcrum:*
> *nam perit, ut vivat, se tamen ipsa creat.*
> *Colligit hinc sucos et odores divite silva,* (vv. 77-79)[90]

Con estos versos se anticipa una profusa enumeración de especias procedentes de tierras exóticas, habitadas por asirios, árabes (v. 80) y pigmeos (v. 81), y extraídas de la India y Saba (vv. 81-82): canela, amomo (v. 84), bálsamo de hoja mixta (v. 84), vara de laurel y oloroso acanto (v. 85), lágrimas de incienso (v. 86), varas de nardo (v. 87), mirra y la mítica panacea que todo lo cura (v. 88). Estas sustancias se encuentran en el nido, convertido en un "lecho vital" (v. 90: *vitalique toro*), donde deposita su "cuerpo mutable" (v. 89: *corpus mutabile*); de

---

[88] *Op. cit.* 65-66: "La longeva ave dirige a Siria sus rápidos vuelos / a la que la misma anciana dio el nombre de Fenicia".
[89] *Op. cit.* 69-70: "Entonces elige [...] la palma sublime [...] / que tiene el nombre griego de fénix por el ave".
[90] *Op. cit.* 77-79: "Entonces para sí construye un nido, o bien un sepulcro: / pues perece para vivir, pero ella misma se crea. / Reúne de aquí, de la rica selva, jugos y olores".

su boca arroja "jugos" a sus miembros esperando la muerte. Esta, sin embargo, no le quita la posibilidad de encomendar su alma:

> *Ore dehinc sucos membris circumque supraque*
> *inicit exsequiis immoritura suis.*
> *Tunc inter varios animam commendat odores,*
> *depositi tanti nec timet illa fidem.* (vv. 91-94)[91]

El proceso de desintegración ocurre a medida que el cuerpo arde, encendiéndose con su propio calor (v. 96: *aestuat et flammam parturit ipse calor*)[92] para disolverse en cenizas (v. 98: *solvitur in cineres*). Al reunirse estas, se agita una instancia vital que tiene el "efecto de una semilla" (v. 100: *effectum seminis*), la cual inicia una metamorfosis regenerativa: **1)** el animal nace sin miembros (v. 101); **2)** con las características de un gusano de color blanco (v. 102: *fertur vermi lacteus esse color*);[93] **3)** crece, mientras permanece en vida latente por cierto tiempo (v. 103) en un sueño (*sopitur*); **4)** se mantiene en "una especie de huevo bien proporcionado" (v. 104: *ovi teretis [...] in speciem*) como los insectos contenidos en una crisálida (vv. 107-108); **5)** el fénix recobra su antigua forma (v. 105) "después de haber roto sus restos" (v. 106: *ruptis exuviis*); **6)** careciendo aun de plumas (v. 110), procede a alimentarse con alimentos "maravillosos" como el néctar y la ambrosía (v. 111) procedentes de las estrellas (v. 112); **7)** su ingesta se produce "en medio de perfumes" (v. 113: *mediis in odoribus*) hasta adquirir una "apariencia madura" (v. 114: *maturam [...] effigiem*).

---

[91] *Op. cit.* 91-94: "A continuación arroja de la boca jugos alrededor y por encima de sus miembros / para morir a partir de sus restos. / Entonces entre variados perfumes encomienda su alma / y ella no teme de tanto abandono por su fe."
[92] *Op. cit.* 96: "se enciende y el mismo calor hace nacer la llama".
[93] *Op. cit.* 102: "se dice que el color del gusano es como la leche".

Con la primavera, el ave se prepara "para retornar a las casas paternas" (v. 116: *ad patrias iam reditura domus*), en clara alusión a su apoteosis. Lleva consigo lo que resta de su vida anterior: bálsamo, mirra e incienso disuelto;[94] como señala Heródoto, "se dirige a la ciudad del Sol" (v. 121: *contendit Solis ad urbem*), donde será venerada por su decoro y gloria (v. 124: *Tantus avi decor est, tantus abundat honor*).[95] Su belleza radica en la diversidad cromática del plumaje que representa, según Gosserez,[96] la transformación de los colores durante el proceso de obtención de la púrpura, tintura que los fenicios conseguían de la secreción de algunos moluscos.

Los colores del ciclo cromático (blanco, verde, azul y rojo) tenían, para los romanos, diversas significaciones relacionadas con las estaciones del año, los cuatro elementos de la naturaleza y las facciones del circo. Como el fénix, representaban el ciclo solar anual:[97] el azul simbolizaba el otoño, el agua o el cielo, Saturno o Neptuno; el blanco, el invierno, el aire, Júpiter o los Céfiros; el verde, la primavera, la tierra o Venus; el rojo, el verano, el fuego y Marte; en particular la púrpura era asociada a la Aurora, la abundancia estival y la dignidad imperial. Todos estos matices se hallan en la descripción del fénix de Lactancio: (v. 125: *Principio color est, quali est sub sidere Cancri*),[98] que corresponde al fin de la primavera y comienzo del verano, "cuando Flora expande sus vestimentas en el suelo enrojecido" (v. 129: *cum pandit vestes Flora rubente solo*). En el ave, estas tonalidades rojas se hallan en la cabeza,

[94] Lactancio señala que el fénix lo esconde en su "piadosa boca" (v. 120: *ore pio*) en la forma de una esfera (vv. 117-120).
[95] *Op. cit.* 124: "Tanto es el decoro del ave, abunda tanta gloria."
[96] Gosserez, *op. cit.*, p. 101.
[97] *Op. cit.*, pp. 101-102.
[98] *Op. cit.* 125: "En un principio el color es como el que está bajo la estrella de Cáncer".

el cuello y el lomo (v. 130); la cola, en cambio, es "de rubio metal" (v. 131: *fulvo [...] metallo*), e irisadas, las alas (v. 133).

En las estrofas siguientes, se distingue su cresta, en la que aparecen las variantes cromáticas del blanco y el verde; a estas se agregan el marfil y el preciosismo de las gemas (vv. 135-136: *Albicat insignis mixto viridante smaragdo / et puro cornu gemmea cuspis hiat.*).[99] Los ojos brillan llameantes (vv. 137-138) y una corona radiada refulge en lo alto (v. 139); en las patas, escamas de oro (v. 141) y las garras teñidas de rojo (v. 142). Todas estas particularidades hacen del fénix un ave semejante al pavo o al faisán, cuyo nombre remite a *Phasis*, en la zona póntica (vv. 143-144: *Effigies inter pavonis mixta figuram / cernitur et pictam Phasidis inter avem*).[100]

A pesar de que su figura es recamada, se afirma que el fénix es liviano y veloz (v. 149), y es honrado en Egipto y esculpido en mármol consagrado (v. 153) —cosa que Heródoto recordaba—; por esto se establece un pacto con el resto de las aves (v. 155: *in coetum*) que debe interpretarse como símbolo de su entronización definitiva. El "género de los alados" constituye su cohorte como "muchedumbre feliz", acompañándolo "con piadoso obsequio" (v. 158: *turbaque prosequitur munere laeta pio*). Su don, otorgado por "el mismo dios", es "nacer de sí mismo" (v. 162: *cui de se nasci praestitit ipse deus*)

Las últimas argumentaciones de Lactancio señalan la sexualidad neutra del fénix y, en consecuencia, su castidad, ya que no celebra "con Venus ningún pacto" (v. 164: *Veneris foedera nulla*). La ausencia de la pasión amorosa lo aleja de la muerte, y su excepcionalidad radica en que

[99] Lact. 135-136: "Se torna blanca la insigne [ave] mezclada con verdeante esmeralda / y se entreabre la cúspide de piedras preciosas con marfil puro."
[100] *Op. cit.* 143-144: "Se distingue la imagen mezclada entre la figura del pavo y el ave pintada de Fasis").

no necesita otro cuerpo para reproducirse; es por ello que en el fénix se sintetiza la satisfacción de todas las necesidades: alimento, copulación y descendencia; allí radica el triunfo sobre la muerte, además de advertirse, en un conjunto de enumeraciones antitéticas, la reunión de tres conceptos en uno, es decir, una formulación trinitaria que en la época de Lactancio ya comenzaba a debatirse:

Mors illi Venus est, sola est in norte voluptas:
ut possit nasci, appetit ante mori,
ipsa sibi proles, suus est pater et suus heres,
nutrix ipsa sui, simper alumna sibi.
[...]
Aeternam vitam mortis adepta bono. (vv. 165-170)[101]

En cuanto al texto de Claudiano, este también comienza con la localización del espacio, aunque su descripción es muy breve. Prontamente el poeta incluye la alusión del carro solar y el motivo de la Aurora,[102] cerrando con ellos la ubicación del *lucus* siempre verde:

Oceani summo circumfluus aequore lucus
trans Indos Eurumque viret, qui primis anhelis
sollicitatur equis vicinaque verbera sentit,
umida roranti resonant cum limina curru,
unde rubet ventura dies [...]. (vv. 1-5)[103]

[101] *Op. cit.* 165-170: "Venus es la muerta para ella, solo está el deseo en la muerte: / para poder nacer, apetece antes de morir. / Ella misma es su prole, su padre y su heredero, / ella misma es su nodriza, siempre es su alumna (la que se nutre). / [...] / atenta a la vida eterna con el bien de la muerte."
[102] *Cf.* Lida de Malkiel, Ma. R., *La tradición clásica en España*. Barcelona, Ariel, 1975, p. 124.
[103] Claud. 1-5: "Rodeado por la más alta planicie del Océano, reverdece / tras los indios [árabes o etíopes] y el Euro, un bosque sagrado, que, el primero, / es solicitado por los anhelantes caballos y

Así como Lactancio se refirió al *locus* calificándolo de *felix*, Claudiano focaliza esta característica en el ave (*fortunatus nimium*),[104] a la que describe a partir del verso 7; a través del fénix, al que denomina *Titanius ales* ("el ave titánida o solar"), completa las notas espaciales sobre su extensión "sin igual" (v. 8: *iniqua*) y sus "orillas no tocadas" por enfermedades animales y humanas (v. 9: *intactas [...] oras*). A continuación, expresa la semejanza del fénix con los dioses y las estrellas a causa de su larga vida (v. 10), y se detiene en su alimentación, en la que radica parte de su rareza, ya que es el sol quien lo nutre, al igual que los vapores inocuos y el viento que liba de mar:

> *[...]; sed purior illum*
> *solis fervor alit ventosaque pabula potat*
> *Tethyos, innocui carpens alimenta vaporis*. (vv. 14-16)[105]

El poeta adelanta la descripción del ave maravillosa, a diferencia del texto lactanciano, acumulando imágenes luminosas[106] para referirse a los ojos (v. 17: *radiant iubar*), el "rostro" (vv. 17-18: *igneus ora / cingit honos*) y la cresta coronada por una punta rutilante (vv. 18-19: *rutilo cognatum vertice sidus / attollit cristatus apex*).[107] En cuanto a las restantes partes físicas del animal, se repite el cromatismo observado en Lactancio, puesto que "las patas están pintadas de color púrpura" (v. 20: *Tyrio pinguntur crura veneno*) y las plumas están rodeadas de "color

---

siente sus riendas próximas, / cuando resuenan, a causa del carro que está cubierto de rocío, los húmedos umbrales, / de donde se enrojece el día que está por venir [...]".

[104] Lavalle, R., *Referencias naturales en Claudiano,* Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, 2001, p. 38 señala el virgilianismo de la frase (*Georg*. II. 458).

[105] Claud. 14-16: "[...]; pero a él / lo alimenta el más puro calor del sol y bebe los sustentos ligeros / de Tetis, tomando los alimentos de un vapor inocuo."

[106] Según Gruzelier, C. E., "Claudian: Court poet as artist", *The Imperial Muse*, 1990, p. 307, lo luminoso forma parte del estilo manierista de Claudiano.

[107] Claud. 18-19: "su punta crestada eleva / una estrella acuñada con un vértice rutilante").

cerúleo" y enriquecidas con oro (vv. 21-22: *pinnae, quas caerulus ambit / flore color sparsoque super ditescit in auro*).[108]

Con especificaciones naturalistas y racionales, Claudiano focaliza su mirada en la concepción del fénix, donde reside su rareza, pues no surge de otro ser, ni sufre un proceso de crecimiento ni cuenta con un creador, más que él mismo. Su muerte es el reaseguro de una vida próxima, por lo cual busca la destrucción para alcanzar la resurrección:

> *Hic neque concepto fetu nec semine surgit,*
> *sed pater est prolesque sui nulloque creante*
> *emeritos artus fecunda norte retornat*
> *et petit alternam totidem per funera vitam*. (vv. 23-26)[109]

En este contexto se introduce la información sobre el ciclo vital del fénix, que repite la tradición de Plinio, Marcial y el propio Lactancio;[110] asimismo se insiste en su carácter circular, al acompañar el ritmo de las estaciones naturales y el recorrido de los astros (vv. 28-29). Cabe destacar que el paso de los años trae consigo signos de envejecimiento en el ave (v. 30: *multis gravior [...] annis*; v. 31: *lustrorum numero victus*), cosa que Claudiano representa con símiles referidos a la naturaleza: árboles que se precipitan fatigados por las tormentas, sus partes consumidas por las lluvias, o quebrados por una ruinosa senectud (vv. 31-35). El poeta persiste en la degradación física del fénix que está

---

[108] *Op. cit.* 21-22: "las plumas, a las que rodea como una flor / un color cerúleo y este se enriquece por encima en oro esparcido."
[109] *Op. cigt.* 23-26: "Este no surge de la concepción de un pichón ni de una semilla, / sino que es el padre y la descendencia de sí mismo y, no creándolo ninguno, / vuelve a formar sus miembros por medio de una muerte fecunda / y busca una segunda vida a través de tantos funerales."
[110] *Op. cit.* 27: *Namque ubi mille vías longinqua retorserit aestas* ("Pues cuando una larga edad haya transcurrido mil caminos")

asociada a la declinación de la luz y las estrellas (vv. 36-37: *decrescit lumen languetque / stella*).

Entonces el fénix prepara su muerte eligiendo hierbas (v. 42) de la región utópica de Saba con las que entreteje su tumba y su futuro nido. Al respecto, Claudiano no particulariza en los tipos de hierbas aromáticas, a excepción de la mirra, siguiendo como fuente principal el texto de Heródoto (vv. 43-44: *et tumulum texens pretiosa fronde Sabaeum / componit, bustumque sibi partumque futurum*).[111] Tras esto, el ave emite su lamento al Sol (vv. 45-46), como ocurre en el texto lactanciano; pero Claudiano se distancia, pues el Sol interviene instando al fénix, su "piadoso alumno" (v. 49: *pium alumnum*), a abandonar el cuerpo (v. 53) para "renacer desde la destrucción y rejuvenecer desde la propia muerte" (vv. 51-52: *[tu] qui saepe renasci / exitio propioque soles pubescere leto*). Además, innova el contenido mítico al ser Febo, con un cabello, quien lo hace arder:

> *Haec fatus propere flavis e crinibus unum*
> *concussa cervivice iacit missoque volentem*
> *vitali fulgore ferit*. (vv. 55-57)[112]

Finalmente tiene lugar la combustión mientras exhala perfumes (v. 59: *fervet odoratus*), al tiempo que se asiste a una serie de *adýnata* míticos ante lo que sucede en la pira: la luna está aturdida (vv. 60-61), el polo detiene los ejes del cielo (vv. 61-62) y la Naturaleza, como personificación de la condición creadora, se esfuerza para que se cumpla

[111] *Op. cit.* 43-44: "y mientras entreteje con preciosa fronda, arregla un túmulo / de mirra [sabeo], que será para él no solo tumba sino también nacimiento."
[112] *Op. cit.* 55-57: "Proferidas estas cosas, diligentemente arroja un [cabello] de sus rubias cabelleras / con el sacudimiento de su cuello, e hiere al ave que lo desea / con el envío de un fulgor vital."

el ciclo vital del ave (vv. 62-63: *curis Natura laborat, / aeternam ne perdat avem*).[113] Después de llamar la atención sobre las llamas, comienza el proceso de recomposición del fénix: en primer lugar un "vigor renovado" (v. 65: *vigor volutus*) se agita entre las *reliquae* y la sangre se distribuye por las venas (v. 66); las cenizas se mueven a voluntad (v. 68) y las brasas comienzan a revestir el plumaje (v. 68). El fuego, como principio creador y / o mediador (v. 71: *medius ignis*), establece los límites entre la vida del padre, que ya no es, y la del hijo que surge (vv. 69-70: *qui fuerat genitor, natus nunc prosilit idem / succeditque novus*).[114]

Sin interrupción, el fénix emprende el viaje al Nilo para consagrar los "manes paternos" (v. 72: *manes paternos*) y transportar la "masa creadora" (v. 73: *auctoremque globum*), que son sus restos, encerrados en una cubierta de granos (v. 75: *gramineo clausum velamine funus*), —cosa innovadora en relación con tradiciones anteriores—. En su retorno, es acompañado, como en Lactancio, por una "cohorte de seres alados" (v. 77: *alituum [...] cohors*); sin embargo Claudiano amplifica esta imagen, pues no se trata sólo de un acompañamiento, sino que habla de un "enorme ejército" que cubre las concavidades celestes, por lo cual cabe pensar en una finalidad política, propia de un panegirista[115] (vv. 77-78: *[...] exercitus ingens / obnubit vario late convexa meatu*).[116]

En los versos siguientes Claudiano desarrolla el motivo del *triumphus* o *adventus* del fénix al que llama *dux* y *rex*; a esto se agrega su condición de incorruptible al calificarlo de "perfumado", y recibe la

[113] *Op. cit.* 62-63: "La Naturaleza se esfuerza en sus cuidados, / para no perder a su ave eterna"
[114] *Op. cit.* 69-70: "este había sido el padre, ahora él mismo surge como el hijo / y toma su lugar nuevamente".
[115] Al respecto, Callejas Berdones, *op. cit.*, p. 118, niega cualquier intencionalidad en el texto de Claudiano, tan solo reconoce una "intención narrativa".
[116] Claud. 77-78: [...] un ejército ingente / cubre a lo ancho las concavidades [del cielo] a través de un camino variado".

adoración de aquellos que aceptan su superioridad, incluso el ave de Júpiter. La existencia de un pacto alado es un eco de la supremacía político-militar del emperador y de la divinidad:

> *Nec quisquam tantis e milibus obvius audet*
> *ire duci, sed regis iter fragrantis adorant.*
> *Non ferus accipiter, non armiger ipse Tonantis*
> *bella movet: commune facit reverentia foedus.* (vv. 79-82)[117]

Como en las fuentes clásicas —virgilianas u horacianas entre otras—, el triunfo incluye a los vencidos: en este caso Claudiano menciona a los partos, a los que el Imperio romano finalmente sojuzgó, y a las regiones vinculadas con el mito del fénix. Sin embargo, paradójicamente, representa la figura del ave, en su "excelsa autoridad" (v. 88: *celsa [...] dicione*), con la construcción *ekphrástica* del "conductor parto" (v. 84: *ductor Parthus*), engalanado "de gemas y rico ornamento" (v. 84: *gemmis et divite cultu*). Este porta "una corona de guirnaldas reales" (v. 85: *sertis apicem regalibus*) y "monta un caballo con bridas de oro" (v. 86: *auro frenat equum*); su vestimenta está "teñida con púrpura asiria y bordada con aguja" (vv. 86-87: *perfusam murice vestem / Assyria signatur acu*). Nada menos romano que este "artefacto" de carácter oriental; sin embargo no contradice las costumbres del *imperator* tardoantiguo que, desde Diocleciano, adoptó la genuflexión y la adoración, propias de la corte persa.

Cuando el fénix llega a Egipto, particularmente a la ciudad del Sol (v. 90: *urbs Titana*), se venera, "según cuentan" (v. 92: *ut perhibent*) la

[117] *Op. cit.* 79-82: "Ninguno entre tantos miles se atreve a ir / en contra del conductor, sino que adoran el camino del rey perfumado. / Ni el fiero gavilán, ni la misma águila del Tonante, portadora de sus armas / incita a la guerra: la reverencia representa un pacto común."

"materia paterna" (vv. 92-93: *patriam [...] / congeriem*), es decir, se reconoce que los hechos son transmitidos por un narrador anónimo que construye el relato mítico; pero Claudiano, ambiguamente, hace referencia al culto de la imagen divina que bien puede tratarse del Sol, el *dominus* del ave —¿su padre?—, o el propio fénix (v. 93: *vultumque dei veneratus erilem*).[118] Entonces se desarrolla el ritual regenerativo, en cuya descripción se destaca la luminosidad de las imágenes (vv. 94-96) y el olor de los perfumes que exhalan los altares (vv. 96-100); estos tienen un carácter benéfico para los hombres, —condición novedosa en los textos que hablan del fénix—, (vv. 98-99: *completque salubri / tempestate viros*). [119] Su poder vivificante llega a los mortales, transformando la naturaleza "del negro Nilo" (v. 100: *nigrantis Nili*).[120]

Pero la novedad es mayor en los últimos diez versos, pues Claudiano incluye un discurso encomiástico en el que utiliza la primera persona del plural; esto permite al narrador propagar su voz al resto de los mortales anunciando el carácter liberador del ave. En consecuencia, cabe interpretar alegóricamente el texto: los hombres son liberados por el fénix, que es unigénito, único y nacido de él mismo, ya que prueba la inexistencia de la senectud y la muerte:

> *O felix heresque sui! Quo solvimur omnes,*
> *[...]; praebetur origo*
> *per cinerem, moritur te non pereunte senectus.* (vv. 101-103)[121]

[118] *Op. cit.* 93: "y venerado el rostro del dios, su señor".
[119] *Op. cit.* 98-99: "y llena a los hombres / de una tempestad favorable / saludable").
[120] Es destacable el hecho de que el texto que sigue a *Phoenix* se titula *Nilus*.
[121] Claud. 101-103: "¡Oh feliz y heredero de ti mismo! Por esto, todos somos liberados, / [...]; el origen es ofrecido / a través de la ceniza, la vejez muere mientras tú no pereces!"

La simbología de estos versos confirma la representación crística del fénix y, además, el hecho de no someterse a la destrucción lo convierte en testigo de la circularidad del tiempo (vv. 104-105: *te saecula teste / cuncta revolvuntur*); [122] Esta aseveración, funcional al concepto de eternidad, precede las referencias míticas de Faetón (v. 107: *Phaëthonteis erroribus*) y el diluvio (v. 106: *fuderit elatas [...] undas*), como se encuentran en el poema de Lactancio, pero en un orden invertido. Por último, con una alusión al *Carmen* 64 de Catulo,[123] poeta admirado entre los autores tardoantiguos, se cierra el poema; contra todo designio, el fénix vence al tiempo y al destino, pues las Parcas no podrán tejer para él, como lo hicieron para el Aquiles catuliano, sus crueles hilos (vv. 109-110: *non stamina Parcae / in te dira legunt nec ius habuere noscendi*).[124]

Conclusiones

El fénix recorrió épocas diversas y, sin embargo, el tiempo no pudo acabar la importancia simbólica que tiene en la historia: son inagotables las apariciones de esta ave maravillosa en diferentes artes y espacios geográficos. Resta solo esperar la posibilidad de seguir profundizando en esta conjunción de lo real y lo mítico que tanto cautivó la *curiositas* del hombre desde la más remota Antigüedad.

En este derrotero, Lactancio y Claudiano se convirtieron en ejemplos de apropiación de fuentes textuales y no textuales que contribuyeron a cimentar la continuidad de la imaginación literaria. Como el fénix, el

[122] *Op. cit.* 104-105: "mientras tú eres testigo / todos los siglos retornan juntos".
[123] Las Parcas aparecen en el poema de Catulo, a partir del v. 305, para cantar el futuro de la casa de los Peleidas y anunciar el nacimiento de Aquiles, que será testigo, —como el fénix— de grandes acontecimientos épicos. A modo de estribillo las Parcas ordenan que se entrelacen los hilos para cantar y contar la historia: *currite ducentes subtegmina, currite, fusi.* ("corred, conduciendo los hilos, corred, husos.").
[124] Claud. 109-110: "las Parcas no recogen / contra ti sus crueles hilos ni tienen derecho de dañarte."

arte antiguo resurgió de sus cenizas a través de las poéticas retóricas tardoantiguas y medievales; logró salir de la academia y el pueblo asimiló muchas de estas historias que la tradición oral conservó con fervor, cantando y contando al igual que las Parcas.

Bibliografía

Afanásiev, A., *La sortija mágica. Cuentos populares rusos,* Moscú, Edit. Ráduga, 1985.

Borges, J.L.-Guerrero, M., *El libro de los seres imaginarios,* Buenos Aires, Emecé, 1978.

Brand, S.-Laubmann, G., *Lactanti opera omnia*. Prag-Wien-Leipzig, CSEL, 1893.

Buendía, P., "Acerca del ave fénix en las tradiciones islámicas" en *Al-Qantara*, XXXII, enero-junio, 2011, 7-26.

Callejas Berdones, M. T., "Confrontación del *De ave Phoenice* de Lactancio y el *Phoenix* de Claudiano" en *CFC*, Vol. XX, Universidad Complutense de Madrid, 1986-1987, 113-120.

Cameron, Al., *The Last Pagans of Rome,* Oxford, Oxford University Press, 2011.

Curtius, E. R., *Literatura europea y Edad Media latina*, T. I. México, FCE, 2004.

Daniélou, J., *Teología del judeocristianismo,* Madrid, Ediciones Cristiandad, 2004.

de Gubernatis, A., *Mitología zoológica. Las leyendas animales. Segunda Parte: Los animales del aire* Barcelona, Alejandría, 2002.

Detienne, M., *The Gardens of Adonis. Spices in Greek Mithology,* New Jersey, Princeton University Press, 1993.

Fisher, C. D., *C. Taciti Annalium ab excessu divi Augusti libri*, Oxford, Clarendon Press, 1906.

Goold, G. P., *Catullus*, London, Duckworth, 1983.

Gosserez, L., "IV. Mithologie, Le phénix coloré (d' Hérodote à Ambroise de Milan)", *BAGB*, V. 1, N°1, 2007, 94-117.

Grimm, G., *Todos los cuentos de los hermanos Grimm,* Buenos Aires, Antroposófica, 2012.

Gruzelier, C. E., "Claudian: Court poet as artist" en *The Imperial Muse*, 1990, 299-318.

Heraeus, W.-Borovskij, J., *M. Valerii Martialis Epigrammaton libri*, Leipzig, Teubner, 1925 / 1976.

Hubeaux, J.-Leroy, M., *Le mythe du Phénix dans les littératures grecque et latine,* Paris, Université de Liège, 1939.

Lavalle, R., *Referencias naturales en Claudiano,* Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, 2001. http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/referencias-naturales-en-claudiano.pdf,

Lecocq, F., "L'iconographie du phénix à Rome" en *Schedae*, Prépublication N° 6, Fasc. 1, 2009, 73-106.

Lida de Malkiel, Ma. R., *La tradición clásica en España*, Barcelona, Ariel, 1975.

Mayhoff, C., *Naturalis Historia. C. Plini Secundi Naturalis Historiae Libri XXXVII,* Vols. 1-5. Leipzig, Teubner, 1892-1909.

Miller, F. J.-Goold, G. P., *Metamorphoses. Ovid, Metamorphoses in two volumes*. Oxford, Clarendon Press, 1977-1984.

Mozley, J. H., *Statius, P. Papinius. Statius*, Vol I, London, W. Heinemann, 1928.

Platnauer, M., "Phoenix" en *Claudian*, Vol. II, London, W. Heinemann, 1922, pp. 222-230.

Propp, V., *Las raíces históricas del cuento*, Madrid, Fundamentos, 1984.

Quasten, J., *Patrología I,* Madrid, BAC, 2001.

Strati, R., "La fenice nella letteratura latina" en *Annali Online di Ferrara-Lettere,* Vol. 1, 2007, 54-79.

Villar Vidal, J. A.-Docampo Álvarez, P., "*El Fisiólogo Latino: Versión B:* 1. Introducción y texto latino" en *Revista de Literatura Medieval,* XV/1, 2003, 9-52.

Anexo

Normas de Presentación y Publicación de Trabajos

Las mismas deben cumplir con las siguientes normas:

- Adjuntar datos personales y breve Currículum Vitae
- Correo electrónico propio.
- Adjuntar archivo de Word. Extensión máxima de 30 carillas (tipografía Georgia en tamaño 14 para el cuerpo del texto, tamaño 16 para título del trabajo y en versales e interlineado 1,5.)
- Para Notas al pie de página, utilizar tamaño de fuente Georgia 10. La cita Bibliográfica al pie debe guardar la misma disposición de citado que en la Bibliografía al final. Se admiten abreviaturas de uso universal.
- Las citas bibliográficas han de atenerse a las siguientes normas:

Documentales: deberán comenzar por el archivo o institución correspondiente, sección y legajo, tipo de documento, lugar y fecha. Estas irán a pie de página. Ejemplo: AAS 98 (2006) 217-252.

Las obras de san Agustín irán citadas del modo como se indica en el apartado *Abreviaturas de las obras de san Agustín* que podrán ser encontradas en la página web www.bibcisao.com.

Bibliográficas: se insertarán en el texto, entre paréntesis y siguiendo el modelo anglosajón (apellido del autor, año de edición de la obra y página). Ejemplo: (Barlow, 1983:189).
Si el nombre y el apellido del autor hubiesen sido mencionados en el texto (Inmediatamente anterior) sólo se consignará entre paréntesis el año y el número de página (1983:189)

La bibliografía irá al final del trabajo, ordenada en forma alfabética, según los siguientes ejemplos:

Libros: DIDI - HUBERMAN, G. (2013). *La imagen superviviente. Historia del Arte y Tiempo de los Fantasmas según Aby Warburg*. Madrid. Abada Editores.

Artículos de revistas: Langa, P. (1999a). "Hacia el rostro de Dios en clave ecuménica": *Religión y Cultura*, 208, 123-145.

Artículos de compilaciones: García-Baró, M. (2006), "San Agustín y la actualidad de la filosofía de la religión": Jiménez, J. D. (coord.), *San Agustín, un hombre para hoy*. Buenos Aires. Religión y Cultura, tomo II, pp. 39-63.

Los artículos se someten al examen de evaluadores externos de reconocido prestigio. No se publican los artículos que no hayan recibido una evaluación externa favorable. Cuando el informe de los especialistas externos ha sido favorable, la Dirección y el Consejo de Redacción de la Revista revisan nuevamente cada trabajo. La Dirección notifica a los autores las observaciones que resulten de ambas evaluaciones.
En caso de no respetar las normas de presentación, los trabajos no serán acptados para su publicación.

Los trabajos podrán presentarse en cualquiera de las siguientes lenguas: español, inglés, francés, italiano, alemán o portugués.

La extensión máxima de los trabajos será de 30 páginas (tipografía Georgia en tamaño 14 para el cuerpo del texto, tamaño 16 para título del trabajo y en versales e interlineado 1,5. Para Notas al pie de página, utilizar tamaño de fuente Georgia 10. En lo referente a las reseñas, no deberán superar las cuatrocientas palabras aunque podrán publicarse artículos y/o glosas y recensiones de mayor extensión cuando su interés así lo aconseje.

Los estudios irán acompañados de un resumen de su contenido en español (o en la lengua en que esté redactado el artículo) y otro en inglés, de una extensión máxima de 10 líneas cada uno. Con el resumen se adjuntarán las correspondientes palabras-clave (en español y en inglés). No se exigen Resúmenes para las *Suplementa,* pero sí las palabras claves del trabajo.

Por lo que respecta a las citas de autores antiguos, los griegos se citarán conforme a las abreviaturas del Greek-English Lexicon de Liddell-Scott-Jones y los latinos de acuerdo con las que adopta el Thesaurus Linguae Latinae. Se usarán los numerales romanos, seguidos de un espacio en blanco, para aludir al libro o canto al que pertenece la cita. Ejemplos: *Od*. II 25; Plu. *Cat. Mi*. 90; Cic. *orat*. 50; Verg. *Aen*. IV 20.

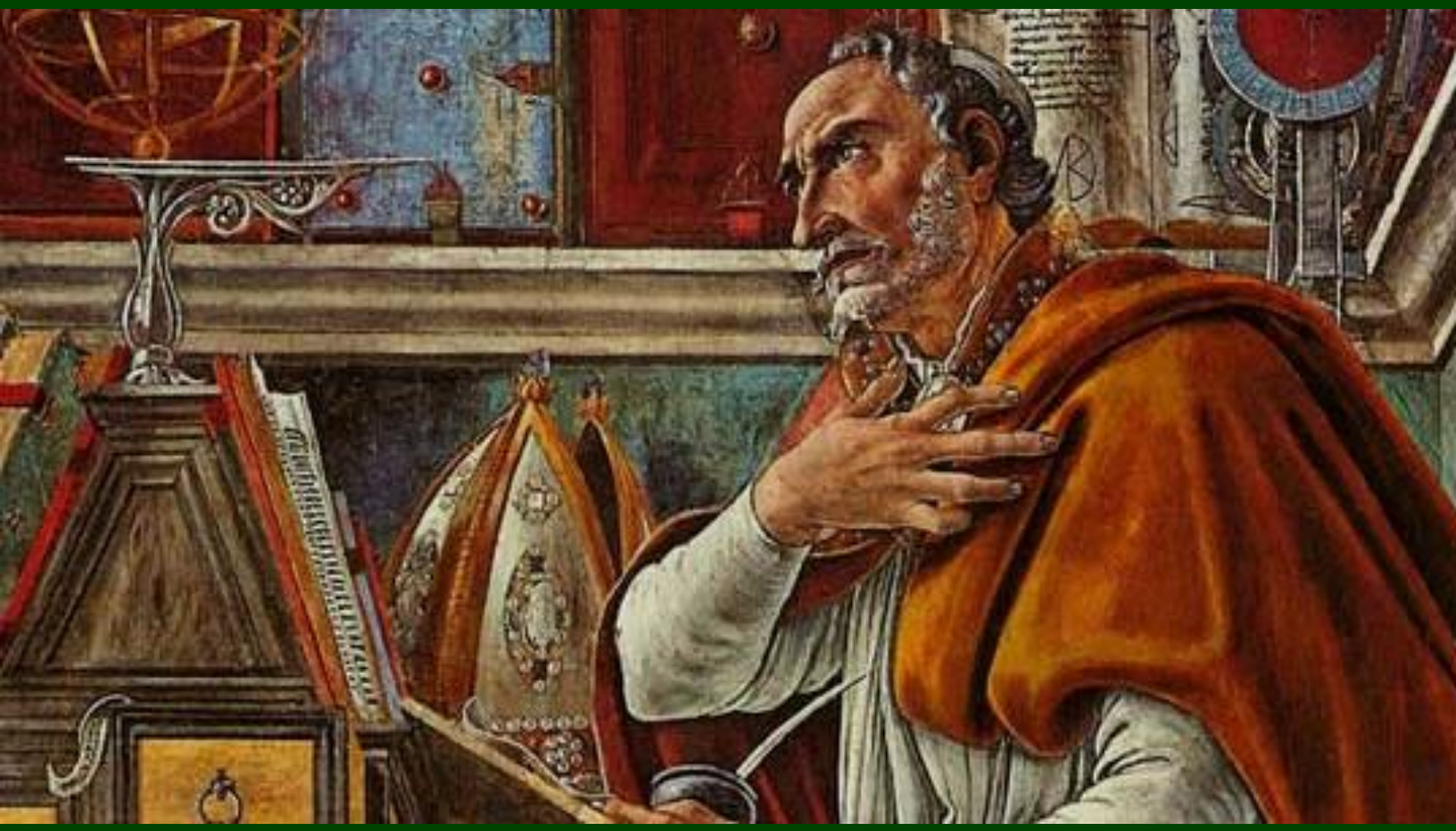
Se recomienda hacer uso de las siguientes abreviaturas: *ad loc., cf., e. g., id., ibid., loc. cit., op. cit., sc., s. u., uid.* (en cursiva), o de las habituales en las lenguas modernas correspondientes (así: art. cit., col., cols., coord., dir., ed., eds., p., pp., p. e., s., ss.).

Se destacarán con letra cursiva: a) los títulos de las obras; b) las palabras latinas, así como las citas en latín que no aparezcan en párrafo sangrado; c) las palabras de las lenguas modernas cuando sean objeto de examen o de definición; d) en párrafo sangrado, aquellas palabras sobre las que se desee llamar de manera especial la atención del lector. Las citas en una lengua moderna se incluirán entre comillas dobles, si no aparecen en párrafo sangrado. Se emplearán comillas sencillas cuando éstas se incluyan dentro de un texto ya entrecomillado; también se acudirá a las sencillas para hacer referencia a los significados. Se evitará en todo momento el uso de la letra negrita, así como del subrayado.

» *Bibliotheca Augustiniana* « es un review electrónico anual desde su número VIII, habiendo contado con las primeras siete ediciones en formato semestral por temporada.

Editado por un equipo de colaboradores (Voluntarios, Investigadores y Profesores provenientes de distintas Universidades de la región), se convierte en una ventana más del dialogo que la Orden de San Agustín propone al Mundo de la Cultura de acuerdo al Discurso Programático del Vicariato san Alonso de Orozco de la Orden de San Agustín.
La revista publica artículos especializados (en el periodo tardo-antiguo, paleocristiano, patrístico, medieval y temprano moderno), y oros aportes de temáticas concretas relacionadas con los campos del saber de la Biblioteca en sí, que podrían mencionarse como las Humanidades Todas, con especial acento en las siguientes grandes áreas: Historia de las órdenes Monásticas y Mendicantes y la totalidad de las expresiones en el contexto Patrístico, esto es entre los siglos I d.C y X d.C. En cuanto a la Historia de la Orden - sobre todo a lo que respecta a la presencia de la misma en Iberoamérica- estos aparecerán en una colección de apartados denominado ***Suplementa Histórica Augustiniana***, donde hemos de reunir Traducciones, Transcripciones Paleográficas, Documentos y Fuentes referidos a la Historia de la Orden, con especial énfasis como decíamos más arriba, en América del Sur y el mundo iberoamericano. En segundo lugar, otro apartado de la revista será la ***Suplementa Patrística Augustiniana*** donde se han de dar vista a las conclusiones de los trabajos presentados en las Jornadas de Estudios Patrísticos que la Orden auspicia y organiza en este país desde 2009.

Los originales publicados en » *Bibliotheca Augustiniana* « son desde el momento en que son aceptados, propiedad de la revista, siendo necesario citar la procedencia en caso de su reproducción parcial o total. La firma del autor debe estar al final del trabajo, se sugiere colocar la pertenencia institucional y el correo electrónico, como así en nota al pie una breve reseña bio-bibliográfica del autor.



» Bibliotheca Augustiniana « , nace de una inquietud por difundir y fomentar las nuevas voces de la *Investigación Humanística* local y regional en los campos de interés de la Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires (*Patrística, Filosofía e Historia Medieval, Arte Sacro, Historia de la Iglesia , con especial acento en la Historia de las Ordenes Monásticas y Mendicantes).*
Quienes editamos voluntariamente esta revista, esperamos sea considerada por ustedes, estimados lectores; una ventana al conocimiento y que juntos podamos expresar aquello del decir agustiniano: *«No sea la verdad ni mía ni tuya para que sea tuya y mía» (en. Ps. 103, 2, 11).*

Secretaria y Redacción
Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires
Av. Nazca 3909 C1419DFCCiudad Autónoma de Buenos Aires
República Argentina
Tel. 54 011 4982-2476

Contáctenos en:
biblioteca@sanagustin.org / bibcisao@gmail.com / www.bibcisao.com