

RECENSIONES

RESEÑAS

WOLFGANG HÜBNER, *Manilius, Astronomica, Buch V, Bd. 1 Einführung, Text und Übersetzung, S. 304 + Farbtafeln; Bd. 2 Kommentar, S. 450, 'Sammlung wissenschaftlicher Commentare' 2010 Berlin – New York, Walter de Gruyter ---[ISBN 978-3-11-020670-8]*

Quando si assiste al parto di una nuova edizione tradotta e commentata del libro più vivace e artisticamente riuscito degli *Astronomica* di Manilio, che a sua volta consideriamo la voce più notevole della poesia astrologia latina, saremmo indotti a credere, se ritenessimo l'astrologia non una pratica seria, che lo è certamente, ma attendibile, che siamo in presenza di un momento di felice congiunzione astrale. Oltre ciò si aggiunge il nome del curatore, Wolfgang Hübner, (da ora in poi WH) che ha posto le sue vastissime conoscenze scientifiche, tecniche e letterarie al servizio di un'opera tanto preziosa.

Dopo la succinta prefazione in cui l'editore, dopo aver ricordato i commenti che lo hanno preceduto, tra i quali emerge per la ricchezza di materiali quello di Flores, Scarcia e Feraboli del 1996 e 2001, sostiene come tuttora sussistano lati inesplorati grazie alle numerose (neo) edizioni di fonti greche e ai progressi degli studi sul tema del poema didascalico e dichiara che comunque, grazie alle combinazioni associative che caratterizzano la disciplina astrologica, questa detenga «ein enormes dichterisches Potenzial» da valutare in quasi tutti i generi letterari, segue la densa Introduzione di 74 pagine, che vale come indispensabile chiave di lettura non solo del libro in oggetto, ed anche come completa monografia degli *Astronomica*. Dello scrittore Manilio, a prescindere dal prenome *Marcus* attestato dai mss., non sappiamo nulla a parte quello che possiamo ricavare dai suoi versi; vari studiosi hanno pensato, tenendo conto della disciplina che insegna, ad un'origine orientale (punica) o addirittura appartenente al mondo cosmopolita della cultura alessandrina, irradiatasi dall'Egitto dei Tolomei. Tuttavia – osserva WH – in un passaggio preciso del libro V degli *Astronomica*, là dove il suo modello Teucro fa riferimento all'uso tradizionale dell'imbalsamare i cadaveri, Manilio si distacca dal testo, introducendo la pratica dei lavoratori delle saline (682-692). Il valore di questa discontinuità dal modello è di notevole significato perché si contrappone in un punto qualificante alla cultura egizia, e ciò tanto più che Manilio sembra avere ottima consapevolezza delle leggi e della vita quotidiana dello stato romano e porta un nome latino (*Manlius* dipende dall'errata identificazione di Boezio degli *Anicii Manlii*). Tutte le altre supposizioni sono indimostrabili se si esclude il richiamo alla sconfitta di Varo nel 9 d.C. nel primo libro; ciò potrebbe implicare forse un lungo periodo di composizione sotto i regni di Augusto e di Tiberio, conclusosi con l'interruzione dell'opera nel 16 a causa dei due editti di Tiberio con-

tro la pratica dall'astrologia. In ogni modo Manilio sembra muoversi a suo agio nel mondo culturale romano, dove la letteratura didascalica teneva la scena con l'epica, la lirica e l'eleghia (basta pensare il *De rerum natura* di Lucrezio, il *De morte* di Vario, i *Georgica* virgiliani, le versioni di Ovidio e Germanico dei *Fenomeni* di Arato, le parti astronomiche dei *Fasti*). Particolarmente complesso è il nome del dedicatario soprattutto nei libri successivi al primo, dove Augusto appare già con il profilo del dio stoico; forse si può supporre che non una persona, ma l'intero cosmo nel suo ordine complessivo necessita di essere celebrato dal poeta. L'ipotesi di un acrostico, del genere di quello suggerito da R. Scarcia, non è da escludersi per il suo carattere limitato e addizionale di omaggio araldico a una nobile *gens* romana.

Il secondo paragrafo riguarda la formazione dell'opera per la cui interpretazione WH usa l'espressione di crescita ad anelli incentrata su tre *descensus* dalla sfera delle stelle fisse sulle terra, come già aveva fatto Arato che, dopo aver descritto le costellazioni dal Nord al Sud del loro cielo, era disceso dagli οὐράνια ai μετέωρα seguendo un percorso che tutti i numerosi imitatori latini avrebbero fatto. Dopo il primo libro di contenuto non astrologico, ma astronomico che vede Manilio descrivere la sfera celeste per poi accostarsi al mondo meteorico con l'accenno alla Via Lattea e alle comete, i libri successivi costituiscono un secondo motivo di discesa in quanto l'autore, saldamente impiantato sulla volta celeste per trattare dei rapporti tra i segni dello Zodiaco (libro II) e del complicato insegnamento degli ascendenti (libro III), solo nel IV riesce a raggiungere per la seconda volta la terra, dettagliando gli effetti dello Zodiaco sulle nascite degli individui prima e delle intere regioni poi, in un quadro complessivo di geografia dell'ecumene che sottolinea il legame che unisce il microcosmo al macrocosmo e la legge del *Fatum*, alla cui ineluttabile vigenza riserva il maestoso finale del libro.

A questo punto, sottolinea WH, varie opzioni si offrivano a Manilio consistenti nel chiudere qui la sua opera, oppure a scendere una terza volta sulla terra dalle sfere dei pianeti, (sempre promessi, ma mai trattati) come aveva fatto Eratostene nei suoi *Catasterismi*, ma invece è attratto da un'altra scelta, che risentiva della parte che Arato aveva riservato nei suoi *Fenomeni* ai συνανατέλλοντα ἄστρα, differenziando in senso astrologico la trama del predecessore greco, vale a dire passare dal piano strettamente cronologico a quello dell'influenza astrologica (συν > παρα) e quindi esporre l'insegnamento di Teucro sulle costellazioni che sorgono e tramontano in prossimità (παρανατέλλοντα ἄστρα), di quelle dello Zodiaco in quanto esercitano pure esse un'influenza sulle origini e le attività degli uomini. Si determina quindi un'ampia struttura a cornice in cui si dà conto solo nei due libri estremi (I e V) delle costellazioni extrazodiacali, e in questo ultimo anche dei catasterismi, ma con la fondamentale differenza che nel libro primo la sfera appare immobile, mentre nel quinto essa risulta sottoposta al duplice movimento giornaliero ed annuale. Accanto a questo modello appare sempre presente il magistero dei *Georgica* di Virgilio, sia dal punto di vista formale, perché nel proemio del terzo libro il Mantovano aveva accennato ad un epos panegirico per poi passare ad un tema didascalico quale le api e la produzione del miele, sia dal punto di vista dei contenuti in quanto, come aveva fatto Virgilio con il paragone dei Ciclopi esplicitato nel verso *si parva licet componere magnis*, anche Manilio si avvale di un paragone tra grande e piccolo, quello che vede una corrispondenza tra la gerarchia delle costellazioni e quello delle classi dello stato romano che pare concludere il libro. Il quinto libro è stato spesso oggetto di discussione sin dall'età dello Scaligero se esso rappresenti

l'ultimo dell'opera, oppure ve ne fossero altri, poi andati perduti; il problema è aggravato dalla lacuna al v. 709, dopo la quale Manilio introduce la terza classe delle stelle senza nome, che potrebbe essere una conclusione preparata in un tempo anteriore e lì collocata, forse in conseguenza di un'aporia metodica derivata dal moto delle Orse lungo l'asse del mondo.

La fonte principale della dottrina delle costellazioni paranatellonti che Manilio espone è quella di Teucro, originario di un distretto egiziano chiamato Babilonia, che si ritiene visse nel II-I secolo a.C. e compose i *Παρανατέλλοντα τοῖς δεκάνοις* che risulta imprescindibile per la trasmissione del sistema dei decani nell'Egitto ellenizzato. Boll individuò un ampio frammento di questi nel testo del bizantino Retorio (VII s.) e anche in Giovanni Camatero (XII s.), inoltre è stato scoperto ad Oxford un ms. noto come *Excerptum Baroccianum* dove i paranatellonti prima indicati per decani sono sostituiti dai gradi; in aggiunta W. Gundel scoprì una versione latina e in antico-francese che reca anche i gradi iniziali. Tutto ciò sta a dimostrare l'importanza di Teucro nella storia dell'astrologia come elemento di connessione tra la sfera *graecanica* e la *barbarica*, anche se si è indotti a dubitare del reale valore di due costellazioni come *Haedus* e *Fides* che troviamo fuori dal canone della costellazioni greche e che non possono essere semplicemente identificate, almeno la seconda con la *Libra* e la *Lyra*, il cui ambivalente nome *Fides* sta ad indicare uno strumento di tortura (v. 620 *immitis ... poenae ... minister*) valido solo per la cultura romana; inoltre Manilio ricorda senza nominarle altre porzioni di costellazioni barbariche che dovevano essere menzionate da Teucro. Importante ai fini del rapporto con Teucro sono poi gli otto libri della *Mathesis* di Firmico vissuto nel IV secolo d.C., che, pur senza mai nominare Manilio, mostra nella sua scrittura tanti collegamenti con il libro V degli *Astronomica* che si deve ipotizzare anche la conoscenza diretta della fonte greca utilizzata da Manilio, in buona sostanza Teucro di Babilonia o un testo estremamente simile. Molto più importanti delle relazioni tra le due opere risultano quindi la discrepanze, che appaiono particolarmente evidenti nell'ascesa del Capricorno. In fine si deve tener in considerazione come retro-fonte generale Posidonio, anche se Housman non gli dedica neppure una scheda, e, pur risultando nello specifico dubbiosa, la convergenza anche negli ambiti non astrologici della geografia e della etnografia. Debbono inoltre aver costituito una fonte non irrilevante degli *Astronomica* i modelli iconografici dei globi, come l'Atlante Farnese (cui accennai a proposito di Igino), dei planisferi in pietra, le monete ed altri materiali didattici.

WH ha dedicato circa 25 pagine dell'introduzione agli aspetti più propriamente tecnici della disciplina che accompagnano o introducono l'esposizione del libro V. Non è possibile seguire la costante e coerente introduzione dottrinale di cui l'autore è indiscusso maestro nella puntuale esemplificazione, che fa ricorso a quanto esposto nei libri II-IV, avvalendosi per altro delle immagini, grafici e tavole disseminate nel commentario al fine di rendere più comprensibile l'accesso al contesto. È tuttavia indispensabile tener presente l'hashtag che viene fornito ad ogni lettore che voglia intendere e seguire il sistema associativo impiegato dagli astrologi, che appare sostanzialmente diverso dal discorso razionale quale emerge nelle figure dei più rilevanti scienziati dell'età antica. Infatti proprio la proiezione del modo di apprendere nel cielo stellato torna indietro sulla terra come interpretazione della realtà umana. Si tratta quindi di un colossale corto circuito, che si serve di operazioni non-causali, che da un lato determinano una compatta costrizione del sistema (ted. 'Systemzwang') e dall'altro costringono chi voglia man-

tersi aderente all'oggetto al rischio di dimenticare la distanza necessaria con esso per essere integralmente risucchiato dal criterio (per altro irrellato) dell'analogia.

E tuttavia – nota WH – proprio tale sistema della astrologia riesce a raggiungere un alto coefficiente di poeticità grazie alla metaforicità con la quale procede nella esposizione della poesia didascalica anche del tipo 'concreto' (B. Effe), quale un esempio illustre è il *De rerum natura* a riguardo del cui autore tanto (troppo?) spesso Manilio è stato definito come un anti-Lucrezio. Le osservazioni di WH vengono giù fitte e sostanziose tanto da riuscire a definire un quadro completo dell'insieme dei mezzi per la rappresentazione messi in atto dal poeta latino. Questi sono in prima istanza la *ποικιλία*, e cioè la *varietas*, la 'Buntheit' ripresa dal suo modello primario Arato che si era esercitato nella tecnica di cesellare la sfera celeste come se si trattasse di uno scudo (5,235 *auratis ... caelatus ab astris*), di cui Omero costituisce il primo esempio giunto fin a noi. L'altra fonte, anche essa rilevante, è rappresentata dal sistema classificatorio del Peripato (Aristotele, Teofrasto) che è penetrato della commedia nuova come il mondo di piccoli uomini in contrasto con le biografie dei grandi, come si ricava dalla citazione del solo Menandro (5,475 *doctior urbe sua linguae sub flore Menander*). Il procedimento seguito da Manilio appare molto simile a quello di Arato che aveva raffigurato nei suoi *Fenomeni* la sfera dapprima immobile e poi osservata in movimento – la idea di fondo della mobilità viene associata con il dinamismo delle molteplici attività umane, che sono espresse con maggiore vivacità rispetto allo stile esangue del primo libro, anche in considerazione del meraviglioso insegnamento di Teucro. Carattere formale del libro V è la sua organizzazione come una sorta di catalogo che riguarda sia le costellazioni paranatellonti sia le classi e i colori delle stelle; nell'ambito di tale struttura si articolano le diverse categorie degli uomini secondo blocchi, che sembrano piuttosto un riflesso della monumentalità della contemporanea architettura romana. In alcuni mss. confini tra i blocchi sono chiaramente marcati da rubriche e isolati; lo stesso può dirsi per la rigida divisione delle stelle in sei classi, dove invece i Greci sono soliti usare un atteggiamento più discreto.

Nel trattare delle varie categorie che subiscono l'influenza delle costellazioni paranatellonti P. Monceaux ha usato già nel 1894 l'espressione 'réalisme pittoresque' che ha ricevuto successo presso i filologi della scuola napoletana come Arnaldi, Flores, Salemme. È certo che realtà minuta e frammentata del 'popolino' rappresenta una risorsa per quanti intendono verificare i modi di essere della cultura materiale e della vita quotidiana a Roma antica. Ad un livello più alto WH ci avverte tuttavia che l'ideologia di Manilio evita di attaccare polemicamente Epicuro e Lucrezio in quanto la dimensione stoica della sua visione del mondo è così ampia da ispirargli piuttosto un atteggiamento conciliante verso le categorie di arti e mestieri in cui l'umanità è ripartita: piuttosto che agire spinti da un valore etico, come fa il Saggio stoico, essi sono messi in modo da un invincibile impulso energetico, che li fa essere incredibilmente dotati per ogni specialità stabilita dalle costellazioni paranatellonti; in questo modo Manilio riesce a recuperare il pensiero tardo-platonico e aristotelico del valore della *μεσότης*, quale norma che attraversa l'intera astrologia. Questo elemento di virtuale mediocrità è percepito da WH come un dato di assoluta rilevanza, come risulta nel racconto dei vari catterismi che compaiono nel libro quinto: il cosiddetto epillio di Andromeda impostato sui cinque elementi, che espongono le loro guerre reciproche in vista del loro assestamento. Tra le cause che hanno favorito la diffusione del pensiero astrologico, passato sostanzialmente

indenne tra lotte di civiltà e di religione, c'è stato il suo procedere quieto, non contraddittorio, senza mai scegliere posizioni di punta, ma cercando di adattarsi a valori intuitivi, ma profondamente radicati nell'indole umana quali *simile similibus* o microcosmo / macrocosmo¹.

Accennare pur in forma succinda ai criteri editoriali seguiti da WH implica ripercorrere le tappe che tengono dietro alla clamorosa scoperta del ms. degli *Astronomica* fatta da Poggio nello stesso anno (1416 o 1417) di Lucrezio, in Germania, quando era impegnato nel concilio di Costanza. La filologia maniliana, dopo le prime edizioni, si imbatteva una triade di autentici giganti, rappresentata da Giuseppe Giusto Scaligero, per il suo patrimonio inestimabile di cognizioni astronomiche ed astrologiche, quindi in età dell'Illuminismo, da Richard Bentley, che cancellò per motivi di atetesi circa il 4% dei versi traditi, per giungere al caso prodigioso di Alfred Edward Housman che si interessò per oltre trenta anni del poeta latino, di cui sono ben note le intuizioni fulminanti e la perfezione di certe integrazioni, ma anche molte scelte capricciose e caparbie. Nel frattempo la scienza filologica procedeva più quietamente, riconoscendo l'importanza di mss. quali il *Gemblacensis* dell'XI s. e il *Matritensis* da considerarsi probabilmente trascrizione di Poggio e apparivano nuove edizioni come di Goold che nella prefazione all'edizione Loeb (1978) si allontanava considerevolmente da quella di Housman, mentre Flores procedeva ad un accurato censimento dei mss. dell'Italia umanistica in vista della sua edizione (1996-2002).

Sul mare editoriale ribollente per il contrasto instauratosi tra il 'coniecturalismo' di Housman, tra l'altro poeta lui stesso non privo di doti nella lingua inglese e latina, e le recenti posizioni di Flores, dedito all'acribia dei codici, e il procedere ondeggiante di Goold, WH ha avuto l'indubbio merito di gettare olio con questa edizione, che fa tesoro del passato e non rinuncia a intervenire dove gli pare opportuno. WH ha apportato circa 140 modifiche alle due edizioni più recenti e autorevoli di Flores e Goold, sia considerati insieme, sia distinte, che vanno unite alle circa 50 occasionali, che riguardano i libri I-IV. Si tratta di un numero consistente, che accredita questa edizione come, almeno al momento, la più rimarchevole di questo libro. Citerei per il suo valore esemplare la lezione *canenda* del v. 101, che, nonostante sia tradita con qualche leggera variazione dai codici primari, è stata modificata in *notanda* da Bentley e dagli altri editori, senza tener conto della funzione riepilogativa assunta dalla sezione dell'Auriga, in uno sforzo didattico che cerca di raggiungere la totalità, che fa la sua comparsa al v. 27 del proemio. Della traduzione tedesca posso soltanto lodare la chiarezza espositiva e di perspicuità che sono senza dubbio doti di valore quando si intenda rendere comprensibile un lascito innovativo quale sono le costellazioni parana-tellonti. A nessuno sfuggirà l'enorme utilità dell'Indice sesto, che servendosi della nomenclatura latina, greca e araba, fa da autentico intermediario alla ricerca onomastica nel Commento. Questo ultimo viene citato talvolta nell'apparato critico del testo per chiarire meglio la situazione esposta.

Partendo da questi presupposti, il quinto libro degli *Astronomica* rappresenta quanto di meglio abbiano prodotto la filologia e i commenti agli inizi del XXI secolo. Se una critica va fatta questa pare consistere nel aver dato per scontato alcuni passaggi ignoti ai dilettanti di astrologia. Dell'eccessivo tempo trascorso tra l'edizione del 2010 e la data attuale la colpa è solo mia.

CARLO SANTINI
Università di Perugia

¹ D. LEHOUX, *What Did the Romans Know?* Chicago – London, 2012, pp. 176 ss.

GYÖRGY NÉMETH, *Supplementum Audollentianum*, Hungarian Polis Studies, 20, Zaragoza-Budapest-Debrecen, 2013, 239 pp. [ISBN: 978-963-473-620-2]

Para el especialista en la materia, el presente volumen supone un trabajo valioso en la medida en que le permite acceder a la historia de uno de los grandes *corpora* mágicos debido a la mano de uno de los más reconocidos especialistas en *defixiones*, Auguste Audollent. Su obra, *Defixionum Tabellae*, culminada en 1904, contenía el texto de 305 tablillas de maldición con sus respectivos comentarios e índices que incluían no sólo el nombre de personas, caballos sino también elementos ortográficos, gramaticales tanto en latín como en griego. Todo el material elaborado por Audollent y empleado para la posterior publicación, así como los dibujos que realizó y fotografías de algunas de las láminas se encuentran en Clermont Ferrand, en el archivo del departamento francés de Puy-de-Dôme y hasta ahora no habían sido objeto de ninguna publicación puesto que la razón de ser primera de esta documentación, ya había visto la luz en la publicación primigenia. Németh aborda esta tarea por primera vez y presenta una recopilación de todo el trabajo previo.

El autor inicia su volumen con un elenco bibliográfico que recoge las publicaciones de Audollent y los trabajos sobre *defixiones* más destacados en este siglo y medio de investigación, incluidos los de R. Wünsch. Tras una breve biografía científica que recupera los años que Audollent dedicó al estudio de las tablillas, el tercer capítulo recoge el material “novedoso” (en la medida en que no ha sido publicado anteriormente). Se trata del archivo particular que el autor utilizó en la confección de su volumen que incluye los dibujos previos empleados en la lectura y edición definitiva de su trabajo. Por este motivo, tanto las fotos que el museo ha realizado sobre el material como los dibujos incluidos en el trabajo de Németh quedan identificados con la numeración presentada por Audollent puesto que no se trata en propiedad de material inédito. Y así de las 305 tablillas se conservan 44 dibujos es decir tan sólo el 15% del total del *corpus* publicado. En este capítulo también presenta un elenco de láminas de plomo conservadas en el Museo Bargoin y donadas por el hijo de Audollent. Este conjunto no es objeto de ningún estudio en detalle, dado que su pésimo estado de conservación lo impide, pero sí son enumeradas hasta un total de 62 láminas de las que se aportan los datos técnicos esenciales.

Los capítulos siguientes se dedican a los aspectos formales más característicos en la escritura y el diseño de las *defixiones*, una oportunidad que el autor aprovecha para revisar el trabajo de Audollent en su totalidad. Y así el cuarto capítulo se dedica a los signos mágicos con una disección que parte no de los dibujos ahora presentados sino del volumen total de tablillas publicadas. Se presenta la numeración asignada por Audollent, la procedencia, el objetivo de la maldición y, si existe, dibujo previo. Así se puede comprobar que sólo se conservan dibujos para 26 tablillas de las 58 que incluyen signos. También se incluyen apartados dedicados a la distribución por regiones de los signos, a las tablillas con signos depositadas en el museo de Clermont Ferrand y a la aparición de los signos en los dibujos, en los que, de manera previsible los caracteres no son legibles. Puesto que los dibujos no ofrecen una información tan completa como la edición definitiva, el lector podrá suponer que no encontrará novedad alguna en el repertorio presentado y que todos los caracteres descritos pueden comprobarse en la *editio princeps*.

El quinto capítulo presenta las tablillas ordenadas temáticamente en función del propósito de la maldición: conjuros amorosos, propósitos dudosos, *gladiatores*, *venatores*,

circo. Un segundo apartado ofrece las variantes iconográficas que incluyen algunas de las tabillas: démones con cabeza de serpiente, de caballo; de león; una *tabulla ansata*; en todas ellas, el autor realiza una síntesis de los estudios más destacados al respecto, incorpora las fuentes clásicas que permiten ilustrar el propósito de las fórmulas e iconografías seleccionadas y la interpretación que se ha ofrecido para cada una de ellas, realizadas sólo a partir del trabajo de Audollent en su totalidad puesto que los dibujos no pueden ofrecer información más rica sino al contrario.

A partir de la página ochenta y cinco encontramos el catálogo propiamente dicho. Cada uno de los dibujos y fotos que lo integran queda identificado por la numeración de Audollent y los datos físicos más destacados. El elenco está ordenado siguiendo un criterio geográfico en tres partes Grecia, Roma y África (Túnez). La incorporación de los dibujos y fotos catalogados concluye la obra. Para aquellas tabillitas de las que se ha localizado el dibujo de Audollent y la fotografía se presentan las dos. Para completar el catálogo gráfico de defixiones el autor incorpora los dibujos del otro gran *corpus* de tabillitas, obra de R. Wünsch.

Sin duda alguna, ésta es la sección del volumen que más interés puede despertar en el lector puesto que puede satisfacer en estas páginas su gusto anticuario, su curiosidad por contemplar los dibujos previos y las primeras fotos de uno de los objetos más característicos del mundo de la magia grecorromana.

CLELIA MARTÍNEZ MAZA
Universidad de Málaga

SABINO PEREA YÉBENES, *Officium Magicum. Estudios de magia, teúrgia, necromancia, supersticiones, milagros y demonología en el mundo greco-romano (Thema Mundi 6), Madrid-Salamanca, Signifer Libros, 2014, 551 pp. [ISBN: 978-84-941137-5-8]*

No puede negarse que el estudio de la magia greco-romana ha experimentado un auge espectacular en los últimos años, como ponen de manifiesto no sólo la publicación de numerosos artículos y monografías sino también la celebración de seminarios y congresos e incluso la dotación de proyectos de investigación. Las aportaciones de la arqueología (los hallazgos de gemas, papiros, inscripciones) explican que la magia greco-romana tardoantigua no sea un mundo cerrado sino en continua renovación y que haya adquirido el carácter de una verdadera especialización que, como tal, requiere especialistas. Pese a sus dudas, expresadas desde la modestia, Sabino Perea, no sólo lo es sino uno de los mejores que tenemos en nuestras universidades. Aunque de por sí esto ya es mucho conviene subrayar que Perea, profesor, investigador y editor es, además, un excelente conocedor de la religión romana y un reconocido especialista del ejército romano.

Adentrándonos en el libro, la obra aparece dividida en dos partes de desigual extensión. En la primera se reúnen catorce estudios del autor que ya fueron publicados entre los años 2005 y 2011 y cuya referencia bibliográfica exacta se recoge en la primera nota de cada uno de ellos. Como en otros casos, obvio es decir que la recopilación de estos trabajos en la

presente monografía evita a los lectores, e incluso a los investigadores, la búsqueda de los mismos en revistas o actas que no siempre son accesibles o de fácil localización. La segunda parte comprende cuatro estudios más, esta vez inéditos. El libro cuenta con una extensa Bibliografía General (pp. 481-518) que reúne todas las referencias citadas en las notas, a mi juicio un útil complemento de la que ofreció en su momento el volumen IV de A. Moreau-J.-C. Turpin, *La Magie*, Montpellier, 2000 y al que hay que añadir, desde luego, otros elencos recogidos en diversas monografías. No menos útiles son los índices (de fuentes, inscripciones y papiros, topónimos y lugares, nombres personales y autores modernos, nombres comunes y asuntos, *voces graecae*).

Como puede advertirse a lo largo de libro, aunque se nos lo adelanta también en las páginas preliminares, el autor no oculta por una parte su escepticismo hacia la “magia literaria” por ser “inventada, irreal en principio, increíble” interesándose más por el universo de las gemas, de los papiros o de los lapidarios. Al mismo tiempo y sin negar la importancia que el pensamiento griego tiene en los *PGM* y en las gemas mágicas, subraya la deuda que la magia greco-romana tiene contraída con el acervo egipcio y, particularmente, con su omnipresente teología solar que se sustenta, dice, en dioses y creencias. “Todo “lo egipcio”, añade Perea, “es repensado y reelaborado de forma más teológica por los tratados herméticos, y aparece con tintes religioso-apocalípticos en algunos textos gnósticos; y estas ideas, a su vez, son incorporadas aleatoriamente, o selectivamente, en los papiros mágicos que, para mayor complicación de su análisis, añaden componentes astrológicos claros, como los decanos... a los que, al igual que en Egipto, se les otorgaba el poder especial de actuar directamente, a modo de daemones agentes sobre la conducta de los hombres o influir sobre sus órganos corporales, es decir, el fenómeno conocido como melothesia, que heredarán los teúrgos y los alquímicos medievales y renacentistas” (p. 15). Esa deuda con lo que él llama el *arbor aegyptiacus* de la magia se pone de relieve particularmente en los capítulos 5, 6, 15, 16.

Estamos ante una obra que, desde mi punto de vista, reúne características rara vez compatibles. Por un lado su academicismo, su rigor científico, perceptibles en el dominio que el autor posee de los textos griegos de los papiros y los autores antiguos (un verdadero requisito en esta especialidad) o en el deslumbrante aparato crítico. Por otra, al menos para un público culto e interesado, creo que es una obra accesible y de amena lectura; los textos griegos son traducidos en su casi totalidad y el libro está plagado de ilustraciones sobre todo de gemas mágicas que Perea sabe comentar con maestría. La erudición del autor no se detiene en los últimos siglos de la antigüedad sino que con frecuencia nos ofrece sorprendentes conclusiones sobre la pervivencia de la magia en el mundo medieval (cap. 11,13), algo desgraciadamente poco usual.

No puede discutirse, pues, que Perea logra con creces lo que se propone en su Pro-epílogo: “un libro académico, que en su conjunto ha de considerarse una extensa reflexión sobre la magia antigua, sus manifestaciones y sus mecanismos”. Por último, no nos queda sino celebrar, en estos tiempos difíciles, la continuidad de Signifer Libros, y particularmente de la colección *Thema Mundi*, una serie magníficamente presentada que abre sus puertas a los estudiosos y eruditos cuando las colecciones universitarias cierran y las editoriales convencionales en su mayor parte admiten solo originales divulgativos.

Contenido de la obra:

Pro-epílogo.

Un capítulo de la teúrgia antigua: los oráculos de Hécate y la cuestión de las “estatuas parlantes”. Magia, amuletos y supersticiones *de materia medica* en el libro I de *Kyranides*.

Magia sobre el mar: amuletos para la navegación.

El lenguaje coactivo en la magia grecorromana y en los exorcismos.

Amuletos griegos, una mitología extravagante, una fe alternativa. El ejemplo de Tántalo, *el bebedor de sangre*.

El demon mágico Phren y el escarabajo solar egipcio.

El *kyphi*, un perfume ritual, mágico y medicinal en el universo egipcio grecorromano.

Un polífalos apotropaico inédito, con inscripción griega, contra la envidia.

Un *ταμα* del santuario-hospital de Asclepio en Pérgamo (Noticia de Rufo de Éfeso, en Oribasio, *Collectiones Medicae*, XLV, 30.10-14).

Las *Visiones y Revelaciones* de Zósimo de Panópolis.

Hadriano, Itálica y las *sortes vergilianae* de HA, *Hadr.* II, 8-9.

Las “*Sortes Sanctorum*” y los “*Prenostica Socratis Basilei*”.

Demonios, exorcismos y emperadores en los *Hechos del Apóstol Pedro*.

Demonios en una cruz cristiana. Gemas mitológicas y gnósticas sobre la Cruz de los Ángeles (Oviedo).

Engastrimythoi. Los ventrílocuos como transmisores de la divinidad en los oráculos y la necromancia greco-romana.

Las metamorfosis del mago del sol: PGM III 501-535, el *Amduat* egipcio y la fisiología mágica de *Kyranides*.

Helíoros en *Castulum*.

La camisa de la serpiente y el falso trípode délfico. Una nota (iconográfica) a PGM III 195.

Bibliografía. Índices.

SANTIAGO MONTERO

Universidad Complutense de Madrid

MIGUEL REQUENA JIMÉNEZ, *Omina mortis. Presagios de muerte. Cuando los dioses abandonan al emperador romano*, Madrid, Abada Editores, 2014, 328 pp. [ISBN: 978-84-15289-98-2].

Esta obra invitaría, por diversas razones, a una sucinta reseña. Ante todo porque, como confiesan autor y editor en la cubierta posterior, no se trataría propiamente de una monografía histórica de investigación, sino de “un ensayo que analiza un conjunto de historias, en su mayoría de naturaleza maravillosa”, y ya sabemos que el ensayo puede encerrar mayor o menor

rigor, ser abundante o escaso en ideas, y se caracteriza, según certera definición del diccionario, por carecer de un aparato erudito (hagamos ya la salvedad de que acumulación no es, ni por asomo, erudición). En segundo lugar, porque la trama de este ejercicio de ensayística sigue un dibujo muy simple, que cabe descomponer así.

I.- En un trabajo anterior, el A. había recopilado ya un grupo de presagios vinculados al anuncio de la consecución del Poder imperial por parte de una persona que aparece atañida por ellos¹. Habiendo seleccionado los casos de varios emperadores, incluido Augusto, sobre los cuales conservamos información acerca de las señales que habrían advertido con anticipación de su acceso al trono (o advertido a su antecesor de que iba a perderlo), analiza cada ejemplo de *omen* y trata de explicar en qué forma y a través de qué símbolos o mecanismos mentales dichos prodigios o fenómenos preternaturales encierran un significado que facilitaría a los contemporáneos interpretarlos como una revelación del futuro encumbramiento de aquel elegido. Finalmente sostiene que tales relatos de agüero deberían admitirse como una fuente histórica apreciable, no porque correspondan a acontecimientos reales, sino porque su puesta en circulación revelaría los procedimientos propios de la gente común para tratar de explicar y entender -dentro de su elemental nivel regido por ingenuas fantasías- por qué determinado personaje encarnó el papel de Emperador, ya que el suceso habría suministrado indicios suficientes y asequibles al imaginario popular acerca de una intervención divina en la sucesión².

Con semejantes antecedentes, en los últimos años el A. ha debido tal vez considerar que cabría aplicar el mismo andamiaje a la situación inversa, es decir, al momento en que el viejo Emperador estaba maltrecho por el desgaste y recibía el aviso, lograra o no captarlo, de que su función había caducado. Como existe otra porción de noticias -habitualmente se hallan en los mismos autores clásicos cuya traducción ya le sirvió para discurrir sobre las predestinaciones imperiales- acerca de que el tránsito de los *Principes* hacia el otro mundo fue precedido de algunas señales bastante comunes, nada más natural que poner manos a ese elíseo vergel y redituar la experiencia acumulada. Pensado y hecho. Ha bastado con introducir una oportuna variante para lograr que las páginas escritas constituyan la reiteración de los relatos ya abordados en el estudio sobre los presagios de poder (vid. notas 1 y 2 de esta página): sólo había que cambiar la estructura del índice y no establecer de nuevo la correspondiente *Reihenfolge* de Emperadores 'ominados' que ostentan, dentro de su biografía, relatos y señales para pronosticar su escala hacia la cúspide. A cambio, el recurso adoptado ahora consiste en efectuar un catálogo temático de los distintos *omina*, agrupándolos por rasgos más o menos comunes, y durante el comentario de cada tipo de incidentes (que contienen sustancialmente los mismos mecanismos físico/mágico/religioso/miméticos que aparecen ligados a los presagios de poder) desvelar qué figura imperial quedó marcada por aquella dramática amenaza de los dioses. Reproduciré sobriamente, por dejar constancia, los cuatro capítulos y sus

¹ M. REQUENA, *El emperador predestinado. Los presagios de poder en época imperial romana*, Madrid 2001, 225 p., que reproduce una parte de las páginas de su tesis doctoral; las restantes fueron publicadas luego en la breve monografía del A. titulada *Lo maravilloso y el poder. Los presagios de imperio de Aureliano y Tácito en la Historia Augusta*, Valencia, 2003, 97 pp.

² El libro recibió una breve recensión en *Latomus*, 62 (2003) 944-946.

subdivisiones: I) La negra noche (peligros nocturnos, luna, víctimas negras, oscuridad, etc.: pp. 15-68). II) Lobos y búhos en la ciudad (presencia de animales ominosos, aullidos, aves de mal agüero, etc.: pp. 68-118). III) Los errores en el rito (en los sacrificios, en el altar, en la libación, en la efusión de sangre, etc.: pp. 119-176). IV) Las caídas y la apertura espontánea de puertas (caídas a tierra, desprendimiento de la corona, desplome de árboles, caídas de estatuas, etc.: pp. 177-273). Siguen unas conclusiones y la bibliografía. El lector podrá comprobar en la propia obra hasta qué punto se trata de los mismos temas ya clasificados en el primer trabajo de 2001 (2003) sobre los *omina imperii*¹, aunque a veces se incorpore algún otro elemento; y luego, una vez expuestos los datos que configuran un tipo de presagios o un agüero concreto, se termina con un resumen somero, en ocasiones poco acertado, sobre qué pudieron significar. Veamos ya un par de ejemplos: “como hemos comprobado en páginas anteriores, los animales con mayor presencia en los *omina mortis* de los emperadores romanos, los canes y las aves nocturnas, expresan claramente un temor propio de todas las sociedades: la entrada de lo salvaje en el ámbito civilizado como consecuencia del abandono de la protección divina” (pp. 117 s.)². Segundo: “la negativa de Júpiter a que su simulacro sea trasladado a Roma, expresada por la carcajada y caída de los andamios, es una clara manifestación de que la divinidad no desea estar cerca del emperador, es decir, que no desea seguir protegiéndolo. La carcajada del dios encarna visiblemente la conocida como risa malévol o risa del vencedor, gesto claro de rechazo, de superioridad y de afirmación de la victoria sobre el enemigo, expresión bien estudiada por D. Arnould para el caso griego” (p. 239)³.

¹ El propio A. señala en las conclusiones que el repaso hecho a todos los *omina mortis* es un examen de las creencias populares relativas al poder (pp. 287-290); porque, en efecto, se trata de los mismos temas que ya fueron estudiados en 2001.

² Se supone que donde dice canes el A. debía haber escrito cánidos, porque con el término empleado ha dejado fuera del juego a los lobos, cuya importancia no voy ahora a descubrir (la misma incorrección en p. 77, donde distingue “dos acciones en los presagios de muerte protagonizados por canes: a] la entrada de lobos en la ciudad. b] el aullido nocturno de perros”). Por otro lado, no acierto a comprender que la entrada de lo salvaje en el ámbito civilizado sea, por fuerza, el resultado del abandono de la protección divina. Una sola reflexión, entre otras muchas que ahorro al sufrido lector: cuando se interpretaba la irrupción y vuelo de un ave salvaje como signo augural favorable, tanto en Grecia como en Roma, ¿creará también el A. que la ciudad se había enajenado ya la simpatía de los dioses?

³ Muy curiosa se nos antoja, asimismo, la idea de que el dios ríe porque el emperador es un enemigo rechazable frente al que debe imponer su superioridad y asentar que, en tal confrontación, siempre sale victorioso. Pero además del libro de Arnould, que sólo aborda el concepto griego sobre la risa desde Homero a época de Platón y es la única obra aducida, hubiera convenido al A. surcar otra bibliografía que se ha ocupado de examinar los significados y valores de los distintos tipos de risa, desde la de entes divinos como Zoroastro hasta el sentido filosófico y antropológico que posee en las sociedades antiguas y modernas [en otro lugar del libro –p. 188, n. 32- el A. recuerda la interpretación de la risa con valor apotropaico], pasando por el análisis y sentido de cuanto encarna la actitud contraria (aquellos que nunca ríen, que da ocasión al nombre *Agélastos*). Entre la abundante bibliografía disponible, me reduciré a señalar algunas aportaciones antiguas imprescindibles y tres trabajos recientes bastante completos que examinan las varias explicaciones del fenómeno –que son muchas- en distintos

Aquí podríamos cerrar ya nuestra reseña sobre la naturaleza y contenido de este libro ‘reofrecido’ al lector, si no fuese porque se impone inexcusablemente remitir a ciertas consideraciones en torno a lo que debería también comprender una investigación de ese título, que agruparé en dos secciones. A) El A. seguramente creyó (y cree) que para estudiar cualquier clase de presagios (de poder, de muerte, de victoria, de riqueza, de derrota, de nacimiento, de enfermedad *e tutti quanti*) basta con aplicar una misma plantilla, con independencia del ámbito institucional de la sociedad al que afectan y de su esfera de acción e influencia. De ahí deriva su primer desacierto de método, pues los presagios de muerte implican objetos muy distintos a los visados por los *omina imperii*. Es procedente sacar de inmediato a luz la advertencia de Lalive d’Epinay: debemos “retenir qu’aucun phénomène socio-culturel, quelle que soit son échelle, ne peut être étudié à partir de lui-même et de son histoire seulement, mais qu’il doit être saisi dans sa confrontation avec d’autres phénomènes sociaux”. Por eso, limitarse a recoger los episodios inscritos en las fuentes como presagios de paso hacia la defunción, a sugerir sus supuestos simbolismos –en virtud de qué trazos podían ser identificados como tales por la percepción popular- y a añadir que todos esos relatos fueron construcción del imaginario colectivo para hacer asequible la comprensión de un misterio celestial no conduce a ningún resultado de integración histórica, ya que deja intocadas relevantes parcelas de problemas conexos –de fenómenos sociales- del mundo romano que deben ser referidos y aunados, mediante un hilo conductor, en la esfera concreta de repercusión de los *omina*. En la realidad, todo se halla relacionado con todo y el resultado es siempre un cierto orden estable, porque la acción social está constituida por numerosas relaciones homogéneas que vienen reguladas por normas consuetudinarias, que son las instituciones, y su conocimiento nos proporciona el de la sociedad que se vale de ellas. No debemos detenernos en la elementalidad del hecho singular, sino que es preciso instalarlos en el tejido que tales hechos contribuyen a formar, junto con otros datos ya conocidos o averiguados en el curso de la labor emprendida. Con claridad lo expresó D. Claudio Sánchez Albornoz cuando señalaba que “el mero conocimiento científico de un maremágnum de hechos y cosas no pone punto final al trabajo histórico; eso sería quedarse a mitad de camino, y lo que pretende todo verdadero historiador es emprender el viaje de regreso. Para realizar ese tramo del quehacer histórico es necesario sustituir el bagaje técnico y equiparse con la mochila del talento, munida de una gran dosis clara y libre de acción operativa de la mente, para que pueda ir atando cabos y armar la trabazón científica de los hechos, hasta llegar al dominio racional de ese mundo en continuo devenir y en aparente caos que es la historia”. Con la simple lista o registro de *omina*, y con su tratamiento cerrado sobre ellos mismos, el A. se quedó sin duda a mitad del camino y extraviado en la selva histórica. Es

contextos y personas (humanas y divinas): S. REINACH, “Le rire rituel”, en *Cultes, Mythes, Religions*, IV, Paris, 1912, pp. 109-129; E. FEHRLÉ, “Das Lachen im Glauben der Völker”, *Zeit. f. Volksk., Neue Folge*, 2 (1930) 1-5; P. FRIEDLÄNDER, “Lachende Götter”, *Antike*, 10 (1934) 209-226; V. PROPP, *Edipo a la luz del folklore*, Madrid, 1980 (pp. 47-86: La risa ritual en el folklore); C. MIRALLES, “Le rire sardonique”, *Metis*, 2 (1987) 31-43; M.-L. DESCLOS (dir.), *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, 2000; I. MAMOLAR (ed.), *Saber reirse. El humor desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Madrid, 2014 (en particular el capítulo de F. García Romero).

tan obvio que no merece insistir más en ello¹. Hay diversas cuestiones, *inter alia*, hacia las cuales debería haberse dirigido la atención, como, para empezar, todo lo relativo a la figura divinizada del emperador. ¿De qué modo podemos conformar y compatibilizar la divinidad del emperador con la circulación de esas historias sobre su muerte anunciada, lo que equivale a decir: cómo se conecta su defunción con el relevante e influyente fenómeno de la singularidad y entrada automática en lo divino del Emperador y con la instauración del culto imperial? ¿Acaso creían que los dioses se inhiben en verdad del emperador, como de cualquier mortal, para dejarlo en poder de la Parca, o hay detrás de estas *historiolae* una pose ficticia antes de activar, sin solución de continuidad, la ‘*apotheosis*’? ¿No actúa en el mundo romano el mismo mecanismo que en Oriente, que en el instante de expirar el soberano no quedaba en absoluto desamparado, puesto que se consideraba que sin transición pasaba a encontrarse inserto ya *divinis honoribus*? ¿Por qué es necesario proceder a una *consecratio* oficial? Me parece que el A. fue víctima de un espejismo tomando como letrado secundario del ensayo un título lanzado por el Prof. J. L. Moralejo², sin caer en la cuenta de que, en efecto, los dioses abandonaban la ciudad enemiga siempre que el ritual practicado mediante el *carmen evocationis* hubiese logrado su efecto (en opinión del general romano); pero que el anuncio mediante prodigio de la próxima muerte del Príncipe suponga que “los dioses (romanos y, por consiguiente, propios, no los del enemigo) abandonan al Emperador” no consta como doctrina en ningún lugar, sino en esa vaga hipótesis de que determinadas señales deben necesariamente interpretarse como que los dioses dejan ya de proteger al conjunto social³. Muy

¹ Hasta el propio A., curiosamente, percibe esta necesidad cuando se permite corregir a la Dra. ANNIE VIGOURT, Maître de Conférences en La Sorbona [*Les présages impériaux d’Auguste à Domitien*, Paris, 2001], al catedrático de la Universidad Libre de Bruselas DAVID ENGELS [*Das römische Vorzeichenwesen (753-27 v. Chr.)*. *Quellen, Terminologie, Kommentar, historische Entwicklung*, Stuttgart, 2007] y al catedrático de Historia Antigua de Augsburgo, GREGOR WEBER [*Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Stuttgart, 2000]. A la primera, porque “relega a un segundo plano el análisis pormenorizado de cada relato ominal” –que es, recordémoslo, lo que siempre ha realizado, en primero y único plano, nuestro autor-, “lo que, unido a una estructura demasiado anárquica y compleja” (¿por qué razones?), “dificulta la aproximación al significado concreto de los prodigios de muerte para cada emperador y en cada contexto histórico” (luego hay que intentar esa aproximación del presagio como elemento social a los contextos de la etapa imperial: la cursiva es mía). A Engels y a Weber, “porque la rigidez de su estructura aísla excesivamente cada relato de su contexto ominal e histórico, impidiendo percibir en su conjunto el valor de los relatos ominales”. Asombroso: aquello que se hace objeto de crítica es precisamente lo que caracteriza su ensayo, pues, por la rigidez de la estructura (sólo *omina* y más *omina* y qué podrían éstos simbolizar) no percibimos ni el contexto histórico global de la sociedad romana ni el valor de los relatos en el conjunto de los fenómenos sociales del Imperio. *Vid.* asimismo los comentarios a la obra *La mort du souverain* que realizamos más abajo.

² Me refiero al trabajo de J. L. MORALEJO, “Cuando los dioses abandonan la ciudad”, publicado en la miscelánea de estudios *Homenaje a D. Antonio Holgado Redondo* (Universidad de Extremadura), Cáceres, 1991, pp. 133-147. Mi conjetura toma pie en los datos que sobre dicho artículo expondré en el apartado II de esta reseña.

³ Lo cual era una forma de pensar de algunos, pero ni mucho menos la creencia general de la sociedad romana. Así, Amiano Marcelino (XXI 14. 1) testimonia que cierto presagio interpretado por unos

al contrario, veamos cómo el trabajo pierde el rumbo y las perspectivas para el caso de Julio César y de unas puertas que se abren espontáneamente (p. 279): “ello nos permite plantear que la apertura de las puertas de su alcoba/templo viene a expresar *no la muerte del dictador, sino el abandono de la ciudad por parte del dios César*. Su desaparición tendrá consecuencias dramáticas para la ciudad y sus habitantes, *que quedan abandonados por su dios protector*. Es decir, el relato se articula partiendo de la idea de que *César, aún en vida, es un dios protector de Roma*” (la cursiva es mía). El A. niega a esta historia concreta la condición de presagio de muerte (como ha defendido siempre para las aperturas de puertas) porque no tiene más remedio¹; porque, de no hacerlo, se encontraría en la aporía de reconocer que otros dioses han dado la espalda a un igual, a un dios protector (César), y los dioses no abandonan a los dioses; porque ignora, además, si el Emperador ya es considerado *diuus* antes de, durante o sólo después de la muerte². Repentinamente, salta al paso del lector un híbrido muy original: *omen non mortis sed praecipue desertionis* (subtítulo: cuando los dioses abandonan a los dioses -César se abandona a sí mismo- y de resultas, por arte de una ‘*autoevocatio*’, abandona la ciudad y a sus habitantes). ¿Y qué decir de las ausencias de Augusto y de la preocupación que suscitaban, según numerosos textos, porque la población veneraba su persona ya como la de un dios que dejaba entonces de velar físicamente por la ciudad de Roma? Por eso no puedo sino compartir el punto de vista de Annie Vigourt (p. 336) cuando reconoce un pasaje de Suetonio (*Tiberio* 74), relativo al posible significado ‘ominal’ de unas brasas no extinguidas, como signo de que el segundo Emperador, que estaba llegando al término de su vida terrenal, se transforma en dios, a fin de cumplir nuevas funciones. Los dioses ya se hallan con él antes de morir.

Mas regresemos al problema real, donde subyace una dilatada veta de la historia religiosa de las sociedades antiguas y que no es otro sino el de la divinización de mortales (pasando a veces por la escala heroica intermedia) y su encaje en la vida y pensamiento colectivos, sin olvidar el interesante dilema de si los dioses pueden en algún momento ser considerados muertos (así lo divulgaron en ciertas épocas; lo pensaron los griegos de todos sus *inmortales* olímpicos y de esta ‘contradicción’ participaron los romanos). Haber sopesado esa constelación de asuntos con un conocimiento sólido de los precedentes, arrancando desde los elementos más primitivos que se generan en Oriente, habría permitido tal vez ahorrarnos el subtítulo del libro. Recomendando, por ello, la consulta del compendio coordinado por A. Krüger, *Omina, Orakel, Rituale und Beschwörungen* (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge, Band 4), Gütersloh,

como indicio de la cercanía del trance final de Constancio II, fue considerado por otros como un augurio favorable (luego no había ningún tipo de abandono).

¹ Lo mismo hace en pp. 208 s. analizando otro presagio de César relativo a la caída de un remate: el hecho manifestaría “el carácter divino de César” (en vida, claro), pero entonces alega que debe ser entendido “en el sentido de que la desaparición de su persona privará a la ciudad de Roma y a sus habitantes de un dios protector”; y es que “los relatos ominales de César presentan una singularidad especial (¡y tanto!) que impide extrapolar las conclusiones válidas para otros emperadores” (¿válidas según los antiguos romanos o según el A.?). No estará de más recordar que César se engreía en vida de su persona, según Dión Casio (XLIII 41.3-42,1), como si fuera inmortal (impresión que seguramente era compartida por todos sus seguidores)

² *Vid. infra* la referencia al trabajo de SCHEID.

2008 (ámbitos sociales de los *omina*, pp. 16-60), pero en no menor medida de dos monografías clásicas: la aportación de Christian Habicht, *Gottmenschentum und griechische Städte*, München 1956, con su tratamiento (pp. 213 ss.) de la polémica antigua sobre el culto a los vivos y su ensamblaje en las ideas sociales y religiosas –incluidas las relativas a la muerte y acogida divina de tales personajes– y la obra de Fritz Taeger, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherskultes*, I-II, Stuttgart, 1957, riquísima en ideas y de la que cabe extraer numerosas consecuencias prácticas para el caso de dioses, muerte, divinización y personajes históricos en el mundo romano. Hay que tener asimismo en consideración cuanto se ha descrito sobre las polivalencias establecidas en la interpretación de la muerte “social”, así como las distinciones hechas entre muertos *cósmicos* (ordentliche, selige Tote) y muertos *acósmicos* (unselige Tote) por lo que afecta a la figura de los emperadores¹. Excuso decir que tampoco sería ocioso un repaso tranquilo a las principales aportaciones realizadas en los últimos tiempos acerca del culto imperial, sus fundamentos “teológicos” en la religión pública romana y su funcionamiento práctico a la hora de penetrar la respuesta de la ciudadanía –de la que es también parte la representación literaria recogida por las fuentes “ominales”– ante la muerte del Emperador.

Otros puntos de enjundia que el A. no ha considerado y que van más allá del campo de lo “ominal” afectan, por ejemplo, a aspectos religiosos de filiación divina y a la magia. Si hay una gran cantidad de presagios constituidos por fenómenos materiales de diferente tipo (atmosférico, vegetal, animal, ritual, etc.), por medio de los cuales concluían algunos la llegada de un aviso o anuncio divino relativo al poder o a la muerte (cuando son aplicables a los casos imperiales objeto de estudio), no es menos cierto que de algunos *omina* cabría decir que se revelan por la mano directa y evidente de un dios: son, en realidad, epifanías de una divinidad, que surgen a través del sueño, de la estatua o simulacro que se supone cobra vida, de voces sonidos o rumores claramente identificables como procedentes de los dioses, de meteoros, de llamas en la oscuridad, etc. Lectura absolutamente recomendable para refrescar las ideas: R. Piettre, *Le corps des dieux dans les épiphanies divines en Grèce ancienne*, Villeneuve d’Ascq, 1998, en particular la parte III : L’apparition de l’épiphanie des fantômes et des dieux, pp. 323-485 (que comienza con los sueños y se cierra con el tema de las huellas y pisadas en los templos). Estudiar la relación de ciertos presagios concretos con el sistema epifánico de la religión antigua habría conducido sin duda a ensanchar las perspectivas ominales y, seguramente, a renovar manidas interpretaciones².

El mundo de la magia y su relación con los *omina* demandaría también algún cuidado, y no me refiero al hecho trivial de que una acción o gesto determinados participan de la magia homeopática o de que en ciertos rituales se recurre a manipular figurillas o imágenes perso-

¹ Sobre el particular *vid.* H.-P. Hasenfratz, *Die Toten Lebenden. Eine religionsphänomenologische Studie zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften* (Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, XXIV), Leiden 1982.

² Por ejemplo, el tema de los árboles y sus movimientos en los *omina* podría guardar interrelación, sin ir más lejos, con los gestos de agitar árboles (el laurel) y ramas ligados a las epifanías, que constituyen signos positivos encaminados a dar consistencia sensible a la divinidad y a hacer perceptible su vibración propia, signos que “paraissent relever de la subjectivité et de l’autosuggestion”. Muchas aperturas de puertas, como ya advirtió Weinreich, son manifestación de epifanías divinas, y aunque el A. lo menciona en una línea (p. 258), no aprovecha para nada esa perspectiva de interpretación.

nales, y que por eso debemos conceder valor mágico a tal aspecto del presagio. Estoy hablando de los importantes problemas y preocupaciones que la magia causó al poder imperial hasta el punto de crear situaciones muy incómodas, frecuentes en el s. IV, relacionadas con el desvelamiento del futuro y de la muerte del Príncipe. Nada toca el A. en esta dirección, y sin embargo afecta estrechamente al terreno ‘ominal’, porque si la magia podía, en opinión de sus practicantes, dañar al Emperador ejerciendo coerción y controlando la voluntad divina mediante determinadas *práxeis*, entonces no serían los dioses, sino los *malefici* y hechiceros quienes habrían fijado el momento y forma del augurio que predecía el final de la persona (bello y no sospechado subtítulo: “cuando los *magi* y similares obligan a los dioses a abandonar al emperador”). Para el poder imperial la magia constituía una amenaza y un peligro, que cabía usar perversamente *in salutem principis*; Tertuliano ironizaba sobre la actitud de los paganos cuando consultaban a los astrólogos, los arúspices, los augures y los magos sobre la vida de los Césares, pues ¿quién tiene necesidad de escrutar el destino del Emperador sino quien medita o desea algo contra su vida, quien espera o aguarda algo después de su muerte? Por eso las autoridades tomaron en serio el ejercicio de tales artes dictando sucesivas medidas; se prohibió toda acción adivinatoria que tratase *de fato imperatoris*, o para averiguar si se cumplirían las pretensiones imperiales del consultante, o sobre la muerte de cualquier persona. Repasando los famosos procesos de Escitópolis, de Antioquía y de Roma, cabe apreciar que trataron de reprimir movimientos de conjuración o bien prácticas mágicas que lesionaban la majestad imperial, o de las cuales sospechaban que perseguían fines torcidos¹. En tales procesos, que corresponden a la vida real, nada importaban ni los dioses ni sus *omina*, que podía manipular cualquiera: aquellas situaciones eran estrictamente el reflejo de un conflicto, como entendió Peter Brown, entre quienes disponían de dos formas de poder percibidas como antagonistas por sus dueños, a saber, el poder explícito de los funcionarios imperiales y el poder o influencia inarticulada, oculta y ambigua ejercida por la aristocracia tradicional; se trataría, por tanto, de un conflicto entre el poder conferido oficialmente y un poder heredado, de suerte que las noticias e historias que se contaban sobre el emperador reinante y su ‘encantado’ destino responderían a intereses de grupos concretos. De ahí que el entorno de Constancio II divulgase, después de Escitópolis, que el Emperador no podía verse alcanzado por la magia y que nadie podía descubrir su destino (un modo de postular que ese destino se hallaba oculto *in pectore deorum*, que era reactio a todo tipo de *Offenbarungszauber* y que cualquier *omen* al respecto no podía ser sino una elaboración extraña y apócrifa).

Es lástima asimismo que el A. no haya conocido la existencia de una significativa –por sus contenidos y por la relevancia de sus autores en la investigación de la historia social y religiosa de Roma– serie de trabajos publicada hace ya dos lustros: *La mort du souverain entre Antiquité et haut Moyen Age* (Textes réunis para Brigitte Boissavit-Camus, François Chausson et Hervé Inglebert), Paris, 2003. Hay aquí varias aportaciones no desdeñables, que debo limitarme casi a enumerar, empezando por someter a consideración las palabras de F. Chausson (“Quand meurent les princes”) en la página 11 : “La mort du Prince entraîne un

¹ Y lo peor de tales escándalos era, según Amiano Marcelino, que provocaban un desorden inaudito, mezclando sin freno la parte alta y la parte baja de la sociedad.

remodelage de l' image royale dont la survie est assurée par toutes les ressources d' une propagande institutionnellement et culturellement codifiée". Situar cada *omen* en su respectiva órbita de propaganda, ver con qué códigos institucionales y culturales se ha contado y en qué forma han logrado remodelar la imagen de su protagonista es algo que debería haberse intentado, al menos en varios casos. Contribuciones como la de J.-L. Voisin ("L' empereur qui se tue", pp. 127-138), analizando casos de suicidio (*se interfecit, se suspendit*) o proyectos de llevarlo a cabo, desde Julio César hasta el s. IV, son instructivas por cuanto nos enfrentan a la opción de anticipar y torcer el destino previsto (defraudar a los dioses) y nos muestran los criterios ante la muerte y el recuerdo de los valores que se apuntalan en cada momento¹. Probablemente, aún nos deja mayor huella el delicioso apunte de E. Wolff, "La mort symbolique d' un souverain dans le *Satyricon* de Pétrone", pp. 121-125, breve ejercicio satírico que nos ilustra muy bien, mejor que las frías fuentes históricas, sobre la reacción popular y el escepticismo de una parte de la población ante todo el aparato 'ominal'. La escena funciona alrededor de varios motivos hábilmente intercalados por Petronio, como en él es habitual: la caída de un acróbata sobre Trimalción se toma como anuncio o anticipo de algo fúnebre; por si fuera poco, más tarde se produce el canto de un gallo siendo todavía de noche, antes del alba, lo que vale como presagio de incendio o de muerte. A lo largo de esta parte de la cena, Trimalción actúa ya como si su muerte estuviera próxima: manumite a sus esclavos mediante testamento, pregunta sobre las obras realizadas en su tumba, describe detalladamente cómo será el monumento y la inscripción funeraria. Comenta además su autobiografía como si fuese una *laudatio funebris*, y revela luego que un astrólogo le ha asegurado que tiene aún que vivir treinta años, cuatro meses y dos días. Ordena que traigan los vestidos que compondrán en su día la mortaja, los perfumes y vinos que servirán para lavar sus huesos y solicita a sus invitados hacerse idea de que asisten ya a su banquete funerario. Hay aquí una aguda representación microcósmica de la Roma imperial, en la que Trimalción (que es calificado como *tyrannus*) simboliza y parodia al Emperador, ridiculizando aquellos relatos de las muertes anunciadas mediante *omina* a los que, en última instancia, logran sacar partido durante un banquete como motivo de diversión. La escena nos traslada, salvadas las distancias, a una acción similar a la que realizó el grupo de Alcibiades con la burla y profanación jocosa de los misterios eleusinos; late sin duda en este cuadro de Petronio una lección de sociología religiosa que no puede obtenerse en otros registros. He dejado para el final el comentario sobre el artículo de J. Scheid ("Remarques sur le culte des *Diui* et la *consecratio*", pp. 83-89), ya que se ocupa de la preparación y ejecución de los dos senadoconsultos *post mortem* del Emperador, uno para aprobar los ritos funerarios programados y otro posterior para formalizar el culto del nuevo *Diuus*, analizando los problemas que plantea el hecho de que el Príncipe sea una persona destinada a la apoteosis, pero que recibe funerales previos, siendo así que el *Diuus* no podía en modo alguno ser puesto en relación con la muerte; parece que ello condujo a establecer diferencias entre los funerales de los simples mortales y los de aquellas personas llamadas al beneficio divino (apoteosis). Pero lo cierto es que somos incapaces de determinar si ya antes de todo el ceremonial la sociedad romana contempla a cada figura imperial como

¹ E interesa asimismo el texto de M. CASEVITZ, "Morts mystérieuses de souverains chez Diodore de Sicile", pp. 25-28, por lo que hace al vocabulario y temas de lo 'extraordinario'.

un ente celestial seguro, y se nos escapa el modo de configurar ese criterio. Con razón estima Scheid que el culto imperial dista mucho de habernos confiado todos sus secretos.

B) El segundo aspecto, al que también es deseable dedicar algunos párrafos, atañe al género propio de la literatura ‘ominal’. Tanto en la introducción del libro como en la cubierta posterior se notifica al lector que hubo modernas figuras del arte cinematográfico y de la literatura universal que escribieron (rodaron) secuencias sobre visiones sobrenaturales o presagios funestos similares a los recopilados en el ensayo, y se dice que el estudio es capaz de evocar “el ambiente turbador de las novelas de Bram Stoker, Edgar Allan Poe o Stephen King, cuya trama presenta infinidad de apariciones, prodigios, profecías o escenas diversas que evocan en el lector las sensaciones de angustia, soledad, vulnerabilidad, inseguridad..., en definitiva, miedo. Aunque actualmente esta similitud entre el material de estudio del presente libro y la literatura de terror pueda proporcionar a la investigación (y especialmente a su proyección social) un atractivo especial, esto ha constituido durante mucho tiempo un grave problema” (pp. 5 s.). “En las páginas que siguen me he permitido la licencia de incluir numerosas referencias literarias y cinematográficas actuales; con ello no solo pretendo aligerar la lectura de este trabajo, sino también confirmar la pervivencia de las numerosas estructuras ideológicas sobre las que se crearon los relatos de muerte de los emperadores romanos” (pp. 11 s.). Sin embargo, quien en virtud de esas afirmaciones busque dentro del libro algo que sobrepase la simple remisión a un párrafo (estrofa) concreto del novelista H o del poeta Z, o al desnudo argumento de tal filme (u ópera), y que se parezca a una profundización en el pensamiento y ubicación de dicho autor dentro del decurso literario de lo ‘ominal’ (de sus ‘estructuras ideológicas’), quedará defraudado. Porque se produce en todas sus páginas una orfandad de método bien lamentable, que es un defecto generalizado, a saber, que cuando historiadores incompletos se adentran en campos filológico/literarios lo hacen con deficiencia y con instrumentos insuficientes, ya que parten de planteamientos superados y desconocen la evolución y últimos progresos de la Filología. De ahí deriva una primera consecuencia: reina en el tratamiento de los *omina mortis* (¡que son relatos literarios, fuentes escritas, no se olvide!) una completa desorientación sobre el vocabulario preciso para configurar este campo de estudio, de modo que lo mismo vale calificar un fenómeno de fantástico que de maravilloso, de extraño que de paradójico. Parece opinarse que el correcto empleo de la terminología y de los tecnicismos, los cuales constituyen el lenguaje de una ciencia o de un arte, debe quedar ... para los filólogos. A riesgo de cansar al lector, efectuaré algunas citas canónicas. Tzvetan Todorov ha definido magistralmente estas narraciones ‘de miedo’ en su *Introduction à la littérature fantastique*; “si lo *fantástico* viene dado por la perplejidad frente a un hecho increíble, por la indecisión entre una explicación racional y realista y una aceptación de lo sobrenatural, lo *maravilloso* supone la aceptación de lo inverosímil y de lo inexplicable. Lo fantástico sólo dura el tiempo de una duda: una duda común al lector y al personaje, que deben decidir si lo que perciben pertenece o no a la ‘realidad’ tal como existe para la opinión común. Al fin de la historia, el lector, si no el personaje, toma, sin embargo, una decisión. Opta por una u otra solución y así sale de lo fantástico. Si decide que las leyes de la realidad se mantienen tales como son y permiten explicar los fenómenos descritos, decimos que la obra pertenece a otro género: lo *extraño o extraordinario*. Si, al revés, decide que debe ad-

mitir nuevas leyes de la naturaleza por las cuales el fenómeno puede ser descrito, entramos en el género de lo *maravilloso*". Tales son los elementos conceptuales determinantes para aproximarse a cualquier *monstrorum artifex*, tejedor de pesadillas, como fueron los autores que se esforzaron en relatar esos presagios. Junto a esta remisión, también se agradece la siguiente, que hunde raíces en la primera etapa de constitución del bagaje técnico 'ominal' incorporado a la literatura: "Todo lo gótico¹, así como mucho de lo fantástico, está relacionado con lo que en 1919 denominó Freud *unheimlich*, que en inglés ha sido traducido como *the uncanny* y en español como 'lo siniestro' o 'lo ominoso'. El término es muy interesante en sí mismo (etimológica y semánticamente), pues remite a la tensión entre lo conocido y lo desconocido, que también está en la base de la literatura gótica. De acuerdo con Freud, por tanto, lo siniestro es algo de nuestra vida pasada que reaparece tras haber estado oculto durante mucho tiempo; es el retorno de lo reprimido. Dentro de lo ominoso, Freud distingue entre lo ominoso que surge a partir de miedos culturales o creencias ancestrales (en muchos casos ya superadas, pero que emergen con la presencia de lo extraño), y lo ominoso ligado a la vida psíquica de cada persona individual"². Todo esto debe interiorizarse antes de realizar trabajos 'ominales' y hablar de la cultura popular como si tal cosa. Sólo añadiré que, como modelo impecable para quien desee instruirse en dicha problemática, debería haberse tenido en cuenta la clarificadora contribución de Irene Pajón sobre los escritos paradoxográficos: *Entre ciencia y maravilla: el género literario de la paradoxografía griega* (Zaragoza, 2011), donde la autora ofrece una revisión de las características formales que definen esta literatura antigua, de los criterios conforme a los que se organizan sus contenidos y de la terminología (¡por supuesto!) que subraya el carácter extraordinario de los mismos, además de indagar el posible perfil del público que consumía esta clase de composiciones. Convendría igualmente tomar nota de ello antes de practicar futuras rozas en la viña de los presagios.

¿Y son significativas o aportan algo las remisiones hechas por el A. a esos escritores de la fama de Stoker, Poe o King? En absoluto, porque el grave resultado de andar a tientas en lo literario se traduce en la ausencia (nos conformaríamos con una mención siquiera) de muchos más protagonistas directos del género y en la falta de valoración de sus aportaciones como eslabón continuo entre el mundo clásico y las referencias literarias posteriores que están reflejando lo que el A. llama "pervivencia de las estructuras ideológicas"; se trata, en definitiva, de comprobar el camino de lo que Alfonso Reyes denominó una 'antología inminente' ("toda historia literaria presupone una antología inminente")³. Que alguien compre el libro creyendo que este trabajo contiene la más mínima aportación a la historia de la literatura de ficción en las épocas recientes constituye una presunción vana y gratuita. ¿A qué se reducen sus incursiones en este ámbito —que no son numerosas, como se dice en la introducción? Pues a nueve o diez párrafos sueltos, en distintas páginas, del tenor de los siguientes. Niebla como

1 La denominada literatura gótica en la edad moderna es aquella considerada como origen de la literatura fantástica reciente y se caracteriza, ante todo, por sus relatos y su ambiente de terror y de magia.

2 A. GONZÁLEZ-RIVAS, *Los clásicos grecolatinos y la novela gótica latinoamericana: encuentros complejos*, Madrid, Tesis Univ. Compl., 2010, p. 82.

3 Sobre esta idea de Reyes remito a GARCÍA JURADO, *Modernos y antiguos...* (cit. en nota siguiente), 21.

signo de la desprotección divina: “El cine ha reflejado perfectamente ese temor en películas como *The Fog* de John Carpenter (USA, 1979) o *The Mist* de Fank Darabont (USA, 2007). En la primera, los fantasmas de unos naufragos vengan sus muertes en el momento en el que brota una extraña niebla. En cambio, en la segunda, basada en la novela del mismo título de Stephen King (1983), son monstruos los que acechan a los usuarios de un supermercado coincidiendo con la aparición de una densísima niebla” (p. 43). Hablando del simbolismo del perro, según Mainoldi, en la esfera de la muerte: “tres acciones (las enunciadas por Mainoldi) presentes en el imaginario de la sociedad greco-romana que aún perviven en el inconsciente popular de nuestro tiempo. No podemos olvidar el protagonismo de los canes en clásicas películas de terror como *La profecía 2: La maldición de Damien*, de Don Taylor (1978), o en infinidad de relatos literarios de todas las culturas, como, por ejemplo, *El perro de los Baskerville* de Arthur Conan Doyle; *El perro rabioso* de Horacio Quiroga o *Cujo* de Stephen King” (pp. 76 s.). Simbolismo de la entrada de lobos en una ciudad: “se trata de una imagen que traspasa límites temporales y culturales. Bram Stoker en su novela *Drácula* (1897) refleja perfectamente la misma idea: cuando el Conde llega a Londres, la prensa recoge la noticia de que un lobo ha escapado del Jardín Zoológico y ha sido visto en distintos lugares de la ciudad (capítulo II). La impía Londres ha perdido la protección divina y sus habitantes se encuentran a merced de la bestia” (pp. 83 s.). La esfera o globo como símbolo de la soberanía: “Orson Welles supo apropiarse de este símbolo cuando, en los primeros planos de su *Ciudadano Kane* (USA, 1941), hace coincidir la caída de una esfera de nieve de la mano del magnate de la prensa Charles Foster Kane, con su muerte” (p. 213). Es más que suficiente. Si el A. desea en algún momento aportar ideas verdaderamente científicas –en lugar de contentarse con ‘aligerar’ al lector la asimilación de su denso trabajo insertando estas cuñas intrascendentes- a la pervivencia literaria de los temas ‘ominales’ aquí considerados, no tiene más que adquirir método y seguir a los especialistas, los cuales han reconocido que la relación o ‘encuentro complejo’ entre dos literaturas alejadas en el espacio y en el tiempo supone un planteamiento novedoso, prometedor y compuesto de elementos diversos: “En un modelo como, por ejemplo, *la literatura latina y los modernos relatos fantásticos*, de carácter relacional y de naturaleza sistémica, donde los datos son interdependientes, no importa tanto la ocurrencia concreta de un dato como el lugar relativo que ocupa entre otros muchos. La literatura antigua es, ante todo, resultado de un delicado equilibrio interpretativo que depende de la conciencia que de ella se tenga a lo largo del tiempo, mediante su constante relectura dentro de nuevas claves estéticas. En la relación dialógica entre las obras antiguas y las modernas no hablamos tanto de una relación de influencia o imitación como de un imaginario que los autores modernos construyen a partir de la literatura antigua, aunando diferentes tradiciones literarias. Esta circunstancia va a plantear fenómenos complejos que transitan más allá de la mera tradición o de la mera poligénesis, pues hay grados intermedios dentro de la compleja red de relaciones que configuran la cultura. Por ejemplo, el arquetipo de la historia del fantasma que aparece configurado en la carta de Plinio el Joven sigue estando vigente en películas modernas, y este hecho no puede explicarse ni por mera influencia ni por mera poligénesis: es preciso acudir a una compleja trama de intermediarios. De acuerdo con la naturaleza sistémica o relativa de la literatura es posible analizar las obras antiguas a la luz de

las nuevas estéticas de la modernidad. La carta de Plinio citada puede ser releída en el marco de los modernos relatos góticos y convertirse, de esta manera, en precursora de éstos. El sistema literario varía con la llegada de nuevos elementos, y es probable que lo que viene después modifique también lo anterior”¹. En un artículo de 1933 titulado *La eternidad y T. S. Eliot*, Borges cita un pasaje de Eliot (*Selected Essays*) que resume la idea de pervivencia de la literatura que tienen Borges y otros autores de literatura fantástica: “La aparición de una obra de arte afecta a cuantas obras de arte la precedieron. El orden ideal es modificado por la introducción de la nueva (la efectivamente nueva) obra de arte. Ese orden es cabal antes de aparecer la obra nueva; para que ésta no lo destruya, una alteración total es imprescindible, siquiera levísima. El pasado es modificado por el presente, el presente es dirigido por el pasado”.

Desde luego, quien aspire a recoger y comprender el ‘encuentro complejo’ de esos temas de la Antigüedad con los de hoy (siglos XVIII-XXI) debe proceder con reglas y, sobre todo, conocer a los grandes sujetos agentes. Hay un elenco que sobrepasa, por supuesto, a los citados Stoker, Poe y King, pues es propio de los autores de cuentos fantásticos el escapar de lo establecido buscando siempre nuevos contenidos en el pasado, tal como se comprueba en la *Antología de la literatura fantástica* (Barcelona, 1983) de Borges, S. Ocampo y Bioy Casares, donde figura una larga enumeración de argumentos tratados (p. 8). Pero contamos sobre todo con dos libros que nos ayudan a establecer una sistematización de esa literatura y a enmarcar las principales plumas; las más significativas han sido las de Hoffmann, Poe, Henry James, Stevenson, Hawthorne, Irving, Villiers de L’Isle-Adam, Schwob, King, Borges, Italo Calvino, Machen, Lovecraft, Lord Dunsany, Beckford, así como Edward Burnett Tylor, el antropólogo poseedor de una gran cultura clásica, que influyó en Lovecraft y sus colegas y por cuya mediación conocieron, por ejemplo, al P. Martín del Río². El siguiente escalón, que consiste ya en el análisis de las variedades de relación entre las obras escritas (la fuente antigua y el Poe o el King modernos), y que se basa en las aportaciones teóricas relativas a las circunstancias intertextuales que desarrolló Genette en torno a cinco variedades (texto subyacente o hipotexto, intertexto, paratexto, metatexto e hipertexto)³, sería patentemente prolijo que lo desarrollase aquí. Ese análisis unos pueden llevarlo a cabo, mientras que otros carecen de nivel, y en eso estriba la diferencia innegable entre los distintos tipos de profesores.

¹ Vid. F. GARCÍA JURADO, “Literatura antigua y modernos relatos de terror: la función compleja de las citas latinas”, *Nova Tellus*, 26 (2008) 169-204 (p. 174). Acerca del concepto de encuentro complejo, tal como ha sido definido por este mismo estudioso, véase IDEM, *Modernos y antiguos. Ocho estudios de literatura comparada*, Valencia, 2011, pp. 14 y 190: «La conciencia de la Tradición Clásica convive con la nueva conciencia de la Tradición Moderna, y cabe una productiva interacción entre ambas. A este relación múltiple entre los autores antiguos y modernos que **va más allá de los consabidos modelos de influencia o imitación** y cuyas relaciones imprevistas dan lugar a una suerte de contrahistoria de la literatura es a la que denomino “encuentros complejos”».

² I. CALVINO, *Cuentos fantásticos del siglo XIX*, I-II, Madrid, 1987; H. P. LOVECRAFT, *El horror en la literatura*, Madrid, 1998.

³ G. GENETTE, *Palimpsestes (Palimpsestos). La Littérature au second degré*, Paris, 1982 (trad. española Madrid, 1989; trad. inglesa 1997).

II.- Doy término a mis apreciaciones comentando ciertos usos que son preocupantes. El más extendido afecta a las traducciones de textos: no voy ahora a descubrir que incluir los pasajes de las fuentes traducidos (por otros) en mitad de la página, y ocupar luego nuevos espacios en las notas transcribiendo el texto original –esto último se practica sólo aleatoriamente-, no es nada habitual en los trabajos de nuestros colegas extranjeros, que suelen limitarse a indicar en qué partes de una obra clásica se hallan los datos necesarios y a utilizarlos en el razonamiento de su *constructum* histórico. Pero si se opta por aquella disposición, suponiendo que entretiene más al profano leer completas en castellano las distintas historietas, debe exigirse que se mencione el nombre del traductor, sobre el que recae la responsabilidad de la *interpretatio* del escrito antiguo para adaptarlo a las categorías actuales. Pero esto no sucede aquí sino de forma bastante peculiar, porque el A. únicamente señala al inicio (n. 10 de p. 12) que sigue normalmente las traducciones de la Biblioteca Clásica Gredos y de Akal/Clásica, de manera que la identidad del traductor se ha esfumado de las páginas de la obra a menos que estemos constantemente buscando las correspondientes ediciones mientras leemos (tarea altamente enojosa). ¿Y qué sucede si el lector no ha leído la notita de la introducción? Pues que entonces creerá que prácticamente todas las traducciones son propias de M.R. ¿Y si el autor antiguo o medieval cuyo texto aparece traducido no figura en esas dos colecciones? ¿De dónde se ha tomado la versión, por ejemplo, de la *Vita Karoli* de Eginardo (p. 192) o del apócrifo denominado *Evangelio del Pseudo Mateo* (p. 225)? ¿Qué edición se ha manejado –es decir, qué traducción- para las citas de la *Leyenda Dorada* de Vorágine, la de Ródenas o la de Macías? ¿Procede el resumen del relato narrado por Cesáreo de Heisterbach (p. 57), en su *Diálogo de milagros*, de la traducción de Prieto Hernández (1998)? No consta.

Lo más grave, sin embargo, consiste en lo sucedido con el insigne Kavafis. En su afán de ilustrar con modernas poesías más o menos atinentes algunos de los temas ‘ominales’, el A. refiere (pp. 227-229) que la caída de una estatua de Dioniso en Atenas habría constituido un aviso para Antonio antes de la batalla de Accio, y transcribe luego íntegro un segundo pasaje de Plutarco que alude a otro prodigio dionisiaco advenido en la Alejandría sitiada por el ejército de Octaviano (*Ant.* 75, 4-5)¹; e inmediatamente añade: “éste fue un episodio que Kavafis supo plasmar en su poema *El dios abandona a Antonio*:

Cuando de pronto a medianoche se oiga
cómo pasa invisible el cortejo,
con exquisitas músicas, con voces...,
por tu suerte que te abandona, por tus obras
fallidas, por los proyectos de tu vida,

¹ Ya aquí conviene anticipar un dato sobre esa transcripción. Incumpliendo de modo flagrante lo que afirma en su introducción sobre la procedencia de las traducciones, resulta que en esta ocasión el A. no ha tomado el texto de la Biblioteca Clásica Gredos (*Plutarco, Vidas paralelas*, VII, Madrid, 2009), sino que ha copiado directamente la versión ofrecida por Moralejo (p. 136) en el trabajo mencionado. Dicha versión refleja muy bien los conocimientos del Prof. Moralejo y ha sido construida, me atrevo a señalar, teniendo presente el texto griego y la traducción francesa de Flacelière-Chambry en *Belles Lettres* (Paris, 1977). Con este primer paso se inicia el buceo en el artículo de Moralejo, que ahora ampliaremos.

fracasados todos, no te lamentos vanamente.
 Como hombre preparado desde siempre, como un valiente,
 dile adiós a la Alejandría que se marcha.
etc. (y siguen once versos más).

Ciertos lectores podrían imaginar que el A. es un avezado *connoisseur* del gran vate heleno-alejandrino y que ha tomado el poema, aun cuando no lo exteriorice, de alguna de las antologías existentes en el mercado hispano. Nada más lejos de la realidad, porque la versión es única y pertenece nuevamente al Prof. José Luis Moralejo, cuyo trabajo *Cuando los dioses abandonan la ciudad* (vid. *supra*, n. 7) ha sido a conciencia explotado. En efecto, en su p. 135 despliega Moralejo dicha composición poética de Kavafis, escrita en el año 1911, y en la nota 2 precisa: “Sigo el texto de la ya clásica edición de G. P. Savvidis, Atenas, Ikaros, 1963 (reimpr. en un volumen 1972), que no numera los poemas; el que nos interesa se halla en el vol. I, p. 20. La traducción que ofrezco me he permitido hacerla yo mismo, no sin tener en cuenta las de G. Papoutsakis; F. M. Pontani; M. Dalmàti-N. Risi; J. Pavrogordato... Me parece de justicia citar el excelente artículo de G. Núñez Esteban, “Visión panorámica de Kavafis”, *Estudios Clásicos*, 53 (1968) 71-83, con varias versiones excelentes, entre las que no se incluye la de nuestra pieza”. El procedimiento seguido queda por tanto claro y meridiano. ¿Fin de la aventura? No, en absoluto, porque del asendereado artículo (de su p. 137) ha salido asimismo la información plutarquea sobre Antonio (*Ant.* 60, 5; 75, 4 s.= *Presagios...*, pp. 227 s.), incluida la traducción de los dos apartados del capítulo 75, ... sin remitir a Moralejo. De allí mismo provienen (p. 147) las noticias sobre los últimos días de Constantinopla en mayo del año 1453 y la espesa niebla que la cubría, así como la referencia hecha al libro de Steven Runciman (*La caída de Constantinopla*), tomada de la nota 29 de Moralejo (= *Presagios...*, pp. 43 y 230 s.), ... sin acordarse del remitente. El mismo origen tienen, por último, los datos aducidos de Tácito (*Hist.* 5.13, 1 s.) y Josefo (*BJ* 6.293-299) sobre los portentos anunciadores de la ruina de Jerusalén y del Templo (pp. 140 s.= *Presagios...*, pp. 264 s.), ... y tampoco ahora consta quién fue el πρῶτος εὑρετής¹.

No menos inquietante resulta el hecho de haber prescindido de cualquier intento de *Quellenforschung* en la recopilación de los *omina*. Normalmente los diferentes episodios de mortalidad que el A. glosa o interpreta están reseñados por una sola fuente –un elevado número de ejemplos provienen bien de los *Scriptores* de la Historia Augusta, bien de Amiano Marcelino-, y una vez traducidos se pasa sin mayor trámite a discutir su sentido augural apoyándose en similitudes o paralelos (tal objeto simboliza el poder; su caída advierte de la pérdida del mismo, o de que los dioses ya no ven a su dueño con buenos ojos, etc.). Pero lo que precisamos establecer antes es cuándo y dónde se formó la historia, qué divulgación alcanzó, quiénes pudieron recogerla y transmitirla, qué sujetos llegaron a intervenir en adap-

¹ Debo hacer constar que en la p. 247 el A. sí que ha mencionado por fin este trabajo para referir que Moralejo “ha mostrado abundantes ejemplos” (en realidad, son sólo dos, y están en pp. 138 s.) de cierta estructura ideológica, a saber, la de los dioses abandonando sus templos en Troya (Virgilio, *Eneida* II 351 s.) y en Atenas, cuando fue invadida por los persas (Heródoto, VIII 41; Plut., *Temístocles* 10.1 s.). Efectivamente, las tres citas figuran traducidas y comentadas en el artículo de Moralejo en cuestión.

tarla o modificarla, y tantas otras cuestiones cuya dificultad de dominio conocen bien quienes han adquirido familiaridad con todos los autores clásicos, con los documentos escritos privados y oficiales, así como con los géneros literarios y la transmisión de la cultura escrita. No haberlo establecido viene a ser, sin ninguna duda, consecuencia del grave defecto de no aplicar perspectivas globales al relato concreto que configura cada presagio, omitiendo seguir la doctrina postulada por Goukowsky cuando reclama la necesidad de “définir les principes d’une méthode qui permette d’opérer un tri entre faits historiques, développements légendaires contemporains et embellissements ultérieurs”¹. Por esa razón, en materia de presagios y en tantos otros casos la crítica exacta de las fuentes funciona como vehículo esencial; y hay que saber incluso, para la descripción de cada *omen*, “apprécier en tant que tels les textes littéraires qui le relatent, saisir les tendances spécifiques de chaque auteur et, dans le traitement des sources, jauger la part de l’élaboration artistique ou, inversement, l’appauvrissement dû aux contraintes du compendium”².

En el ensayo figuran textos (traducciones) de Virgilio, Marcial, Dión Crisóstomo, Artemidoro, Ovidio, Suetonio, Silio Itálico, Plinio el Viejo, Tibulo, Dión Casio, Tito Livio, Cicerón, Tertuliano, Dionisio de Halicarnaso, Plutarco, Solino, Valerio Máximo, Propercio; rastrear el origen de los datos que cada uno transmite es tarea que forma parte de la labor de historiador y que en bastantes casos ya ha sido perfilada por editores y comentaristas de cada clásico. Me detendré en un solo ejemplo. En la p. 85 habla el A. sobre un relato ‘ominal’ que presentaría a Augusto como el protector de Roma y añade que «el emperador personifica así la tradicional y antes señalada protección divina frente a lo salvaje. Solino (I 50-51) se hace eco de esta popular imagen al relatar su muerte: ‘*Como si los tiempos deplorasen la muerte de Augusto, inmediatamente después vino la escasez de todas las mieses; y para que nadie creyese que la ruina había sobrevenido por azar, hubo señales inequívocas de los inminentes estragos. Pues Fausta, una mujer del pueblo, alumbró cuatro hermanos gemelos en el mismo parto, dos niños e igual número de niñas, revelando con su portentosa fecundidad el desastre que se avecinaba*’». A poco que hubiera profundizado, debería haber averiguado que Solino no hace sino tomar una información leída en la *Historia Natural* de Plinio (VII 33) –fuente bastante cercana a la época de Augusto–, y que en ese párrafo el naturalista romano escuetamente refiere que hacia el final del reinado de Augusto (¿cuánto: uno, dos, tres, cuatro años?) se produjo una carestía de víveres (*fames*), que algunos relacionaron con el prodigio del cuádruple parto de Fausta. La redacción del primer párrafo soliniano es, desde luego, puro artificio barroco de aquel compilador, como hace en numerosos lugares de su *Collectanea*, para adornar un dato (el hambre) y prestigiar el género de *mirabilibus*: ni Augusto había muerto aún ni los tiempos deploraron nada; no

¹ P. GOUKOWSKY, *Essai sur les origines du mythe d’Alexandre (336-270 av. J.-C.)*, II. *Alexandre et Dionysos*, Nancy, 1981, p. 7.

² Porque no es lo mismo escribir unos *Anales* que escribir unas *Vidas* o una *Historia Natural*. Es talmente de cajón. La cita proviene asimismo de P. GOUKOWSKY, *Essai sur les origines du mythe d’Alexandre (336-270 av. J.-C.)*, I. *Les origines politiques*, Nancy, 1978, p. 119.

sabemos en qué consistió el hambre ni cuánto duró, ni si los estragos fueron o no inminentes como para alcanzar la dimensión de desastre, ni si el Príncipe intervino para paliar el daño. ¿En qué medida tiene esta noticia que ver con la ‘popular’ imagen de un Augusto que “personifica la protección de Roma frente a lo salvaje” como pretende la fantasía del A.? Por no haber completado la genealogía de la fuente, ni haber estudiado en qué forma trabajan quienes allegan extractos, resulta que la ligereza característica de Solino y el ignorar el origen pliniano del pasaje¹ le han impedido calibrar el valor concreto de aquella información.

Se ofrecen noticias y más noticias que el A. recoge, pongo por caso, en una traducción de Livio o de Dión Casio, pero no se ha molestado en indagar de dónde las tomaría aquel historiador, en qué círculos oficiales se movió y si otros literatos les precedieron en aquellas narraciones. El caso de los múltiples pasajes de Amiano Marcelino que salen a colación es bastante hiriente porque, desde Mommsen, la indagación acerca de sus fuentes de información y de la fiabilidad que puede concederse a sus relatos (Amiano representa una visión que se ha calificado como ‘deliberadamente selectiva’)² no ha dejado de crecer y de afinarse, y algo hemos apuntado ya al comentar los episodios de magia; no obstante, en las páginas del ensayo nunca se muestra interés hacia la naturaleza de su historicidad y el calibre de sus informaciones, pese a cuanto se ha escrito sobre las fuentes y los modelos de Amiano. Igual falta cabe manifestar a propósito de los pasajes citados de las Vidas de Plutarco, en muchos de los cuales resulta esencial averiguar de qué autores romanos o griegos –algunos de los cuales se hallan en la nómina de la literatura perdida– tomó las líneas maestras de cada biografía (o de las distintas partes de cada biografía). A veces semejante proceder resulta imperdonable: para la noticia del sueño de Alejandro durante el asedio de Tiro, que recoge Plutarco y el A. trata en menos de media página (incluida traducción de Plut., *Alej.* 24.5-7), existen bibliografía y comentarios suficientes para trazar en este pasaje los lazos de dependencia del erudito de Queronea con el riquísimo entramado de algunos historiadores de primera generación contemporáneos de Alejandro (Calístenes, Aristobulo, Onesícrito y Clitarco); no habría costado nada seguir la tradición heurística de este episodio, especialmente disponiendo de la monografía de J. R. Hamilton (*Plutarch, Alexander. A Commentary*, Oxford, 1969).

Y una advertencia final respecto a ciertos datos editoriales que generan confusión y llaman a engaño. En la cubierta posterior se afirma que M. R. “es autor, entre otros, de los libros...” y sigue la relación de seis títulos. Es una falsedad. Sólo los dos primeros (2001; 2003) son libros; los otros cuatro títulos, señalados también en cursiva, poseen la condición de simples artículos de revista o de comunicación a un congreso, y uno de ellos comprende solamente seis páginas. El lector merece ser tratado de modo leal y estoy convencido de que

¹ Se entrevisté aquí al Plinio erudito que busca un orden en el universo que contempla, adscrito a la cultura estoica romana, creyente en un Dios identificable con el mundo, con la fuerza de la naturaleza y con el misterio de la armonía natural, con un Dios que vela por el universo y que es el responsable de que los seres vivos parezcan tener razón; el Plinio que se sorprende ante la infinita variedad de las cosas (vid. I. CALVINO, *Por qué leer los clásicos*, Barcelona, 1995, pp. 46-48)

² Llegando incluso a escribir que no merecía la pena relatar todos los sucesos de los que fueron actores personas de la más baja condición social.

tales equívocos no reportan ningún beneficio a la ciencia española, aunque tal vez interesen a algunos velocistas académicos o impresionen a los legos en materia de investigación histórico-filológica¹.

FRANCISCO JAVIER FERNÁNDEZ NIETO
Universidad Literaria de Valencia
Fco.Javier.Fernandez@uv.es

¹ Como el A. inserta a lo largo del ensayo no menos de seis poesías (más un pasaje del libreto de la ópera *Turandot*: Puccini, Adami, Simoni) que presentan relación con los relatos ‘ominales’ gracias a algún término usado por el vate a lo largo del poema (día, noche, lobito bueno, perro, búho, puerta, muerte), me permito ofrecer para un futuro esta breve composición de Hilaire Belloc (1870-1953), que merece ser apreciada por su espléndida rotundidad: “Sally se ha ido, ¡qué amable era! / Sally se ha ido de Halnacker Hill./ Y desde entonces crece salvaje el brezo y desde entonces guarda silencio la tarabilla / y las aspas se han caído del molino. / Desolación en Halnacker Hill: todo en ruinas, campos sin labrar./ Y espíritus que invocan a una nación vencida./ espíritus que la amaban llaman con voz potente./ espíritus en país extraño envueltos en temor./ Espíritus que claman y que no obtienen respuesta; Halnacker está triste, Inglaterra agotada./ Vientos y cardos para flautas y bailes y nunca un labrador bajo el sol./ Nunca un labrador. Ni uno siquiera”. Póngase el nombre de cualquier César por Sally, Roma por Halnacker Hill y el Imperio o las Provincias por Inglaterra, y tendremos una perfecta balada para abrir todos los *omina* de ‘abandono’ donde figuren temas de silencio, de puertas o ventanas que se abren o permanecen abiertas (pues la tarabilla o zoquete de cierre no se mueve), de caídas (de aspas), de catástrofes naturales, de ruinas, de espíritus parlantes y voces sueltas, de danzas y sonos del viento, de desiertos deshabitados (donde no hay sonidos, donde el labrador no ara, el gallo no canta, etc.). Sí, este carmen de Belloc es digno de la mejor tradición ‘ominal’ y debería figurar por derecho propio en la cabecera de cualquier estudio sobre el particular. Forma sólida parte, pienso, de la ‘antología inminente’.