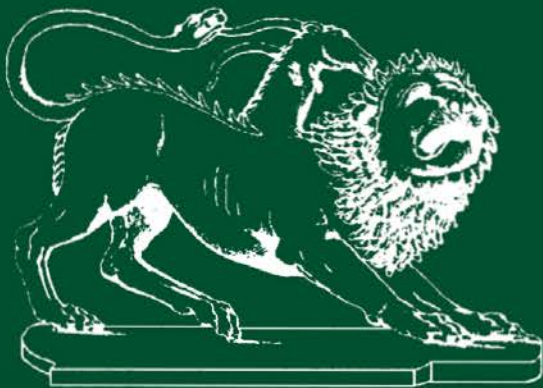


# ARYS

ANTIGÜEDAD: RELIGIONES Y SOCIEDADES

---

Volumen 10 • 2012



## EL FINAL DE LOS TIEMPOS

PERSPECTIVAS RELIGIOSAS DE LA CATÁSTROFE EN LA ANTIGÜEDAD

Juan Ramón Carbó (Ed.)



Instituto de Historiografía  
Julio Caro Baroja



Universidad Carlos III  
de Madrid



*Director*

JAIME ALVAR EZQUERRA  
Universidad Carlos III de Madrid

*Secretario*

JUAN RAMÓN CARBÓ GARCÍA  
Universidad Católica San Antonio de Murcia

*Comité Científico*

JUDY BARRINGER  
University of Edimburg, Reino Unido  
NICOLE BELAYCHE  
École Pratique des hautes études à Paris, Francia  
JOSÉ MARÍA BLÁZQUEZ MARTÍNEZ  
Real Academia de la Historia  
CORINNE BONNET  
Université Toulouse II, Francia  
ANTONIO GONZALES  
Univ. Franche Comte  
MARÍA JOSÉ HIDALGO DE LA VEGA  
Universidad de Salamanca

RITA LIZZI  
Universita degli Studi di Peruggia, Italia  
ARMINDA LOZANO VELILLA  
Universidad Complutense de Madrid  
JOHN NORTH  
University College London  
DOMINGO PLÁCIDO SUÁREZ  
Universidad Complutense de Madrid  
MARIO TORELLI  
Università della Calabria, Cosenza; Accademia  
Nazionale dei Lincei  
HENK S. VERSNEL  
University of Leiden

*Consejo de Redacción*

M<sup>a</sup> DE FÁTIMA DÍEZ PLATAS  
Universidad de Santiago de Compostela  
M<sup>a</sup> JOSÉ GARCÍA SOLER  
Universidad del País Vasco  
PEDRO GIMÉNEZ DE ARAGÓN SIERRA  
Universidad de Sevilla  
AGUSTÍN JIMÉNEZ DE FURUNDARENA  
Universidad de Valladolid  
FRANCISCO MARCO SIMÓN  
Universidad de Zaragoza  
ELENA MUÑIZ GRIJALBO  
Univ. Pablo Olavide de Sevilla

ARYS

Volumen 10

2012

ISSN: 1575-166X

Depósito Legal H. 308-2006

## REIMPRESIÓN EN 2015

Reservados todos los derechos. No se pueden hacer copias por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopias, o grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistemas de recuperación sin permiso escrito de los escritores.

**SUBSCRIPCIONES**

El precio anual de suscripción es de 18 € (individual) y 30 € (instituciones). Para suscripciones fuera de España el precio es de 30 \$ (individual) y 50 \$ (instituciones).

Toda la correspondencia para suscripción, permisos de publicación, cambios de dirección y cualquier otro asunto debe dirigirse a:

**REVISTA ARYS**

BIBLIOTECA DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES  
UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID  
C/ MADRID, 135 28903 GETAFE (MADRID) ESPAÑA  
E-MAIL: IMURO@DB.UC3M.ES - TLFNO: 916 24 92 07

# ARYS

ANTIGÜEDAD: RELIGIONES Y SOCIEDAD

Volumen 10 - 2012

SUMARIO

|                                                                                                                                                                        |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| SUMARIO ANALÍTICO.....                                                                                                                                                 | 7   |
| ANALYTICAL SUMMARY .....                                                                                                                                               | 13  |
| MONOGRÁFICO: EL FINAL DE LOS TIEMPOS. PERSPECTIVAS RELIGIOSAS DE LA CATÁSTROFE<br>EN LA ANTIGÜEDAD                                                                     |     |
| PRESENTACIÓN: ANTIGUAS Y NUEVAS PERSPECTIVAS SOBRE EL FINAL DE LOS TIEMPOS<br><i>Juan Ramón Carbó García</i> .....                                                     | 23  |
| ARTÍCULOS                                                                                                                                                              |     |
| MISTERIO DE DIOS. EL DILUVIO EN LAS TRADICIONES BABILÓNICA Y BÍBLICA<br><i>Joaquín Sanmartín Ascaso</i> .....                                                          | 35  |
| TRAGEDIAS PROGRAMADAS Y ACONTECERES HUMANOS: NOTAS SOBRE EL MAHĀBHĀRATA<br><i>Fernando Wulff Alonso</i> .....                                                          | 65  |
| EL FIN DEL MUNDO EN TEXTOS FUNERARIOS Y MÁGICOS EGIPCOS Y LA DESTRUCCIÓN<br>DE LA HUMANIDAD EN HERACLEÓPOLIS MAGNA<br><i>Lucía Díaz-Iglesias Llanos</i> .....          | 87  |
| ATLANTIDE ET FIN DU MONDE<br><i>Bernard Sergent</i> .....                                                                                                              | 113 |
| EL RAGNARÖK: ¿EL FINAL DE LOS TIEMPOS? APOCALIPSIS O “EL DESTINO DE LAS<br>POTENCIAS” EN EL UNIVERSO MITOLÓGICO NÓRDICO<br><i>Rosa María Sierra del Molino</i> .....   | 127 |
| THE END OF THE WORLD OF GIANTS. QUMRAN ENOCHIC TRADITIONS AND THEIR<br>CONTRIBUTION TO JEWISH APOCALYPTIC THOUGHT ABOUT DISASTER<br><i>Albert L. A. Hogeterp</i> ..... | 147 |
| REDATACIÓN DE MARCOS, MATEO Y EL «PEQUEÑO APOCALIPSIS» DE LA DIDAJÉ<br><i>Pedro Giménez de Aragón Sierra</i> .....                                                     | 163 |
| EL INMEDIATO ‘POSCONFLICTO’ Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA PAZ EN EL MUNDO<br>ANTIGUO: TRES CASOS DE ESTUDIO<br><i>Daniel Gómez, Toni Naco del Hoyo y Jordi Vidal</i> .....   | 191 |
| LA PAX DEORUM, LA CAÍDA DE NUMANCIA Y LA PROFECÍA DE CLUNIA<br><i>José Ignacio San Vicente y González de Aspuru</i> .....                                              | 215 |
| DOOM, DRUIDS AND THE DESTRUCTION OF MONA: ROMAN REVENGE OR DIVINE<br>DISSAPROVAL?<br><i>Miranda Aldhouse-Green</i> .....                                               | 233 |

|                                                                                                                                             |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| SODOMA E GOMORRA EM POMPEIOS                                                                                                                |     |
| <i>Nuno Manuel Simoes Rodrigues</i> .....                                                                                                   | 259 |
| STELLENWERT UND DARSTELLUNG VON NATURKATASTROPHEN IN DER<br>KAISERZEITLICHEN HISTORIOGRAPHIE                                                |     |
| <i>Pedro Barceló</i> .....                                                                                                                  | 275 |
| LA EXPLICACIÓN RELIGIOSA DE LAS CATÁSTROFES NATURALES: UN MOTIVO<br>DE LA POLÉMICA ENTRE CRISTIANOS Y PAGANOS EN LA ANTIGÜEDAD (S. II-IV)   |     |
| <i>Ana María Alonso Venero</i> .....                                                                                                        | 285 |
| EL ATAQUE DE ALARICO A LA <i>URBS AETERNA</i> : UNA MEDIDA DE PRESIÓN QUE<br>TERMINÓ EN CATÁSTROFE PARA LOS ROMANOS                         |     |
| <i>María Rosario Valverde Castro</i> .....                                                                                                  | 309 |
| «MANIFESTAZIONI DELL'IRA DIVINA». EZIOLOGIE SISMICHE 'RELIGIOSE'<br>IN ETÀ GIUSTINIANEA                                                     |     |
| <i>Sebastiano Busà</i> .....                                                                                                                | 337 |
| EL <i>APOCALIPSIS</i> DE MARTÍN DE TOURS. NERÓN Y EL ANTICRISTO COMO<br>PROTAGONISTAS DEL FIN DEL MUNDO                                     |     |
| <i>Jorge Cuesta Fernández</i> .....                                                                                                         | 363 |
| LA VENIDA DE GOG Y MAGOG. IDENTIFICACIONES DE LA PROLE DEL ANTICRISTO<br>ENTRE LA TRADICIÓN APOCALÍPTICA, LA ANTIGÜEDAD TARDÍA Y EL MEDIEVO |     |
| <i>Juan Ramón Carbó García</i> .....                                                                                                        | 381 |
| <br>ESTUDIOS                                                                                                                                |     |
| <i>DIS DEABUSQUE INMORTALIBUS...</i> SUR LES INVOCATIONS À TOUS LES DIEUX ET À<br>TOUTES LES DÉESSES EN DACIE                               |     |
| <i>Sorin Nemeti</i> .....                                                                                                                   | 409 |
| LOS DIOS SE HAN VUELTO DE FUEGO.LA ERUPCIÓN JŌGAN DEL MONTE FUJI (864 D.C.)                                                                 |     |
| <i>Álvaro Berrocal Sarnelli</i> .....                                                                                                       | 421 |
| <br>RECENSIONES                                                                                                                             |     |
| HORN, F.: <i>Ibères, grecs et puniques en Extreme Occident. Les terres<br/>cuites de l'espace ibérique du VIIIe au IIe siècle av. J.-C.</i> |     |
| <i>Jorge García Cardiel</i> .....                                                                                                           | 435 |
| BLÁNQUEZ PÉREZ, J. J. (ed.): <i>¿Hombres o dioses? Una nueva mirada<br/>a la escultura del mundo ibérico.</i>                               |     |
| <i>Jorge García Cardiel</i> .....                                                                                                           | 442 |
| SPENCER, D.: <i>Roman Landscape: Culture and Identity.</i>                                                                                  |     |
| <i>Sergio España Chamorro</i> .....                                                                                                         | 449 |
| ALSTON, Richard; HALL, Edith and PROFFIT, Laura: <i>Reading Ancient Slavery.</i>                                                            |     |
| <i>Carla Rubiera Cancelas</i> .....                                                                                                         | 453 |
| ARNAU NAVARRO, Juan. <i>Antropología del budismo.</i>                                                                                       |     |
| <i>Nuria Ruiz Morillas</i> .....                                                                                                            | 457 |

## SUMMARY

|                                                                                                                                                                                                                                |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| ARTICLES                                                                                                                                                                                                                       |     |
| MISTERY OF GODS. THE FLOOD IN THE BIBLICAL AND BABYLONIAN TRADITIONS<br><i>Joaquín Sanmartín Ascaso</i> .....                                                                                                                  | 35  |
| SCHEDULED TRAGEDIES AND HUMAN EXPERIENCES: NOTES ON THE MAHĀBHĀRATA<br><i>Fernando Wulff Alonso</i> .....                                                                                                                      | 65  |
| THE END OF THE WORLD IN EGYPTIAN FUNERARY AND MAGIC TEXTS AND THE<br>DESTRUCTION OF HUMANITY IN HERACLEOPOLIS MAGNA<br><i>Lucía Díaz-Iglesias Llanos</i> .....                                                                 | 87  |
| ATLANTIS AND THE END OF THE WORLD<br><i>Bernard Sergent</i> .....                                                                                                                                                              | 113 |
| RAGNAROK: THE END OF TIME? REVELATION OR “DESTINY OF THE POWERS”<br>IN THE NORSE MYTHOLOGICAL UNIVERSE<br><i>Rosa María Sierra del Molino</i> .....                                                                            | 127 |
| THE END OF THE WORLD OF GIANTS. QUMRAN ENOCHIC TRADITIONS<br>AND THEIR CONTRIBUTION TO JEWISH APOCALYPTIC THOUGHT ABOUT DISASTER<br><i>Albert L. A. Hogeterp</i> .....                                                         | 147 |
| REDATING OF MARK, MATTHEW AND THE “LITTLE APOCALYPSE” OF THE DIDAJE<br><i>Pedro Giménez de Aragón Sierra</i> .....                                                                                                             | 163 |
| THE IMMEDIATE ‘POST-CONFLICT’ AND THE CONSTRUCTION OF PEACE IN THE<br>ANCIENT WORLD: THREE CASE STUDIES<br><i>Daniel Gómez, Toni Ñaco del Hoyo, Jordi Vidal</i> .....                                                          | 191 |
| THE PAX DEORUM, THE FALL OF NUMANTIA AND THE PROPHECY OF CLUNIA<br><i>José Ignacio San Vicente y González de Aspuru</i> .....                                                                                                  | 215 |
| DOOM, DRUIDS AND THE DESTRUCTION OF MONA: ROMAN REVENGE OR<br>DIVINE DISSAPPROVAL?<br><i>Miranda Aldhouse-Green</i> .....                                                                                                      | 233 |
| SODOM AND GOMORRAH IN POMPEII<br><i>Nuno Manuel Simoes Rodrigues</i> .....                                                                                                                                                     | 259 |
| SIGNIFICANCE AND REPRESENTATION OF NATURAL DISASTERS IN THE IMPERIAL<br>HISTORIOGRAPHY<br><i>Pedro Barceló</i> .....                                                                                                           | 275 |
| THE RELIGIOUS EXPLANATION OF NATURAL DISASTERS: ONE REASON FOR THE<br>CONTROVERSY BETWEEN CHRISTIANS AND PAGANS IN THE ANCIENT WORLD<br>(2 <sup>ND</sup> TO 4 <sup>TH</sup> CENTURIES)<br><i>Ana María Alonso Venero</i> ..... | 285 |
| THE ATTACK OF ALARIC TO THE URBS AETERNA: A MEASURE OF PRESSURE<br>THAT ENDED IN DISASTER FOR THE ROMANS<br><i>María Rosario Valverde Castro</i> .....                                                                         | 309 |
| EARTHQUAKES AND DIVINE WRATH. ‘RELIGIOUS’ SEISMIC ETIOLOGIES IN THE AGE OF JUSTINIAN<br><i>Sebastiano Busà</i> .....                                                                                                           | 337 |

|                                                                                                                                                                                      |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| THE REVELATION OF MARTIN OF TOURS. NERO AND THE ANTICHRIST AS STARRING OF DOOMSDAY<br><i>Jorge Cuesta Fernández</i> .....                                                            | 363 |
| THE COMING OF GOG AND MAGOG. IDENTIFICATIONS OF THE ANTICHRIST'S OFFSPRING BETWEEN THE APOCALYPTIC TRADITION, LATE ANTIQUITY AND MIDDLE AGES<br><i>Juan Ramón Carbó García</i> ..... | 381 |
| STUDIES                                                                                                                                                                              |     |
| <i>DIS DEABUSQUE IMMORTALIBUS ...ON THE INVOCATIONS TO THE GODS AND THE GODDESSES IN DACIA</i><br><i>Sorin Nemeti</i> .....                                                          | 409 |
| GODS HAVE BECOME OF FIRE: THE JŌGAN ERUPTION OF MOUNT FUJI (864 A.D.)<br><i>Álvaro Berrocal Sarnelli</i> .....                                                                       | 421 |
| REVIEWS                                                                                                                                                                              |     |
| BLÁNQUEZ PÉREZ, J. J. (ed.): <i>¿Hombres o dioses? Una nueva mirada a la escultura del mundo ibérico.</i><br><i>Jorge García Cardiel</i> .....                                       | 437 |
| HORN, F.: <i>Ibères, grecs et puniques en Extreme Occident. Les terres cuites de l'espace ibérique du VIIIe au IIe siècle av. J.-C.</i><br><i>Jorge García Cardiel</i> .....         | 442 |
| SPENCER, D.: <i>Roman Landscape: Culture and Identity.</i><br><i>Sergio España Chamorro</i> .....                                                                                    | 449 |
| ALSTON, Richard; HALL, Edith and PROFFIT, Laura: <i>Reading Ancient Slavery.</i><br><i>Carla Rubiera Cancelas</i> .....                                                              | 453 |
| ARNAU NAVARRO, Juan. <i>Antropología del budismo.</i><br><i>Nuria Ruiz Morillas</i> .....                                                                                            | 457 |

## SUMARIO ANALÍTICO

*Joaquín Sanmartín Ascaso*

MISTERIO DE DIOS. EL DILUVIO EN LAS TRADICIONES BABILÓNICA Y BÍBLICA

RESUMEN

Se analiza en este artículo el mitema del Diluvio Universal en la tradición babilónica, tanto de lengua sumeria como acadia, donde supone una línea divisoria entre las dos grandes épocas de la historia de la humanidad, y en la tradición bíblica. Distintas inundaciones, algunas de ellas de enorme gravedad y por distintas causas o una confluencia de ellas, fueron cuajando en la conciencia cultural hasta configurar un gran acontecimiento de importancia cósmica: el Diluvio.

PALABRAS CLAVE

Diluvio; Babilonia; Biblia; mitema; Mesopotamia

*Fernando Wulff Alonso*

TRAGEDIAS PROGRAMADAS Y ACONTECERES HUMANOS: NOTAS SOBRE EL MAHĀBHĀRATA

RESUMEN

El Mahābhārata es la historia de un doble exterminio masivo de guerreros que da lugar a una era nueva y peor que la anterior. Este trabajo toma como punto de partida el Canto de las Mujeres, su libro 11<sup>o</sup>, para situar la cuestión de los diferentes niveles de explicación de la masacre, de los problemas que plantea sobre el papel de los seres humanos ante el plan divino de exterminio, y el de las divinidades, en particular Kṛṣṇa. Se recalca en este contexto el uso por los autores de la obra de las palabras de Gāndhārī y su maldición a Kṛṣṇa. Se defiende que la presentación y desarrollo de todo este conjunto de temas en la obra es consistente con una concepción unitaria de la obra al estilo de la defendida por A. Hiltebeitel.

PALABRAS CLAVE

Mahābhārata; Canto de las Mujeres; exterminio; India

*Lucía Díaz-Iglesias Llanos*

EL FIN DEL MUNDO EN TEXTOS FUNERARIOS Y MÁGICOS EGIPCOS Y LA DESTRUCCIÓN DE LA HUMANIDAD EN HERACLEÓPOLIS MAGNA

RESUMEN

En este artículo se propone en primer lugar una revisión de las alusiones relativas al fin del mundo insertas en textos funerarios y mágicos de diferentes épocas. Se analiza el contenido, contexto e implicaciones de estas referencias escatológicas. Después se aborda la caracterización de la ciudad de Heracleópolis Magna como lugar en que se produce el levantamiento de dioses y humanos contra el dios creador y el posterior aniquilamiento de éstos. Partiendo de ideas formuladas por M. Smith y M. Kemboly sobre el ciclo mítico solar y aplicadas por estos investigadores a otros relatos de rebelión contra la autoridad divina, se plantea una nueva interpretación de los argumentos míticos de destrucción heracleopolitanos: su contrapunto se encuentra en el reforzamiento del poder del dios Sol, que vence a sus enemigos y asume la soberanía en la propia Heracleópolis Magna.

PALABRAS CLAVE

Cosmogonía; fin del mundo; destrucción de la humanidad; Heracleópolis Magna; Libro de la Vaca Celeste; Libro de el-Fayum; LdSD 17\*



*Bernard Sergent*

ATLANTIDE ET FIN DU MONDE

## RESUMEN

La catastrophe atlandienne, dont Platon est l'auteur, s'insère selon lui dans la série des autres cataclysmes de la mythologie grecque. Plus globalement, elle fait partie des événements qui se produisent lors des basculements de direction de la marche de l'univers, qu'il est également le seul à définir, et dans lequel il insère le thème hésiodique de la succession des "races".

## PALABRAS CLAVE

Atlantide ; Platon ; Cycle cosmique ; catastrophes cycliques ; mythe hésiodique des Races

*Rosa María Sierra del Molino*

EL RAGNARÖK: ¿EL FINAL DE LOS TIEMPOS? APOCALIPSIS O "EL DESTINO DE LAS POTENCIAS" EN EL UNIVERSO MITOLÓGICO NÓRDICO

## RESUMEN

En el presente artículo se analiza, si el apocalipsis de la mitología nórdica o "Ragnarök" es realmente el final de los tiempos o del mundo; en la medida en que este cataclismo no afectaría a todos los seres del universo por igual, incluidas las principales divinidades. Por ello, intentaremos dar una interpretación del papel simbólico y clave que juega el Ragnarök en el universo mental escandinavo.

## PALABRAS CLAVE

Ragnarök; apocalipsis; Destino; Tiempo; pacto; juramento; regeneración

*Albert L. A. Hogeterp*

EL FIN DEL MUNDO DE LOS GIGANTES. LAS TRADICIONES LITERARIAS DE QUMRÁN Y SU CONTRIBUCIÓN AL PENSAMIENTO APOCALÍPTICO JUDÍO SOBRE EL DESASTRE

## RESUMEN

Los escenarios apocalípticos de desastre han sido frecuentemente entendidos en términos de destino y como resultado de una lucha entre seres sobrenaturales, ángeles y demonios. La historia arquetípica del mundo que terminaba con la inundación en 1 Enoc está suplementada significativamente por la literatura de Qumrán. El fin del mundo de los gigantes tal y como es descrito en el Libro de los Gigantes de Qumrán provee una personificación narrativa única de este mundo, destacando las dimensiones humanas de responsabilidad, guerra y gran injusticia, aspectos de organización social y provee referencias al héroe épico mesopotámico Gilgamesh, que previó un final a su mítica fuerza, cuando su guerra contra toda carne llegó a un punto de inflexión de venganza celestial. A diferencia de 1 Enoc 14.8-22 y de Daniel 7, 9-10, el Libro de los Gigantes muestra una visión del trono del juicio divino en la tierra, más que en el cielo. El Libro de los Gigantes de Qumrán narra aspectos del mundo concebido de los gigantes, describiendo su angustia a través de sus conversaciones y sus inquietantes sueños. Los paralelos literarios entre los libros de Daniel, la literatura enoica y el Libro de los Gigantes sugieren que la memoria cultural sobre el uso destructivo del poder en la edad babilónica se encuentra entre los ingredientes de las historias arquetípicas de los gigantes en el Libro de los Vigilantes y el Libro de los Gigantes.

## PALABRAS CLAVE

Enoc; Daniel; Libro de los Gigantes; Qumrán; desastre; pensamiento apocalíptico

*Pedro Giménez de Aragón Sierra*

REDATACIÓN DE MARCOS, MATEO Y EL «PEQUEÑO APOCALIPSIS» DE LA DIDAJÉ

RESUMEN

Tradicionalmente, se data Marcos en torno al 70, Mateo en torno al 80 y la Didajé en torno al 100. Estudios recientes han planteado que, en realidad, es Mateo quien depende de la Didajé. En este artículo se analizan las dependencias literarias entre los “Pequeños Apocalipsis” de Marcos, Mateo y la Didajé. Además, se estudian las relaciones literarias entre Marcos y la descripción de Judea en la Historia Natural de Plinio. Estos indicios, junto a toda una serie de antiguos argumentos reexaminados, retrasan una década la datación de Marcos y, consecuentemente, la de Mateo, mientras que la Didajé, al menos en sus estratos más antiguos de composición, se alza como uno de los textos judeocristianos más antiguos.

PALABRAS CLAVE

Marcos; Mateo; Didajé; “Pequeños Apocalipsis”; Decápolis; Plinio

*Daniel Gómez, Toni Naco del Hoyo y Jordi Vidal*

EL INMEDIATO ‘POSCONFLICTO’ Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA PAZ EN EL MUNDO ANTIGUO: TRES CASOS DE ESTUDIO

RESUMEN

La guerra sin duda constituye uno de los signos del ‘final de los tiempos’ en la Antigüedad. Del análisis de tres casos de estudio, centrados en el Levante de la Edad del Hierro, la Grecia clásica y la Roma bajorrepublicana, parece desprenderse que en ocasiones en la fase posterior a la guerra se fraguaban las condiciones del siguiente conflicto bélico. El ‘final de los tiempos’ significa, desde esta perspectiva, un estadio de conflicto permanente, del que naturalmente la religión tampoco estaba desligado y, en ocasiones, incluso implicaba una razón más para iniciar un nuevo conflicto. En este artículo, por tanto, se analiza la particular relación simbiótica entre ‘guerra’, ‘paz’ y ‘política’ pero también ‘religión’ en los períodos de ‘posconflicto’.

PALABRAS CLAVE

Herem; sacrificio ritual; Paz del Rey; relaciones internacionales; República Romana; Mitrídates VI Eupátor

*José Ignacio San Vicente y González de Aspuru*

LA *PAX DEORUM*, LA CAÍDA DE NUMANCIA Y LA PROFECÍA DE CLUNIA

RESUMEN

Los conflictos en torno a la ciudad de Numancia produjeron una grave crisis en Roma y tuvieron múltiples consecuencias: rupturas políticas y sociales; manipulaciones literarias e incluso, según Hostilio Mancino, la ruptura de la *Pax Deorum*. Se analiza también en este artículo una profecía realizada en Clunia en tiempos de la caída de Numancia, que predecía que de Hispania iba a salir el príncipe y señor de todo.

PALABRAS CLAVE

Clunia; Gaio Hostilio Mancino; Marco Aemilio Lépidio Porcina; Numancia; oráculo; *Pax Deorum*; Publio Escipión Aemiliano; Tiberio Sempronio Graco

*Miranda Aldhouse-Green*

## DOOM, DRUIDS AND THE DESTRUCTION OF MONA: ROMAN REVENGE OR DIVINE DISAPPROVAL?

## RESUMEN

Los romanos no aprobaban los druidas, en particular en el primer siglo de nuestra era, cuando parecen haber presentado el mayor problema como focos del nacionalismo galo-bretón. El escritor romano Tácito describía un hecho que tuvo lugar durante el cataclísmico “Año de los cuatro emperadores”, cuando Roma estaba sumida en el caos y, como resultado, surgieron rebeliones provinciales, incluyendo una revuelta en las tierras del Rin, liderada por Julio Civilis. Fue una época en la que la vulnerabilidad de la capital imperial sirvió para avivar las llamas de la superstición que siempre ardieron por debajo de la cubierta de racionalidad. De hecho, el episodio descrito por Tácito fue un fuego accidental más que un incendio, pero el asalto percibido sobre el principal icono de la romanitas, el Capitolio, simbolizó un ataque sobre la misma Roma y el Imperio. Según Tácito, druidas disidentes que operaban en la Galia y Britania difundieron el mensaje de que este desastre era un presagio que anunciaba un sísmico cambio de poder para las tierras septentrionales.

## PALABRAS CLAVES

Condenación; presagio; druidas; Tácito; Mona

*Nuno Manuel Simoes Rodrigues*

## SODOMA E GOMORRA EM POMPEIOS

## RESUMEN

O presente estudo analisa o contexto de uma inscrição encontrada em Pompeios e na qual se lêem os nomes das duas cidades bíblicas de Sodoma e Gomorra. Partindo da hipótese de o grafito ter sido escrito antes ou no momento da erupção do Vesúvio, considera-se a possibilidade de o seu autor, eventualmente um judeu, ter tido a intenção de relacionar o terramoto de 62 ou a catástrofe de 79 d. C. com a ira divina que na tradição bíblica teria destruído Sodoma e Gomorra.

## PALABRAS CLAVE

Pompeios; Sodoma; Gomorra; Vesúvio; Judeus

*Pedro Barceló*

## STELLENWERT UND DARSTELLUNG VON NATURKATASTROPHEN IN DER KAISERZEITLICHEN HISTORIOGRAPHIE

## RESUMEN

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit der Behandlung von Naturkatastrophen (Erbeben, Kraterbildungen, Seebeben, usw.) in der historischen Literatur der römischen Kaiserzeit. Anhand von ausgewählten Beispielen wird zunächst die Haltung der Betroffenen einschliesslich der ergriffenen Massnahmen zur Beseitigung der Schäden untersucht. Danach stellt sich die Frage, wie die antiken Autoren die Ursachen und die Wirkung der Naturkatastrophen bewerteten. Ihre Meinungen reichen von der Aufbietung von rationalen Erklärungsmustern bis zum Rekurs auf religiöse Deutungen. Letzteres gewinnt in der christlich inspirierten Literatur der Spätantike zunehmend an Bedeutung.

## PALABRAS CLAVE

Erdbeben; Sühnemassnahmen; Naturgewalten; Aufbauhilfe; Launen der Natur

*Ana María Alonso Venero*

LA EXPLICACIÓN RELIGIOSA DE LAS CATÁSTROFES NATURALES: UN MOTIVO DE LA POLÉMICA ENTRE CRISTIANOS Y PAGANOS EN LA ANTIGÜEDAD (s. II-IV)

RESUMEN

En la antigüedad, las catástrofes y las desgracias naturales se interpretan como una consecuencia directa del descontento de los dioses ante las diferentes acciones humanas. La negativa de los cristianos a participar en las ceremonias religiosas paganas, y en última instancia, a reconocer la existencia de estos mismos dioses, es considerada la causa de la alteración de la *pax deorum*. En consecuencia, se responsabiliza a los cristianos de las desgracias que acontecen en el Imperio Romano. La literatura apologética se hace eco de estos reproches al tiempo que formula su defensa del cristianismo. Como prueba de su inocencia, los apologistas expresan el compromiso de los cristianos con la sociedad a través del ejercicio de una conducta cívica ejemplar. A su juicio, los verdaderos responsables de las catástrofes naturales son los paganos, quienes con su conducta inmoral y las persecuciones de los cristianos han provocado la cólera divina.

PALABRAS CLAVE

Imperio Romano; Antigüedad tardía; cristianismo; paganismo; literatura apologética; identidad religiosa; *pax deorum*; catástrofe; desastre natural; “cólera divina”

*María Rosario Valverde Castro*

EL ATAQUE DE ALARICO A LA *URBS AETERNA*: UNA MEDIDA DE PRESIÓN QUE TERMINÓ EN CATÁSTROFE PARA LOS ROMANOS

RESUMEN

Cuando Alarico penetró en Italia, su objetivo primordial no era apoderarse de Roma. El saqueo de la antigua capital imperial y los asedios que previamente sufrió la ciudad pueden ser equiparados como medidas de presión a las que recurrió Alarico con la intención de forzar al gobierno imperial a firmar un tratado de paz. En el mismo sentido, puede ser interpretado el matrimonio de Ataúlfo y Gala Placidia. Pero, aunque ninguno de estos “instrumentos de presión” resultaron operativos, a la larga, fueron las circunstancias que rodearon al saqueo de Roma las que aportaron mayores beneficios a los godos, tanto en el terreno material, a nivel económico y humano, como en el plano ideológico.

PALABRAS CLAVE

Visigodos; Periodo migratorio; Saqueo de Roma; Antigüedad Tardía; Alarico; Ataúlfo

*Sebastiano Busà*

«MANIFESTAZIONI DELL'IRA DIVINA». EZIOLOGIE SISMICHE 'RELIGIOSE' IN ETÀ GIUSTINIANA

RESUMEN

L'età di Giustiniano (527-565) ci consegna numerose testimonianze di un dibattito sulle cause dei terremoti particolarmente ampio e a tratti vivace, in cui trovano posto, accanto alla sismologia aristotelica, numerose interpretazioni religiose delle cause dei terremoti di origine sia pagana che cristiana, spesso strumentalmente utilizzate dai gruppi del dissenso per colpire Giustiniano o dallo stesso imperatore per reprimere il dissenso.

PALABRAS CLAVE

Giustiniano; terremoti; dissenso; Costantinopoli

*Jorge Cuesta Fernández*

EL *APOCALIPSIS* DE MARTÍN DE TOURS. NERÓN Y EL ANTICRISTO COMO PROTAGONISTAS DEL FIN DEL MUNDO

RESUMEN

El judaísmo y el cristianismo han legado escritos pertenecientes al género apocalíptico, interesantes para el conocimiento de las ideas sobre el fin del mundo y sobre las expectativas de futuro que judíos y cristianos albergaban en los momentos más críticos de su existencia. Sin embargo, los temas y motivos de las obras características de este género se encuentran en otros escritos que, a priori, no podrían ser calificados como “apocalipsis”. El texto de Sulpicio Severo sobre el pensamiento apocalíptico de Martín de Tours se ha convertido en objeto de debate por los múltiples ejemplos literarios que elevan a Nerón a una categoría escatológica y lo asocian al Anticristo. En el presente trabajo se compara el contenido de las ideas de Martín con otros textos de semejante contenido para demostrar si las ideas de Martín pueden definirse como una reutilización o destacan por su originalidad.

PALABRAS CLAVE

Nerón; Anticristo; Apocalipsis; género apocalíptico; Belial; Sulpicio Severo; Martín de Tours; Nero Redivivus

*Juan Ramón Carbó García*

LA VENIDA DE GOG Y MAGOG. IDENTIFICACIONES DE LA PROLE DEL ANTICRISTO ENTRE LA TRADICIÓN APOCALÍPTICA, LA ANTIGÜEDAD TARDÍA Y EL MEDIEVO

RESUMEN

A partir de fuentes bíblicas como Ezequiel y el Apocalipsis de Juan, desde el siglo IV se pretendió identificar a la prole del Anticristo –los pueblos encabezados por Gog y Magog– con los godos que atacaban el Imperio Romano, que a su vez habían sido asimilados con los más antiguos getas y escitas. En estas páginas acometemos el análisis de las fuentes en las que está presente esa identificación, que tenía el sentido de anunciar que el final de los tiempos profetizado en el Apocalipsis ya estaba allí y se acercaba de la mano de los godos; y de igual modo, estudiaremos las causas de esas identificaciones con getas y escitas. Asimismo, advertiremos otras perspectivas sobre esa misma visión antigua a lo largo de la Edad Media y en diferentes zonas de Europa, que contribuyeron a agravar un ya confuso panorama de identidades de regiones y pueblos antiguos y medievales, míticos y reales. Finalmente, revisaremos algunos ejemplos del siglo XVI, destacando sobre todo la presencia de otro pueblo considerado miembro de la prole del Anticristo, los turcos, que serán asimilados del mismo modo con los antiguos getas cuando su amenazante expansión en Europa y el Mediterráneo parezca preludiar la llegada del Apocalipsis y el final de los tiempos.

PALABRAS CLAVE

Gog; Magog; godos; getas; escitas; turcos; identidades; Apocalipsis; Ezequiel

*Sorin Nemeti*

*DIS DEABUSQUE INMORTALIBUS...* SUR LES INVOCATIONS À TOUS LES DIEUX ET À TOUTES LES DÉESSES EN DACIE

## RESUMEN

L'ignorance du nom réel du dieu responsable pour une calamité ouvre la porte à l'invocation des dieux anonymes, surtout à la pluralité des dieux inconnus. Les Romains, aussi, quand ils ignorent l'identité de la force ayant causé un tremblement de terre, sacrifient au « dieu ou à la déesse ». Nous connaissons ce type de dédicaces par une série d'inscriptions, diffusées à travers tout l'Empire, contenant l'invocation *dis deabusque secundum interpretationem oraculi Clarii Apollinis* (dix cas en latin, une inscription en grec). Pour l'interprétation de ce corpus étonnamment homogène d'inscriptions dédiées aux dieux et aux déesses conformément à l'interprétation de l'Apollon de Claros a été choisie une solution liée à la forme et à la destination des monuments (considérés des pierres d'appareil, des pierres destinées à être fixées sur les murs des fortifications urbaines). C. P. Jones, pensait que ces blocs et plaques en pierres étaient incorporés dans le mur de cités et trouvait, donc, une explication pour le corpus entier : une supplication impériale pour l'expiation d'une peste généralisée, c'est-à-dire le peste antonine (commencée après le retour des armées de Lucius Verus de l'Orient). Sa conclusion semble bien acceptée aujourd'hui.

En Dacie, les dédicaces *dis deabusque* conformément à l'interprétation des oracles clariens sont introuvables, mais ils existent bien des échos d'un événement religieux significatif (la consultation des oracles par l'empereur, et ensuite, une supplication générale). Les données disparates sont les inscriptions dédiées *dis deabusque immortalibus* (en relation explicite avec Caracalla, les autels de M. Aurelius Frontonianus et C. Aurelius Sigillius) et l'autel de P. Didius Italicus qui comporte le syntagme *secundum interpretationem*.

## PALABRAS CLAVE

oracles; pandémies; supplication; empereur; autels

*Álvaro Berrocal Sarnelli*

LOS DIOS SE HAN VUELTO DE FUEGO. LA ERUPCIÓN JŌGAN DEL MONTE FUJI (864 D.C.)

## RESUMEN

El monte Fuji se erige pacífico, dominando el Japón, como un símbolo nacional. La montaña sagrada ha entrado 16 veces en erupción desde 781 A.D. La erupción Jōgan de 864 fue, según los datos, una de las más virulentas. Dicha erupción se produce además en un contexto social, político y sobre todo religioso que terminará de formular la manera de estar en el mundo japonesa. Las dos grandes religiones japonesas, al menos hasta la llegada del cristianismo, se encuentran en un momento de profundo cambio. Además, la concepción del mundo terrestre y celeste quedará marcada por la forma en que estas religiones se explicarán la erupción. Se trata probablemente, de una de las erupciones volcánicas del Japón que menos víctimas ha producido, y también una de las más determinantes para su historia. A las escasas fuentes históricas se han unido recientes hallazgos que nos permiten reconstruir la erupción y estudiar sus consecuencias sociales.

## PALABRAS CLAVE

Japón; Shinto; Budismo; Shingon; Tendai; Heian; Jōgan; Monte Fuji; Volcanes





## ANALITICAL SUMMARY

*Joaquín Sanmartín Ascaso*

MYSTERY OF GODS. THE FLOOD IN THE BIBLICAL AND BABYLONIAN TRADITIONS

ABSTRACT

This paper discusses the mytheme of the flood in the Babylonian tradition, both of Sumerian and Akkadian language, where it is a dividing line between the two great eras in the history of mankind, and also in the biblical tradition. Different floods, some of them of enormous gravity and for different causes or a confluence of them, were taking shape in cultural awareness to set up a great event of cosmic importance: the Flood.

Indexing

KEYWORDS

Flood; Babylon; Bible; mytheme; Mesopotamia

*Fernando Wulff Alonso*

SCHEDULED TRAGEDIES AND HUMAN EXPERIENCES: NOTES ON THE MAHĀBHĀRATA

ABSTRACT

The Mahābhārata is the story of a massive warrior destruction resulting in a new and worse age. This paper takes as its starting point the Song of the Women, its book 11th, to raise the issues of the different levels of explanation of the slaughter, of the problems on the role of human beings in the context of the divine plan of extermination, and of the role of divinities, particularly Kṛṣṇa. The use of Gāndhārī's voice and his curse on Kṛṣṇa by the authors of the Mahābhārata is emphasized. Their approaches to this set of issues are consistent with a unitary interpretation of the work as advocated by A. Hiltebeitel.

KEYWORDS

Mahābhārata; Song of the Women; extermination; India

*Lucía Díaz-Iglesias Llanos*

THE END OF THE WORLD IN EGYPTIAN FUNERARY AND MAGIC TEXTS AND THE DESTRUCTION OF HUMANITY IN HERACLEOPOLIS MAGNA

ABSTRACT

In this article I bring forward a review of the allusions related to the end of the world inserted in funerary and magic texts belonging to different periods. I analyze the content, context and the implications of these mythological references. Then I explore the characterization of Heracleopolis Magna as a place where the uprising of gods and humans against the creator god and their subsequent annihilation occurred. Building on ideas of M. Smith and M. Kemboley about the solar mythical cycle and applied by these scholars to other compositions centered on the rebellion against the divine authority, I suggest a new interpretation for the mythical Heracleopolitan arguments of destruction: their counterpoint can be found in the perpetuation of the rule of the Sun god, who defeats his enemies and assumes sovereignty in Heracleopolis Magna.

KEYWORDS

Cosmogony; end of the world; destruction of humanity; Heracleopolis Magna; Book of the Heavenly Cow; Book of the Fayum; BD 17



*Bernard Sergent*

ATLANTIS AND THE END OF THE WORLD

ABSTRACT

The Atlantis' Disaster, whose author was Plato, falls according to him in the series of other cataclysms of Greek mythology. More globally, it is part of the events that occur on the occasion of changes in the direction of the Universe, which was defined only by him too ; he includes the Hesiodic myth of the succession of races.

KEYWORDS

Atlantis; Plato; cosmic cycle; cyclical catastrophes; Hesiodic races' myth

*Rosa María Sierra del Molino*

RAGNAROK: THE END OF TIME? REVELATION OR "DESTINY OF THE POWERS" IN THE NORSE MYTHOLOGICAL UNIVERSE

ABSTRACT

This paper examines whether the revelation of Norse mythology or "Ragnarök" is really the end of time or the end of the world, and the extent that this cataclysm would not affect all beings of the universe alike, including the main divinities. For this reason, we will try to give an interpretation of the symbolic and key role that Ragnarok played in the Scandinavian mental universe.

KEYWORDS

Ragnarök; Apocalypse; Fate; Time; Pact; oath; regeneration

*Albert L. A. Hogeterp*

THE END OF THE WORLD OF GIANTS. QUMRAN ENOCHIC TRADITIONS AND THEIR CONTRIBUTION TO JEWISH APOCALYPTIC THOUGHT ABOUT DISASTER

ABSTRACT

Apocalyptic scenarios of disaster have frequently been understood in terms of fate and as product of a struggle between otherworldly beings, angels and demons. The archetypal story of the world which ended with the flood in 1 Enoch is significantly supplemented by Qumran literature. The end of the world of giants as described in the Qumran Book of Giants provides a unique narrative personification of this world, highlighting human dimensions of responsibility, warfare and great injustice, and aspects of social organization, and providing references to the Mesopotamian epic hero Gilgamesh who envisaged an end to his mythical strength, when his warfare against all flesh came to a turning point of heavenly vindication. Differently from 1 Enoch 14.8-22 and from Daniel 7,9-10, the Book of Giants situates a throne vision of divine judgement on earth rather than in heaven. The Qumran Book of Giants narrates aspects of the thought world of the giants, describing the anguish of the giants through their conversations and their unsettling dreams. Literary parallels between the book of Daniel, Enochic literature, and the Book of Giants suggest that cultural memory about the destructive use of power in the Babylonian age belongs among the ingredients of the archetypal stories of the giants in the Book of Watchers and the Book of Giants.

KEYWORDS

Enoch; Daniel; Book of Giants; Qumran; disaster; apocalyptic thought

*Pedro Giménez de Aragón Sierra*

REDATING OF MARK, MATTHEW AND THE “LITTLE APOCALYPSE” OF THE DIDACHE

ABSTRACT

Traditionally, Mark is dated around 70 A.D., Matthew around 80 A.D. and Didache around 100 A.D. Recent researches have suggested that, really, Matthew is the one who depends on Didache. In this paper, it is analysed the literary dependences between the “Little Apocalypses” of Mark, Matthew and Didache. Also, it is studied the literary relationships between Mark and the description of Judaea in the Pliny’s Natural History. These evidences, beside a number of old arguments retested, delay a decade the date of Mark and, consequently, the date of Matthew, while Didache, at least in its earliest strata of composition, is raised as one of the oldest Jewish-Christian texts.

KEYWORDS

Mark; Matthew; Didache; “Little Apocalypses”; Decapolis; Pliny

*Daniel Gómez, Toni Naco del Hoyo, Jordi Vidal*

THE IMMEDIATE ‘POST-CONFLICT’ AND THE CONSTRUCTION OF PEACE IN THE ANCIENT WORLD:

THREE CASE STUDIES

ABSTRACT

In Antiquity war may be considered a sign of ‘the end of all times’. After a thorough analysis of three case studies taken from the Iron Age Levant, the classical Greece and the Late Republican Rome, conditions for the next war may be detected in postwar. Accordingly, ‘the end of all times’ in Antiquity also means a stage of permanent conflict, in which religion was not only a notorious issue but, on certain occasions, even the key to understand how a new conflict began. Therefore, this paper analyzes the unique symbiotic relationship between war and politics, but also peace and religion, during immediate postwar.

KEYWORDS

herem; ritual sacrifice; King’s Peace; interstate relations; Republican Rome; Mithridates VI Eupator

*José Ignacio San Vicente y González de Aspuru*

THE PAX DEORUM, THE FALL OF NUMANTIA AND THE PROPHECY OF CLUNIA

ABSTRACT

Conflicts around the town of Numantia caused a serious crisis in Rome and had many consequences: political and social disruptions; literary manipulations and even, according to Hostilio Mancino, the breakdown of the *Pax Deorum*. In this article it is also analyzed a prophecy made in Clunia at the time of the fall of Numantia, which predicted that the prince and lord of all would arise of Hispania.

KEYWORDS

Clunia; Gaius Hostilius Mancinus; Marcus Aemilius Lepidus Porcina; Numantia; Oracle; *Pax Deorum*; Publius Cornelius Scipio Aemilianus; Tiberius Sempronius Gracchus

*Miranda Aldhouse-Green*

## DOOM, DRUIDS AND THE DESTRUCTION OF MONA: ROMAN REVENGE OR DIVINE DISSAPROVAL?

## ABSTRACT

The Romans did not approve of the Druids, particularly in the first century AD, when they seem to have been at their most troublesome as foci for Gallo-British nationalism. Tacitus was describing an event that took place during the cataclysmic 'Year of the Four Emperors', when Rome was in chaos and, as a result, provincial rebellions flared, including a revolt in the Rhineland led by Julius Civilis. It was a time when the vulnerability of the imperial capital served to fan the flames of superstition that always smouldered beneath the canopy of rationality. In fact, the event Tacitus described was an accidental fire rather than arson, but the perceived assault on the principal icon of romanitas, the Capitol, symbolised an attack on Rome itself and the empire. If Tacitus is to be believed, dissident Druids, operating in Gaul and Britain, spread the word that this disaster was an omen, signifying a seismic shift of power to the northern lands.

## KEYWORDS

Doom; omen; Druids; Tacitus; Mona

*Nuno Manuel Simoes Rodrigues*

## SODOM AND GOMORRAH IN POMPEII

## ABSTRACT

This paper studies the context of an inscription found in Pompeii, which refers to the Biblical cities of Sodom and Gomorrah. If the graffito was written before or during the volcanic eruption, it is possible that its Author, probably a Jew, had connected the earthquake of 62 or the catastrophe of 79 A.D. with the Divine wrath that, according the Biblical tradition, had destroyed Sodom and Gomorrah.

## KEYWORDS

Pompeii; Sodom; Gomorrah; Vesuvius; Jews

*Pedro Barceló*

## SIGNIFICANCE AND REPRESENTATION OF NATURAL DISASTERS IN THE IMPERIAL HISTORIOGRAPHY

## ABSTRACT

The following contribution analyses to which extent natural catastrophes (earthquakes, seaquakes, tremors, etc.) are dealt with in the historical sources of the Roman Imperial Age. Firstly, we study the behaviour of the victims of such catastrophes and the measures adopted in order to re-establish normality after the disaster through some particular examples. Secondly, the opinions emitted by the ancient authors about the causes and the effects of the disasters are listed, taking into account both the rational explanations and the religious interpretations of such catastrophes. The latter has an especial signification in the literature of Christian inspiration during the Late Roman Epoch.

## KEYWORDS

Earthquakes; expiatory measures; powers of nature; reconstruction measures; unpredictability of nature

*Ana María Alonso Venero*

THE RELIGIOUS EXPLANATION OF NATURAL DISASTERS: ONE REASON FOR THE CONTROVERSY BETWEEN CHRISTIANS AND PAGANS IN THE ANCIENT WORLD (2ND TO 4TH CENTURIES)

ABSTRACT

In Antiquity, catastrophes and natural disasters are interpreted as a direct consequence of the displeasure of the gods to human actions. The refusal of the Christians to participate in the pagan religious ceremonies, and ultimately, to acknowledge the existence of these gods, is believed to be responsible for the alteration of the *pax deorum*. As a result, they hold the Christians responsible for the misfortunes that happen in the Roman Empire. Apologetic literature echoed these criticisms at the same time that devised his defence of Christianity. As a proof of the Christianity's innocence, apologists expressed their commitment with society through the practice of an exemplary citizenship. In their opinion, the real culprits of the natural disasters are pagans, who with his immoral conduct and the persecutions of the Christians have provoked the divine anger.

KEYWORDS

Roman Empire; Late Antiquity; Christianity; Paganism; apologetic literature; religious identity; *pax deorum*; catastrophe; natural disaster; "Divine Anger"

*María Rosario Valverde Castro*

THE ATTACK OF ALARIC TO THE *URBS AETERNA*: A MEASURE OF PRESSURE THAT ENDED IN DISASTER FOR THE ROMANS

ABSTRACT

When Alaric invaded Italy, his primordial objective was not to take Rome. The sacking of the old imperial capital and the sieges that he city underwent previously can be seen as measures of pressure that Alaric resorted to with the idea of forcing the imperial government to sign a peace treaty. This same interpretation can be made of the marriage of Ataulf and Galla Placidia. But although none of the "instruments of pressure" turned out to be operative, in the long run it was the circumstances surrounding the sacking of Rome that brought the greatest benefits to the Goths, both in the material sense, at he economic and human level, and on an ideological plante.

KEYWORDS

Visigoths; Migration Period; The sacking of Rome; Late Antiquity; Alaric; Ataulf

*Sebastiano Busà*

EARTHQUAKES AND DIVINE WRATH. 'RELIGIOUS' SEISMIC ETIOLOGIES IN THE AGE OF JUSTINIAN

ABSTRACT

The age of Justinian (527-565) gives us much evidence of a debate on the causes of earthquakes, very articulated and sometimes lively, in which are placed next to the Aristotelian seismology, numerous religious interpretations of the causes of earthquakes, pagan and Christian of origin, often instrumentally used by groups of dissent to strike Justinian or by the emperor to quash dissent.

KEYWORDS

Justinian; earthquakes; dissent; Constantinople

*Jorge Cuesta Fernández*

THE REVELATION OF MARTIN OF TOURS. NERO AND THE ANTICHRIST AS STARRING OF DOOMSDAY

ABSTRACT

Judaism and Christianity have left writings belonging to the apocalyptic genre, interesting for the knowledge of ideas about the end of the world and especially of future expectations that Jews and Christians housed in the most critical moments of their existence. However, the themes and motifs of the examples of this genre features found in other writings that could not be classified as “apocalypse”. The text of Sulpicius Severus about apocalyptic thought of Martin of Tours has become the subject of debate for the many literary examples that elevate Nero an eschatological category and associated with the Antichrist. This paper compares the content of the ideas of Martin with other texts such content to show whether the ideas of Martin can be defined as either reuse or by their originality.

KEYWORDS

Nero; Antichrist; Apocalypse; apocalyptic genre; Belial; Sulpicius Severus; Martin of Tours; Nero Redivivus

*Juan Ramón Carbó García*

THE COMING OF GOG AND MAGOG. IDENTIFICATIONS OF THE ANTICHRIST’S OFFSPRING BETWEEN THE APOCALYPTIC TRADITION, LATE ANTIQUITY AND MIDDLE AGES

ABSTRACT

Beginning with Bible sources like Ezekiel and the Book of Revelation of John, from the 4th Century the offspring of the Antichrist –the peoples led by Gog and Magog– was identified with the Goths who attacked the Roman Empire, who in turn had been assimilated with the ancient Getae and Scythian. On these pages we undertake the analysis of the sources where that identification is present, with the meaning of announcing that the end of times prophesied in the Book of Revelation was already there, approaching hand in hand with the Goths; and similarly, we will study the causes of those identifications. We also draw other perspectives on the same old vision throughout the Middle Ages and in different areas of Europe, perspectives that contributed to aggravate an already confusing overview of ancient and medieval, mythical and real regions and peoples. Finally, we will even see some examples of the 16th century, highlighting especially the presence of other people considered member of the progeny of the Antichrist, the Turks. These were assimilated in the same way with the ancient Getae, when their threatening expansion in Europe and the Mediterranean seems to announce the arrival of the Apocalypse and the end of times.

KEYWORDS

Gog; Magog; Goths; Getae; Scythians; Turks; identities; Apocalypse; Book of Revelation; Ezekiel

*Sorin Nemeti*

*DIS DEABUSQUE IMMORTALIBUS ...ON THE INVOCATIONS TO THE GODS AND THE GODDESSES IN DACIA*

ABSTRACT

The ignorance of the real name of a god responsible for a disaster opens the door to the invocation of the anonymous gods, especially of the plurality of the unknown gods. The Romans, too, when they do not know the identity of the force causing an earthquake, for example, sacrifice to the “god or goddesses.” We know that type of dedication from a series of inscriptions, disseminated throughout the Empire, containing the invocation *dis deabusque secundum interpretationem oraculi Clarii Apollinis* (ten cases in Latin, an inscription in Greek). For the interpretation of this surprisingly homogeneous corpus of inscriptions dedicated to the gods and goddesses according to the interpretation of the oracles of Apollo in Claros, was chosen solution related to the form and destination of the monuments (considered exposed written stones, i.e. stones to be set on the walls of city fortifications). C. P. Jones thought that these stone blocks and slabs were built in the wall of cities and find, therefore, an explanation for the entire corpus: an imperial supplication occasioned by a widespread plague, that is to say the Antonine plague (started after the return of Lucius Verus armies of the East). His conclusion seems well accepted today.

In Dacia, there is no dedication *dis deabusque* according with the interpretation of Clarian oracles, but there are some echoes of a significant religious event (consultation of oracles by the Emperor, and then a general supplication). Disparate data entries are the inscriptions dedicated *dis deabusque immortalibus* (in explicit relation with Caracalla, like the altars of M. Aurelius Frontonianus and C. Aurelius Sigillius) and the altar of P. Didius Italicus which includes the expression *secundum interpretationem*.

KEYWORDS

oracles; pandemics; supplication; emperor; altars

*Álvaro Berrocal Sarnelli*

THE GODS HAVE BECOME FIRE. THE JŌGAN ERUPTION OF MOUNT FUJI (864 A.D.)

ABSTRACT

Mount Fuji rises, in peace, dominating Japan, as a national symbol. The sacred mountain has made eruption 16 times since 781 A.D. The Jōgan eruption of 864 was one of the most virulent, according to the data. This eruption occurs also in a primarily religious, political and social context which will formulate the way of being in the Japanese world. The two major Japanese religions, at least until the arrival of Christianity, are at a time of profound change. In addition, the conception of the terrestrial and celestial world will be marked by the way in which these religions explain the eruption. It is probably one of the volcanic eruptions in Japan that has produced fewer victims, and also it is one of the most decisive for its history. Recent findings have teamed up to a few historical sources, which allow us to rebuild the eruption and to study their social consequences.

KEYWORDS

Japan; Shinto; Buddhism; Shingon; Tendai; Heian; Jōgan; Mount Fuji; Volcanoes





MONOGRÁFICO

EL FINAL DE LOS TIEMPOS. PERSPECTIVAS RELIGIOSAS  
DE LA CATÁSTROFE EN LA ANTIGÜEDAD

JUAN R. CARBÓ GARCÍA (ED.)







*This image is copyrighted. The copyright holder allows anyone to use it **for any purpose**.*

*Media from the Discovery Channel's Pompeii: The Last Day, courtesy of Crew Creative, Ltd.*

## PRESENTACIÓN

### ANTIGUAS Y NUEVAS PERSPECTIVAS SOBRE EL FINAL DE LOS TIEMPOS

El final de los tiempos...

Pero incluso para el final hay un principio, y el de esta obra colectiva está relacionado indudablemente con la moda del año 2012 en relación con un posible cambio de ciclo, de era o incluso el fin del mundo –según las diferentes perspectivas e interpretaciones– anunciado por los mayas para el solsticio de diciembre de este año. Ese día llega a su término el baktún 13 del antiguo calendario de cuenta larga, denominación de un calendario vigesimal no repetitivo, empleado por varias culturas de Mesoamérica a partir del período Preclásico Tardío. Según algunas inscripciones de calendarios del sistema de cuenta larga halladas en antiguas ciudades mayas como Quiriguá y Cobá, la fecha de la conclusión de la presente era cosmogónica correspondería al último día del mencionado baktún<sup>1</sup>. No obstante, no tenemos ningún tipo de registro o conocimiento que avale la suposición de que los mayas creyesen que el mundo se terminaría en el 2012. Y pese a ello, las teorías sobre profecías mayas respecto al fin del mundo o un pretendido “cambio cósmico” han proliferado en los últimos años de forma creciente, creando esa moda generalizada a la que aludía, en la que se inscriben todo tipo de productos de difusión y pseudo-científicos, desde películas y novelas sobre catástrofes mundiales hasta libros pretendidamente serios.

También han influido las recientes catástrofes naturales en diversas partes del mundo que han tenido un impacto muy significativo en la percepción global sobre estos fenómenos, dado que por primera vez en la historia de la humanidad, los medios de comunicación de masas han estado presentes para retransmitirlos prácticamente en directo y a escala planetaria: el tsunami de Indonesia de 2004, la erupción del volcán Eyjafjallajökull en Islandia en 2010, los terremotos de Haití y de Chile del mismo año o el terremoto y tsunami de Japón de 2011 serían algunos de los ejemplos más recientes y relevantes.

En realidad, todo ello ha sido una excusa tan válida como otra cualquiera para plantear un tema monográfico, de carácter histórico, riguroso y científico, como el que se presenta en estas páginas.

1 SITLER, R. K.: «The 2012 phenomenon: new age appropriation of an ancient mayan calendar», *Novo Religio: the Journal of Alternative and Emergent Religions*, nº 9 (3), Berkeley, University of California Press, feb. 2006, 24–38. Ver en general DEFESCHE, S.: *The 2012 phenomenon: A historical and typological approach to a modern apocalyptic mythology*, Amsterdam, Universidad de Amsterdam, 2007.

Cuando nos referimos al final de los tiempos, en realidad podríamos estar haciendo alusión a toda una serie de concepciones y fenómenos de distinta índole y variadas denominaciones, de menor o mayor resonancia social, cultural o religiosa: cambio de ciclo, fin de una era, fin de una civilización, fin del mundo, Apocalipsis, Día del Juicio Final, etc. La noción del final de los tiempos o la amenaza de ese final en la Antigüedad se refiere, de este modo, a diferentes perspectivas sobre el fin del mundo o de sus concepciones, el fin de una civilización, el fin de un pueblo, de una edad, de una época, de una ciudad, de una forma de vida, de la libertad, de la identidad etno-cultural, con un sentido eminentemente catastrófico.

Y esas catástrofes podían ser también de distintos tipos. Pensamos inmediatamente en catástrofes naturales, pero del mismo modo en catástrofes concebidas como tales y/o provocadas por la mano del hombre. Entre las primeras, surgen enseguida las erupciones volcánicas y su amplia gama de consecuencias, también los seísmos –ya sean de origen tectónico o volcánico–, maremotos de diversa índole –del latín *mare* y *motus*, mejor que el ahora muy difundido término japonés *tsunami*–, inundaciones, cambios del tiempo atmosférico, plagas, epidemias e incluso meteoritos. Además, hay que tener en cuenta que algunas de estas catástrofes pueden darse simultáneamente o de modo progresivo, siendo algunas causa de otras. Pero también podríamos pensar en catástrofes concebidas como tales y/o provocadas por la mano del hombre: desde el final de civilizaciones o de imperios a la caída o destrucción de ciudades capitales o enclaves centrales o muy significativos para un pueblo o civilización, o la ruina de sus elementos más característicos, guerras y rebeliones, la aniquilación de flotas o ejércitos completos con consecuencias nefastas, invasiones, persecuciones, etc.

Las percepciones e inquietudes en torno a uno y otro tipo de catástrofes tuvieron su eco en las religiones antiguas, en forma de explicaciones mitológicas o teológicas, pero también en busca de la ayuda o del perdón de los dioses por las ofensas cometidas. Esa interpretación religiosa de las catástrofes como “castigo divino” que se abatía sobre el hombre fue indudablemente un poderoso elemento en manos de los sacerdotes de distintos cultos en diferentes culturas y civilizaciones, usado para reforzar su propia importancia y su control ideológico-religioso sobre el resto de la población, incluyendo en ocasiones a sus propios gobernantes políticos. Las catástrofes, percibidas como expresiones de la potencia del poder divino, generalmente en forma de ira desatada, se convirtieron en herramientas en manos de los sacerdotes de esos mismos dioses, aunque no siempre con un efecto positivo, pues en algunos casos, cuando los sacrificios, las consultas a oráculos y otros comportamientos religiosos no tenían efecto, era habitual que se abandonasen las normas religiosas. Pero en esas mismas percepciones generalizadas, el culpable de que esa cólera divina se desatase en forma de catástrofes era, casi invariablemente, el hombre que las acababa sufriendo.

Es evidente que el enfoque buscado para este monográfico se centra en la Antigüedad, como no podía ser de otro modo en una revista como ARYS, pero pretende superar –y sin duda lo hace– la manida perspectiva eurocentrista que habitualmente tenemos de la historia. Para la Edad Antigua esta perspectiva sería más bien “mediterráneo-centrista”, derivada de las raíces clásicas de nuestra cultura, pero extendida obligadamente a Egipto y el Medio Oriente. No obstante, el tradicional marco geográfico y cronológico de la Antigüedad queda desbordado al incluir, por un lado, la Europa septentrional, la India

y el Extremo Oriente, y por otro, la prolongación temporal de la Antigüedad Tardía a la Edad Media en algunos de esos casos, por medio del estudio de las influencias posteriores de las perspectivas religiosas antiguas y su pervivencia o presencia en las creencias y prácticas religiosas medievales o en la historiografía de esta época.

La internacionalidad del volumen monográfico está en consonancia con la creciente internacionalidad de la propia revista. Y esto se demuestra no sólo por los participantes, provenientes de 18 universidades e instituciones de investigación de ocho naciones europeas, ni por las lenguas utilizadas en la redacción de las contribuciones (inglés, francés, italiano, alemán, portugués y español), sino también por la extensión del contexto geográfico de las temáticas abarcadas en los diferentes estudios, correspondientes a diversos espacios del mundo antiguo: Egipto, el espacio mesopotámico y el Oriente Medio en general, el mundo griego, el mundo indígena prerromano, el mundo romano, la Europa septentrional y oriental, la India y el Japón.

Las contribuciones abordan distintas temáticas que podrían agruparse en torno a las concepciones de catástrofes y sus variadas percepciones, que hemos señalado más arriba. Comenzando por los desastres por causas naturales, hay algunas catástrofes de la Antigüedad tremendamente conocidas, algunas reales y otras legendarias. La ausencia de nombres como los del Vesubio, Pompeya, la Atlántida o el Diluvio sería del todo inexcusable. Por otro lado, arrojar una nueva luz sobre temas tratados de forma tan exhaustiva resulta complicado y analizar las perspectivas religiosas sobre esas catástrofes puede ser una cuestión muy compleja, pero es precisamente lo que tratan de hacer los autores de estos artículos: Bernard Sergent analiza la catástrofe de la Atlántida como parte de los hechos producidos con ocasión de los cambios de dirección de la marcha del universo, tal y como lo entendía Platón; Joaquín Sanmartín discute el acontecimiento de importancia cósmica que fue el Diluvio en la tradición babilónica, –tanto de lengua sumeria como acadia– donde supone una línea divisoria entre las dos grandes épocas de la historia de la humanidad, y en la tradición bíblica, un suceso configurado a partir de distintas inundaciones, algunas de ellas de enorme gravedad, y por distintas causas o por una confluencia de ellas, que fueron cuajando en la conciencia cultural mesopotámica hasta convertirse en un mitema; y Nuno Simoes pone en relación dos catástrofes muy conocidas del mundo antiguo, la del terremoto en Pompeya del 62 d.C. y la erupción del Vesubio del 79, por un lado, y el episodio bíblico de la destrucción de las ciudades de Sodoma y Gomorra, por otro, a través de una inscripción hallada en Pompeya que mencionaba las dos ciudades de la tradición veterotestamentaria.

No es la única contribución que trata de catástrofes volcánicas, ya que se incluye también un estudio, con una mayor carga de difusión, a cargo de Álvaro Berrocal, donde se presenta la erupción del Monte Fuji, en Japón, en el año 864 d.C., que marcó la concepción del mundo terrestre y celeste por la forma en que explicaron ese desastre las principales religiones japonesas antes de la llegada del Cristianismo, en una época que aunque en Europa sería catalogada en la Edad Media, pertenece todavía a la Edad Antigua nipona.

Sobre las diversas explicaciones de carácter racional o religioso acerca de los terremotos en la época de Justiniano, muchas de ellas como manifestaciones de la ira divina, versa el artículo de Sebastiano Busà, que incide en la instrumentalización de esas explicaciones por parte de los grupos disidentes paganos con la finalidad de atacar al Emperador o

por parte de los cristianos y del propio Emperador para reprimir la disidencia. Y las catástrofes naturales en su conjunto a lo largo de la época imperial romana, así como las distintas perspectivas religiosas sobre sus explicaciones y las consecuencias sociales, son tratadas en los artículos de Pedro Barceló y de Ana Alonso Venero. Entre las causas esgrimidas en algunas de las explicaciones de índole religiosa sobre esas catástrofes se encontraría otro desastre humano de los que también hemos mencionado: las persecuciones, en este caso, de los cristianos, hostigados por su manifiesta impiedad, entre otras cosas; una impiedad que también era considerada por los perseguidores como la causa de esas mismas catástrofes.

Si bien las plagas y epidemias aparecen mencionadas entre esas catástrofes naturales en conjunto, el único estudio que trata una de ellas, aun de forma secundaria, es el de Sorin Nemeti, que se centra en el análisis de posibles manifestaciones religiosas epigráficas que se han interpretado tradicionalmente como expresiones relacionadas con la Peste Antonina de los años 165-180 d.C., que devastó el Imperio Romano. Ante tamaña catástrofe, tales inscripciones se entenderían perfectamente en el marco de expresiones de religiosidad de gente desesperada que invocaba la protección de los dioses, aunque muchos se volcaron también hacia la magia. Para la misma época, bastaría recordar de igual modo la alusión satírica de Luciano de Samosata a la difusión de los versos de Alejandro de Abonutico en relación con la pretendida protección ofrecida por el oráculo de Glicón y el culto sanador de Asklepios, que éste favorecía; un verso protector que Alejandro habría difundido durante la pestilencia y que se veía escrito por todas partes sobre los marcos de las puertas de las casas, según nos dice Luciano, que acaba remarcando con ironía que particularmente se veía sobre todo en las casas vacías, cuyos ocupantes habían acabado pereciendo por la pandemia<sup>2</sup>.

En lo que se refiere a las catástrofes provocadas por el hombre o concebidas por éste, el abanico parece aún mayor. Sociedad, conflicto, revuelta, guerra y fin del mundo, cambio de ciclo o renovación son algunos de los aspectos que marcan con claridad el carácter de cuatro concepciones religiosas apocalípticas de ámbitos culturales muy dispares: en el ámbito egipcio, Lucía Díaz-Iglesias revisa las alusiones al fin del mundo en textos mágicos y funerarios de distintas épocas para centrarse en el papel de Heracleópolis Magna como lugar donde, según esas referencias escatológicas, se produciría el levantamiento de dioses y humanos contra el dios creador y el posterior aniquilamiento de aquéllos, en un claro relato sobre la rebelión contra la autoridad divina con claras extrapolaciones en las concepciones socio-religiosas egipcias; Albert Hogeterp analiza textos del Qumrán y su influencia en la concepción apocalíptica sobre la catástrofe en el mundo judío; Fernando Wulff estudia el *Mahābhārata* en relación con la cuestión de los diferentes niveles de explicación de la masacre, de los problemas que plantea sobre el papel de los seres

<sup>2</sup> Lucian, *Alexander*, 36. Ver SFAMENI-GASPARRO, G.: «Alessandro di Abonutico, lo “pseudo-profeta” ovvero come costruirsi un’identità religiosa», en *SMSR* 20 (1-2), L’Aquila 1996, 565-590; *eadem*: «Alessandro di Abonutico, lo “pseudo-profeta” ovvero come costruirsi un’identità religiosa. 2. L’oracolo e i misteri», en BONNET, C. y MOTTE, A. (eds.): *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique: actes du colloque international en l’honneur de Franz Cumont à l’occasion du cinquantième anniversaire de sa mort, Rome, 25-27 septembre 1997*, Roma 1999, 275-305; HIDALGO DE LA VEGA, M<sup>a</sup>.J.: «Hombres divinos: de la dependencia religiosa a la autoridad política», en *ARYS* 4, 2001, 211-229.

humanos y el de las propias divinidades ante el plan divino de exterminio expresado en la obra; y Rosa Sierra se centra en el ámbito nórdico para estudiar si el apocalipsis de su mitología o “Ragnarök” sería en realidad el final de los tiempos o del mundo, en la medida en que ese cataclismo no afectaría a todos los seres del universo por igual, incluidas las principales divinidades, de modo que podamos obtener una interpretación del papel simbólico y clave desempeñado por el Ragnarök en las concepciones religiosas nórdicas y su reflejo en la sociedad.

Casos más concretos de conflicto bélico, sus consecuencias catastróficas y las perspectivas sobre éstas nos presentan otros artículos, como el realizado conjuntamente por Daniel Gómez, Toni Ñaco y Jordi Vidal, en el que cada uno de los autores analiza un caso en la Antigüedad en diferentes zonas geográficas y épocas: el levante mediterráneo en la Primera Edad del Hierro, la Grecia Clásica y el tratado de paz conocido como la Paz del Rey, de 386 a.C., y la Roma tardorrepública, con el caso del posconflicto tras la primera guerra mitridática, finalizada en 85 a.C., donde se muestra también la instrumentalización político-religiosa de los cultos, e incluso la formación de la aureola legendaria en torno a la figura de Mitridates VI Eupator mediante interpretaciones mesiánicas y augurios catastróficos apocalípticos.

Persecuciones, invasiones y destrucciones de enclaves centrales para distintos pueblos o civilizaciones enteras son los protagonistas de las perspectivas religiosas estudiadas en los seis artículos restantes del volumen monográfico, a veces de forma entremezclada. El saqueo de Roma por el visigodo Alarico en 410 d.C., que supuso un impacto tremendo para todo el Imperio Romano por el carácter “eterno” que se le concedía a la *Urbs*, supone una doble catástrofe por cuanto la destrucción o daños al enclave principal de la civilización romana se suman a la perspectiva catastrófica de las invasiones bárbaras, con sus explicaciones religiosas, tal y como nos muestra Rosario Valverde. La caída de Numancia, como enclave de primera importancia para los pueblos celtibéricos en Hispania y como símbolo de la resistencia contra Roma, así como las perspectivas religiosas en torno a ella constituyen el tema central de la contribución de José Ignacio San Vicente. Miranda Aldhouse-Green analiza la resistencia de los druidas de Britania y la caída del enclave central de la religión druídica en la isla de Mona en relación con las interpretaciones catastróficas en torno a los conflictos surgidos en el “Año de los cuatro emperadores”, la revuelta bática de Julio Civilis y especialmente el mal augurio del incendio ocurrido en el Capitolio de Roma, hechos que habrían sido utilizados, todos ellos, por los druidas en la Galia y en Britania para incitar a la revuelta, como focos que eran del nacionalismo galo-bretón. Pedro Giménez de Aragón plantea nuevas hipótesis de datación para los textos apocalípticos judíos de *Marcos*, *Mateo* y la *Didajé*, en relación con los elementos catastróficos observables en la época y en ese ámbito, particularmente el asedio y destrucción de Jerusalén y del segundo Templo –núcleo de la religión judía– por el emperador Tito, en el año 70 d.C., y de la toma de la fortaleza y último núcleo de resistencia judía en Masada en el 73. Las concepciones apocalípticas judeo-cristianas son también las protagonistas del artículo de Jorge Cuesta, pero en este caso en relación con las persecuciones de cristianos y la caracterización de la figura de Nerón como encarnación del Anticristo, para lo cual analiza el pensamiento apocalíptico de Martín de Tours contenido en la obra de Sulpicio Severo. Y para finalizar con una perspectiva amplia que sea capaz de mostrarnos la persistencia de las percepciones religiosas antiguas



de la catástrofe en los siglos posteriores a la misma Antigüedad, el último artículo corre a cargo de este editor, que mediante un análisis historiográfico pone en relación las concepciones apocalípticas judeo-cristianas con las invasiones bárbaras, rastreando el problema de la identificación de los denominados como pueblos de Gog y Magog, como progenie del Anticristo, que encabezarían el profetizado final de los tiempos. Una perspectiva religiosa apocalíptica unida a un problema identitario que persistirían desde la Antigüedad hasta empezada ya la Edad Moderna, cuando volverían a cobrar actualidad ante una “postrera” amenaza de cumplimiento.

Estas son las catástrofes y las percepciones religiosas correspondientes que se analizan en este monográfico. Sin duda habría cabido hablar de otras muchas habidas en la Antigüedad y quizá más concretamente de ciertas catástrofes naturales, por lo cual, no puedo resistirme a la tentación de mencionar algunas de ellas, de distinto origen, pero que pudieron tener repercusiones religiosas de mayor o menor importancia.

Entre los desastres originados por una erupción volcánica, si la del Vesubio del año 79 es la más conocida, mucho mayor y más catastrófica fue la del volcán de la isla de Thera, actual Santorini, que las investigaciones geológicas más recientes datan en torno a los años 1628 y 1627 a.C., en la Edad del Bronce, y las arqueológicas y paleobotánicas en torno a 1550 a.C. Según algunas teorías, la explosión del cono volcánico debió causar un inmenso maremoto que asoló distintas zonas del Mediterráneo oriental, pero que especialmente podría haber causado de forma indirecta el colapso de la civilización minoica en Creta, o al menos la habría sumido en una crisis profunda de la que ya no habría de salir. Precisamente, ello podría haber inspirado la leyenda de la Atlántida. Y por otro lado, sus efectos –como la enorme nube de ceniza, la piedra pómez o el granizo volcánico– se habrían dejado sentir en Egipto, junto con una importante actividad sísmica en la confluencia de las fallas tectónicas en la zona del Delta del Nilo. Estas catástrofes han sido interpretadas también como posible origen de las archiconocidas plagas que aparecen en el relato bíblico del Éxodo, pero también en textos egipcios, como la Estela de Ahmosis o el Papiro de Ipuwer. De este modo, el relato del Éxodo judío se habría inspirado en ellas y en la expulsión sucesiva y gradual, no puntual, de los hicsos y de pequeños grupos semitas que habitaban en torno a las ciudades de Avaris –la capital hicsa, donde se ha encontrado ceniza y piedra pómez del volcán– y Rameses, ya citada en el Papiro de Leiden 348, de la primera mitad del siglo XVI. La estela de Ahmosis explica las catástrofes mediante la imposición del poder de “Dios” –en singular– al igual que el texto del Éxodo las atribuye, como todos sabemos, al poder del Dios judío<sup>3</sup>. Estas perspectivas religiosas constatadas sobre las catástrofes son las que nos interesarían, más allá de las polémicas suscitadas por unas u otras interpretaciones

<sup>3</sup> Estas teorías se vieron fuertemente popularizadas por el arqueólogo griego Spyridon Marinatos cuando él y su equipo descubrieron una antigua población sepultada durante milenios bajo 30 metros de cenizas volcánicas, en Akrotiri, al sur de la isla, a finales de la década de 1960. REDFORD, D.B.: *History and Chronology of the 18th dynasty of Egypt: Seven studies*, Toronto 1967; *idem: Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, Princeton 1992; *idem: «Textual Sources for the Hyksos Period»*, en OREN, E. D. (ed.): *The Hyksos: New Historical and Archaeological Perspectives*, Philadelphia 1997, 1-44; WILSON, J. A.: «Egyptian Historical Texts», en PRITCHARD, J.B.: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (3ª. ed. con suplemento), Princeton 1969, 228-264; FERNÁNDEZ GARCÍA, D.: «Éxodo. ¿Realidad o leyenda?», en *Alcalibe* 11, UNED, 2011, 189-210.

sobre los intentos de “datar históricamente” los hechos referidos en un relato literario religioso-mítico como es el del Éxodo en la Biblia, que no podría circunscribirse a un solo hecho histórico como el de la expulsión de los hicsos, sino a una sucesión de éxodos de pequeñas dimensiones acontecidos en el transcurso de varios siglos, que habrían conformado una tradición anterior susceptible de permitir la elaboración del relato del Éxodo judío y su transformación en el mito nacional-fundacional del reino de Israel y, evidentemente, de la religión judía.

Un episodio de grave cambio del tiempo atmosférico, percibido como catastrófico y causado a su vez por algún otro tipo de catástrofe no registrada en otra parte del mundo, fue el enfriamiento de los años 535 y 536 d.C. en el hemisferio norte, referido por Procopio de Cesarea cuando se refería a las guerras del Imperio Bizantino bajo Justiniano contra los vándalos:

«Durante este año tuvo lugar el signo más temible. Porque el sol daba su luz sin brillo, como la luna, durante este año entero, y se parecía completamente al sol eclipsado, porque sus rayos no eran claros tal como acostumbra. Y desde el momento en que eso sucedió, los hombres no estuvieron libres ni de la guerra ni de la peste ni de ninguna cosa que no llevara a la muerte. Y sucedió en el momento en que Justiniano estaba en el décimo año de su reinado»<sup>4</sup>.

La catástrofe causante del cambio atmosférico fue una potente erupción volcánica o quizá el impacto de algún cometa o meteorito. En cualquier caso, causó un extenso velo de polvo atmosférico que a su vez provocó el clima fuera de estación, malas cosechas, y hambrunas en distintas partes del mundo, con perspectivas religiosas que se extienden desde Bizancio hasta el mundo escandinavo, por ejemplo. En este último caso se ha sugerido que el cambio atmosférico de 536 y las hambrunas consiguientes causaron gran número de sacrificios con importantes cantidades de oro realizados por las élites escandinavas al final del período de las migraciones, posiblemente para aplacar la cólera de los dioses y pedirles que volvieran a darles la luz normal del sol<sup>5</sup>.

En la misma época, quizá relacionada con la anterior, estuvo la pandemia conocida como Plaga de Justiniano, que golpeó al Imperio Bizantino en los años 541 y 542, que tuvo nuevos brotes esporádicos en el ámbito mediterráneo y después extendida al norte de Europa, a Dinamarca y a Irlanda, hasta aproximadamente el año 767, con el consiguiente impacto en la historia de Europa<sup>6</sup>. Ya se ha mencionado la Peste Antonina, que aparece referida en varios artículos del presente volumen. Y otra conocida epidemia de la Antigüedad fue la peste de Atenas durante la Guerra del Peloponeso, entre el 430 y el 427 a.C., que según las fuentes acabó con un tercio de la población del Ática –en torno a unas 50.000 víctimas, Pericles entre ellas– y contribuyó a poner fin a la hegemonía ateniense, ya que Esparta y otras ciudades peloponesias no resultaron afectadas. Resultan

4 Procop., *De bellis*, 4.14.

5 AXBOE, M.: «The year 536 and the Scandinavian gold hoards», en *Medieval archaeology* 43, 1999, 186–188. Ver también ROSEN, W.: *Justinian's flea: plague, empire and the birth of Europe*, Londres 2007.

6 LITTLE, L. K. (ed.): *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541-750*, Cambridge 2006.



muy ilustrativas algunas perspectivas religiosas en torno a esta catástrofe: Plutarco y Tucídides nos informan de las habladurías del pueblo ateniense, que culpaba a Pericles de la peste por hacinar a los refugiados y permitir a los campesinos que se instalasen en el terreno vacío del *Pelargikon* bajo la Acrópolis, que debía quedar sin habitar según lo prescrito por el oráculo pítico, por lo que la peste no era sino el justo castigo de Apolo por incumplir la instrucción<sup>7</sup>. Por otra parte, Pausanias mencionaba la existencia en su época de un templo a Apolo en Figalía, en la parte septentrional del Peloponeso. Los locales daban al dios el epíteto de *Epikurios* por haber salvado a la localidad de la peste, mientras que los atenienses se referían a este Apolo de Figalía como *Alexicatos*, por haber librado finalmente a los supervivientes de la peste de Atenas de los efectos de ésta, gracias a sus ritos ancestrales. Además, es muy probable que Sófocles utilizase la epidemia ateniense como modelo para introducir la peste en Tebas en *Edipo Rey*, donde es interpretada como un castigo divino por alguna falta oculta y desconocida, que finalmente resultaba ser –el hecho es por todos conocido– el incesto involuntario de Edipo<sup>8</sup>.

Podríamos encontrar una catástrofe mayúscula en relación con los fenómenos de inundaciones si nos remontamos incluso hasta época prehistórica, con la formación del Mar Negro en torno al año 5600 a.C., cuando el Mediterráneo habría roto el dique del Bósforo y habría inundado la planicie inferior y los lagos de agua dulce existentes en lo que en la Antigüedad fue conocido como el Ponto Euxino. Época prehistórica, de acuerdo, pero aunque se sigue debatiendo sobre el tema, se han desarrollado teorías que vinculan esta catástrofe con una percepción religiosa general de castigo divino en los pueblos que pudieron escapar a la terrible inundación, algunos de los cuales se dirigieron al norte de Mesopotamia. De este modo, esas teorías asocian las concepciones primigenias del Diluvio Universal con esta catástrofe, ya que además, los emigrantes habrían partido de la parte oriental del nuevo mar y habrían pasado junto al monte Ararat de la tradición cristiana<sup>9</sup>, o deberíamos decir mejor el país de Ararat, que es como realmente aparece mencionado en el Antiguo Testamento, el montañoso reino de Urartu, en idioma asirio<sup>10</sup>.

7 GERVAIS, H.: «A propos de la peste d'Athènes. Thucydide et la littérature de l'épidémie», *Bulletin de la Association Guillaume Budé* 4, 1972, 395-429; POOLE, J.C.F. y HOLLADAY, A.J.: «Thucydides and the Plague of Athens», *Classical Quarterly* 29, 1979, 282-300; ALSINA, J.: «¿Un modelo literario de la descripción de la peste de Atenas?», *Emérita* 55, 1987, 1-13; MORGAN, T. E.: «Plague or poetry? Thucydides on the epidemic of Athens», *TAPhA* 124, 1994, 197-209.

8 *Ibidem*. Sobre la peste de Atenas ver también LITTMAN, R.J. y LITTMAN, M.L.: «The Athenian Plague: smallpox», *TAPhA* 100, 1969, 261-275; LONGRIGG, J.: «The Great Plague of Athens», *History of Science* 18, 1980, 209-225; *Idem*: «Epidemic Ideas and Classical Athenian Society», en RANGER, T. y SLACK, P. (dir.): *Epidemic and Ideas. Essays on the historical perception of Pestilence*, Cambridge 1992, 21-44; MORENS, D. M. y LITTMAN, R. J.: «Epidemiology of the Plague of Athens», *TAPhA* 122, 1992, 271-304.

9 RYAN, W. R. y PITMAN, W.: *Noah's Flood: The New Scientific Discoveries About the Event That Changed History*, Nueva York 1998.

10 En la versión de la Biblia del Vaticano, Génesis 8,4: «que el decimoséptimo día del séptimo mes, el arca se detuvo sobre las montañas de Ararat»; 2 Reyes 19,37: «Un día, mientras estaba postrado en el templo de Nisroc, su dios, Adramélec y Sarecer, sus hijos, lo mataron con la espada, y se pusieron a salvo en el país de Ararat. Asarhadón, su hijo, reinó en lugar de él»; Isaías 37,38: «Un día, mientras estaba postrado en el templo de Nisroc, su dios, Adramélec y Sarecer, sus hijos, lo mataron con la espada, y se pusieron a salvo en el país de

Sin duda podríamos buscar más ejemplos. Ni siquiera las Siete Maravillas de la Antigüedad escaparon a la catástrofe y a las explicaciones religiosas consiguientes. El Coloso de Rodas, la estatua gigantesca del dios Helios construida y finalizada por Cares de Lindos en el año 293 a.C., como conmemoración de la victoria sobre los ejércitos antigónidas de Demetrio Poliorcetes en el asedio de los años 306-304, fue derribado por un terremoto que sacudió la isla en el 228. Los rodios pidieron ayuda para reconstruirlo y Polibio nos informa de los donadores y sus donativos: Hierón y Gelón de Siracusa, Ptolomeo Evergetes, Antígono Dosón y Seléuco Calínico<sup>11</sup>. Estrabón menciona que un oráculo indeterminado ordenó a los rodios no reconstruir el coloso porque había sido una ofensa para Helios y el dios había causado el terremoto que había derribado la estatua, pero Polibio también afirma expresamente que la caída del Coloso fue un pretexto para la recaudación de fondos<sup>12</sup>.

El lector podrá encontrar en este volumen monográfico una amplia variedad de catástrofes y de perspectivas religiosas en el mundo antiguo que no pretenden ser, ni mucho menos, una recopilación exhaustiva, sino reflejar esa misma variedad y, como venimos viendo, estimular el pensamiento y la posible comparación con otros posibles ejemplos, ya sean de la misma Antigüedad o, ¿por qué no?, de épocas posteriores. La diversidad de temas englobados en torno al tema central monográfico hace posible que se recopile con todos los artículos una inmensa bibliografía especializada sobre este tema y creemos que todo ello debe contribuir a hacer de este volumen una referencia útil para los estudiosos del mundo antiguo en general y para los especialistas en historia de las religiones antiguas o en catástrofes en particular.

Y ahora, es llegado ya el momento de dar comienzo a nuestro particular final de los tiempos.

*Juan Ramón Carbó*

---

Ararat. Asarhadón, su hijo, reinó en lugar de él”; Jeremías 51,27: “¡Levanten un estandarte en el país, toquen la trompeta entre las naciones! Convoquen a las naciones para la guerra santa, recluten a los reinos contra ella: a Ararat, Miní y Asquenaz. Designen oficiales para el reclutamiento, hagan avanzar los caballos como langostas erizadas”.

11 Plb. V, 88.5-6; 89.1-6; 89.6-7; 89.8-9.

12 Str., *Geog.*, XIV.5.2 [652]; Plb. V, 88.1. Agradezco a Ricardo Martínez Lacy, profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México, sus apuntes sobre esta cuestión.



## ARTÍCULOS



MISTERIO DE DIOSES.  
EL DILUVIO EN LAS TRADICIONES BABILÓNICA Y BÍBLICA

MISTERY OF GODS.  
THE FLOOD IN THE BIBLICAL AND BABYLONIAN TRADITIONS

*JOAQUÍN SANMARTÍN ASCASO*

*Universidad de Barcelona*

*jsanmartin@ub.edu*

*ARYS, 10, 2012, 35-64 ISSN 1575-166X*

---

RESUMEN

Se analiza en este artículo el mitema del Diluvio Universal en la tradición babilónica, tanto de lengua sumeria como acadia, donde supone una línea divisoria entre las dos grandes épocas de la historia de la humanidad, y en la tradición bíblica. Distintas inundaciones, algunas de ellas de enorme gravedad y por distintas causas o una confluencia de ellas, fueron cuajando en la conciencia cultural hasta configurar un gran acontecimiento de importancia cósmica: el Diluvio.

ABSTRACT

This paper discusses the mytheme of the flood in the Babylonian tradition, both of Sumerian and Akkadian language, where it is a dividing line between the two great eras in the history of mankind, and also in the biblical tradition. Different floods, some of them of enormous gravity and for different causes or a confluence of them, were taking shape in cultural awareness to set up a great event of cosmic importance: the Flood.

---

PALABRAS CLAVE

Diluvio; Babilonia; Biblia; mitema; Mesopotamia

KEYWORDS

Flood; Babylon; Bible; mytheme; Mesopotamia

---

Fecha de recepción: 17/10/2012

Fecha de aceptación: 03/12/2012

---



En la tradición babilónica, tanto de lengua sumeria como acadia, el Diluvio es la línea divisoria entre las dos grandes épocas de la historia de la humanidad. Lo mismo cabe decirse, en cierto modo, del Diluvio bíblico.

La división entre estas dos épocas –antes del Diluvio / después del Diluvio– indica que no era patrimonio sólo de escribas y sacerdotes sino una creencia general en el Próximo Oriente asiático.

Lo que suele llamarse el Diluvio Universal es un mito, o mejor: un *mitema*. Las cuencas bajas e incluso medias de los sistemas fluviales del Éufrates y de Tigris han estado sometidas en los últimos 6000 – 7000 años a continuas inundaciones, algunas de ellas sin duda gravísimas. Las causas son varias, y su combinación catastrófica: el deshielo de las nieves anatólicas, monzones, posiblemente tsunamis, unido todo ello a un nivel de las aguas del Golfo Pérsico superior al actual ocasionaban catástrofes periódicas que se fueron cristalizando en la conciencia cultural en un gran acontecimiento de importancia cósmica: el Diluvio. Es evidente que la historiografía autóctona mesopotámica (de tradición sumeria o acadia) creyó firmemente en la existencia de una floreciente cultura “antes del Diluvio.”

Mitos y mitemas diluviales son posibles sólo en zonas donde se dan las circunstancias geo-ecológicas apropiadas. El sur del actual Iraq es una de ellas; no así Egipto, ni tampoco Siria-Palestina. En efecto, el tema del diluvio es desconocido en las literaturas sirio-levantinas. Los poemas mitológicos de Ugarit, puestos por escrito en el último tercio del II milenio a.C., hablan de un caos acuático –el ‘Mar’ *Yamm*– en eterna lucha con el garante del orden cósmico –el ‘Señor’ *Bašal*– pero no se recurre a ningún episodio diluvial. La versión en lengua acadia del diluvio encontrada en los archivos de esta ciudad siria no es concreción literaria de un mitema autóctono sirio, sino un mero ejercicio escolar<sup>1</sup> en el que se reflejan modelos literarios y temas clásicos de inspiración babilónica. Científicos y pseudocientíficos de todos los colores han tratado – sin éxito– de descubrir sus huellas geológicas y arqueológicas. Pero no porque el Diluvio no haya existido, sino porque es un mito. Y como tal mito, su origen no es un defecto sino un exceso de historia.

El mitema del Diluvio (un geno-texto) se nos ha transmitido por varios canales, generando diversos (feno-textos) míticos, o “mitos”. Al parecer, este mitema se hizo popular durante la llamada Dinastía de Isin, en el siglo XX a.C. La documentación más

<sup>1</sup> El texto hallado en Ugarit (RS 22.421; véase NOUGAYROL, J.: «Textes suméro-accadiens des archives et bibliothèques privées d’Ugarit», en: *Ugaritica V. Mission de Ras Shamra XVI*, Paris 1968, 300-304), muy fragmentario, está estrechamente emparentado con el de la Epopeya clásica de Gilgameš.



antigua se encuentra en la Tablilla III de la Balada del ‘Super-Sabio’, o *Atram-Hasīs*. Se trata de un texto paleo-babilónico anónimo compuesto sobre los siglos XIX ó XVIII a.C., en todo caso anteriormente al reinado de Hammurapi de Babilonia (hasta ca. 1750) y conservado en una copia del s. XVII<sup>2</sup>.

Le sigue en el tiempo la Tablilla XI de la Epopeya clásica de Gilgameš, redactada probablemente en época babilónica media (entre los siglos XIII / XII a.C.) por el escriba Šîn-lēqi-unninni y conservada básicamente en copias neo-asirias de los siglos VIII / VII a.C.

Nos encontramos por último con el relato bíblico del Diluvio de los capítulos VI-IX del libro del Génesis, fechable –en su redacción final– hacia los siglos VI / V a.C.

Curiosamente, el orden en que hemos ido conociendo estos mitos es inverso al de sus respectivas redacciones. El primero es, evidentemente, el relato bíblico del Génesis, que ha estado siempre presente en la conciencia cultural occidental. La Epopeya clásica de Gilgameš, y muy especialmente la Tablilla XI (el Diluvio) comenzó a calar en la conciencia crítico-histórica en el último tercio del s. XIX. Y el mito más antiguo, en la Tablilla III de la Balada del ‘Super-Sabio’ (*Atram-Hasīs*), no fue editado coherentemente hasta 1969, aunque un fragmento era conocido ya desde 1874.

La relación existente entre los diversos mitos en que se encarna literariamente el mitema está lejos de estar del todo clara; los datos textuales no son todo lo explícitos que uno desearía y la transmisión física (grado de conservación de los documentos cuneiformes babilónicos) es incompleta. El único mito conservado literariamente íntegro es el bíblico, en su versión del Génesis, e incluso en este caso su calidad documental se ve oscurecida por el complicado proceso de redacción que desembocó en el texto actual.

Se constatan, a primera vista, ciertas divergencias entre los testigos textuales. Así, el nombre del héroe salvado del Diluvio es Noé (hebreo: *Noah*)<sup>3</sup>; en las Tablillas X y XI de

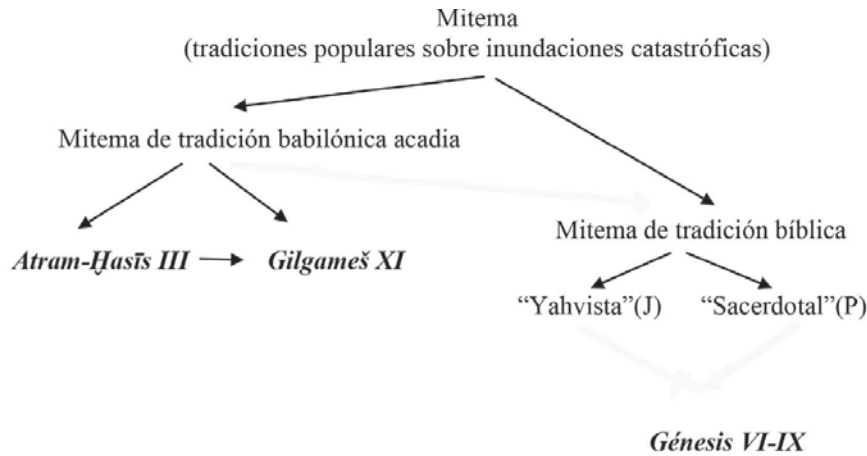
2 Desde 1914 se conoce la existencia de un texto sumerio del Diluvio (POEBEL, A.: *Historical and grammatical texts*, Philadelphia 1914, no. 1: “Die sumerische Sintflutgeschichte”), cuya edición final corrió a cargo de CIVIL, M., en LAMBERT, W. G. y MILLARD, A. R.: *Atra-Hasīs. The Babylonian story of the Flood, with The Sumerian Flood story by M. Civil*, Oxford 1969, 138-145, 167-172. Se trata de un texto gramatical y lexicográficamente artificial, fechable probablemente en época paleo-babilónica tardía (siglo XVI a.C.?), de difícil comprensión en algunos pasajes y derivado en última instancia de la tradición semita de lengua acadia. Se conserva sólo una cuarta parte del original. El desarrollo argumental no es lineal.

Todo indica que el tema del Diluvio era marginal en la literatura babilónica de tradición lingüística sumeria. En general puede afirmarse que el Diluvio representó en la literatura sumeria un papel danotativo básicamente cronográfico en cuanto delimitación de las dos grandes épocas de la historia humana, la antediluviana y la posdiluviana, con algunas connotaciones cosmopolíticas (muy en la línea de los “re-nacimientos” y “re-surgimientos”; véase recientemente CHEN, Y. S.: «The Flood motif as a stylistic and temporal device in Sumerian literary traditions», *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 12, 2012, 158-189). Tal parece ser su función en la así llamada *Lista Real Sumeria*, acerca de cuya compleja historia textual y literaria pueden consultarse KLEIN, J.: «The Brockmon Collection Duplicate of the Sumerian Kinglist (BT 14)», en MICHALOWSKI, P. (ed.): *On the Third Dynasty of Ur: Studies in Honor of Marcel Sigrist*, Boston 2008, 77-91; STEINKELLER, P.: «An Ur III Manuscript of the Sumerian King List», en SALLABERGER, W. et al. (eds.): *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für Claus Wilcke*, Wiesbaden 2003, 267-292.

3 Etimológicamente opaco. Quizás relacionado popularmente con la base verbal |*n-w/y-b*| “quedarse tranquilo, reposar”.

la Epopeya clásica de Gilgameš, *Ūta-napišti* (UD-*napišti*(ZI))<sup>4</sup>, y ‘Super-Sabio’ *Atram-Ḥasīs* (*At-ra-am-ḥa-si-is*) en la Balada paleo-babilónica<sup>5</sup>.

En líneas generales, la relación genética entre los tres mitos (Génesis, Gilgameš XI y *Atram-Ḥasīs* III) responde a este esquema:



### 1. LA VERITAS BÍBLICA: GÉNESIS.

El relato bíblico del Diluvio universal, en los capítulos 6-9 del libro del Génesis, es el resultado de un complejo proceso literario de redacción; básicamente, producto de la fusión de dos documentos originalmente independientes. Una de las claves más llamativas de esta dualidad es el modo de referirse a la divinidad. Uno de los documentos la llama Yahvé (*yhwh*), el otro Elohim (*ʔlhym*)<sup>6</sup>. La fecha e composición de tales documentos –denominados “Yahvista” (abreviado: J) y “Sacerdotal” (P)– es controvertida, así como su respectivo volumen textual. La crítica histórico-literaria detecta la presencia de ambos documentos en los cinco primeros libros bíblicos (el “Pentateuco”), junto con otros dos (llamados “Elohista” [E] y el “Deuteronomista” [E]). En todo caso, el texto resultante –tal como lo conocemos hoy– no sería anterior al s. V a.C., siendo plausible situar la redacción del documento “Yahvista” y la del “Sacerdotal” en torno al s. VI a.C., durante la época persa. Es seguro que ambos recogieron materiales previos de origen babilónico, probablemente por mediación neasiria. Más abajo trataremos el problema de estos pre-textos mesopotámicos y su relación con el texto bíblico del Diluvio.

4 El nombre significa en acadio “Yo he encontrado la Vida”, o “Él ha encontrado la Vida”, o incluso “Yo he encontrado mi Vida”, o, más literalmente: “El de los días de Vida”. Es llamado en la Epopeya “el remoto” (*rūqu*).

5 En el texto sumerio mencionado más arriba (CIVIL, M., en LAMBERT, W. G. y MILLARD, A. R.: *Atra-Ḥasīs*...), el héroe es el rey Ziusudra (*Zi-u<sub>4</sub>-sud-ra* “Vida de largos años”). El nombre reaparece en el segundo libro de las *Babyloniaka* de Beroso (hacia el 300 a.C.) como *Xisouthros* (en la versión berosiana de Alejandro Polyhistor) o *Sisithros* (según la de Abideno).

6 En este trabajo, como en otros, transliteramos sólo las consonantes del texto hebreo, ya que la vocalización así llamada “masorética” es una relectura medieval artificial y no siempre coherente del texto. En efecto, y por lo que toca al nombre divino *yhwh*, tabuizado por la tradición judía y considerado impronunciable, la vocalización se llevó a cabo sobre una base *ʔdōnay*, dando lugar al monstruo morfológico (!)*y<sup>e</sup>hōwāh*. Muy probablemente la pronunciación original fue *[yahwīh]* “él se manifiesta existente”, primer miembro de de un antropónimo compuesto: *Yahwīh-ʔil* “(el dios) El se manifiesta existente”. En el nombre *ʔlym*, la tradición vocalizadora vio un plural extendido del singular *ʔl* “dios”, a todos los efectos una manipulación poco exitosa de un original *ʔl* “(el dios) El” con extensiones enfáticas.

Junto a los dos diferentes nombres de divinidad se constatan otros datos que abonan la teoría de la duplicidad de pre-textos. En esta presentación textual no insistiremos en discrepancias entre ambos, como p. e. los diferentes ritmos cronológicos, el número de animales cargados en el arca o la respectiva insistencia en la lluvia o la inundación desde el subsuelo. Son abundantes las repeticiones, debido a que el redactor final prefirió presentar las dos versiones intercaladas a eliminar volumen textual en aras de una presentación sincrónica.

En todo caso, el argumento es nítido. Dios (Yahvé o Elohim) estaba harto de la humanidad. Los prototipos humanos Adán y su mujer Eva –recién creados– habían estrenado su libertad desobedeciendo su mandato y comiendo lo que no debían: el fruto dulce del Árbol-del-Saber. Luego, otro revés: la primera generación adánica –Caín y Abel– le había salido fratricida. Se habían multiplicado, eso sí. Las muchachas debían de ser muy bellas porque los hijos de dios se las escogieron como esposas y se las llevaron. Lo malo era que esas uniones sólo sirvieron para empeorar la calaña humana y crear monstruos, de modo que el Señor Yahvé (o Dios Elohim),

“al ver que en la tierra crecía la maldad del hombre y que toda su actitud era siempre perversa, se arrepintió de haber creado al hombre en la tierra, y le pesó de corazón.

Y dijo: «Borraré de la superficie de la tierra al hombre que he creado; al hombre con los cuadrúpedos, reptiles y aves, pues me arrepiento de haberlos hecho».

(Génesis 5: 5-7)

“La tierra estaba corrompida ante dios y llena de crímenes. Dios Elohim vio la tierra corrompida, porque todos los vivientes de la tierra se habían corrompido en su proceder.”

(Génesis 6: 11-12)

La decisión estaba tomada. El culpable no era el creador sino el hombre, la criatura, y no habría perdón:

“Veo que todo lo que vive tiene que terminar, pues por su culpa la tierra está llena de crímenes. Los voy a exterminar con la tierra.”

(Génesis 6: 13)

Suponemos que la decisión divina no fue fácil de tomar, porque se afirma seguidamente, con cierto alivio, que la sentencia de muerte no sería universal:

“Pero Noé alcanzó el favor del Señor Yahvé.”

(Génesis 5: 8)

Menos mal. Lo que sigue es conocido de todos. Dispuesto a limpiar y desinfectar el universo, Dios Elohim le dijo a Noé:

“Tú fabricate un arcón de madera resinosa con compartimientos, y calafatéala por dentro y por fuera. Sus dimensiones serán: trescientos codos de largo, cincuenta codos de ancho y treinta de alto.”  
(Génesis 6: 14)

Las dimensiones (150 x 25 x 15 m) y las instrucciones para su construcción —un tragaluz, una puerta lateral, tres cubiertas superpuestas— no entran en muchos detalles pero nos dan una idea del artefacto, una especie de enorme sarcófago de dudosa maniobrabilidad. Una vez construido el arcón, Dios (Yahvé o Elohim) le ordena a Noé entrar en él acompañado de sus tres hijos (Sem, Cam y Jafet), su propia mujer, sus tres nueras y parejas de animales destinados a garantizar la supervivencia de las especies “puras” (según el Señor Yahvé) o sencillamente “de cada viviente” (según Dios Elohim), además de alimentos y provisiones para todos.

“Y el Señor Yahvé cerró el arca por fuera.”  
(Génesis 6: 16)

“Pasados siete días, vinieron las aguas del Océano (*my hmbwl*) sobre la tierra.”  
(Génesis 7: 10)

La palabra hebrea *mbwl*, que los diccionarios suelen traducir por “Diluvio”, tiene una etimología oscura, probablemente relacionada con los vocablos árabes *wabala* “llover abundantemente”, *wabl* y *wabīl* “aguacero”. El documento “Yahvista” emplea el sintagma *my hmbwl* “las aguas del *mbwl*”, mientras que el “Sacerdotal” usa el sustantivo con artículo determinado *hmbwl* “el *mbwl*”, pero el sentido preciso del término no es visible a primera vista: “diluvio” es un comodín de los traductores; la traducción griega de los Setenta simplifica el problema y recurre al sustantivo *kataklysmós* en todos los pasajes. En realidad, la palabra *mbwl* no se refería originalmente a un acontecimiento (“inundación”, o “diluvio”) sino a un ámbito cósmico, un lugar: el Océano de agua dulce situado sobre la bóveda celeste y sobre el que flota a su vez la tierra; un gigantesco y envolvente aljibe. De ahí que el documento “Yahvista” hable normalmente de “aguas” (*mym*) que crecen, se hinchan, etc. Estas aguas son las del Océano superior e inferior, es decir, las que provienen del *mbwl* reventado.

“El Océano (*mbwl*) cayó durante cuarenta días sobre la tierra. Las aguas, al crecer, levantaron el arca, de modo que iba más alta que el suelo.  
Las aguas se hinchaban y crecían sin medida sobre la tierra, y el arca flotaba sobre las aguas. Las aguas crecían más y más sobre la tierra hasta cubrir las montañas más altas bajo el cielo. Las aguas alcanzaron una altura de 15 codos por encima de las montañas.”  
(Génesis 7: 17-19)

“Todo lo que respira por la nariz con aliento de vida, todo lo que había en la tierra firme, murió.

Quedó borrado todo lo que se yergue sobre el suelo: hombres, ganado, reptiles y aves del cielo fueron borrados de la tierra.

Sólo quedó Noé y los que estaban con él en el arca.

Las aguas dominaron sobre la tierra ciento cincuenta días.”

(Génesis 7: 22-23)

Dios Elohim estaba, de nuevo, solo; como antes de la creación. Pero:

“entonces se acordó de Noé [...]; hizo soplar el viento sobre la tierra, y las aguas comenzaron a bajar; se cerraron las fuentes del océano y las compuertas del cielo, y cesó la lluvia del cielo [...].

Las aguas se fueron retirando de la tierra y disminuyeron, de modo que a los ciento cincuenta días, el día diecisiete del mes séptimo, el arca encalló en los montes de Ararat.”

(Génesis 8: 1-4).

El Señor Yahvé parece haber observado, complacido y en un segundo plano, los primeros pasos de la nueva Humanidad, representada por Noé y su clan:

“Pasados cuarenta días,

Noé abrió el tragaluz que había hecho en el arca y soltó el cuervo, que estuvo revoloteando de un lado para otro, hasta que se secaron las aguas en la tierra.

Después soltó la paloma para ver si las aguas sobre la superficie estaban ya someras.

La paloma, no encontrando dónde posarse, volvió al arca con Noé porque todavía había agua sobre la superficie.

Noé alargó el brazo, la agarró y la metió consigo en el arca.

Esperó otros siete días, y de nuevo soltó la paloma desde el arca; ella volvió al atardecer con una hoja de olivo arrancada en el pico.

Noé comprendió que las aguas sobre la tierra estaban someras; esperó otros siete días y soltó la paloma, que ya no volvió. [...]

Noé abrió el tragaluz del arca y vio que la superficie estaba seca.”

(Génesis 8: 6-13)

Dios Elohim tomó de nuevo la iniciativa. La micro-historia de Noé y los suyos se va a convertir en macro-historia. Dios Elohim

“le dijo a Noé:

«¡Sal del arca con tus hijos, tu mujer y tus nueras; todos los seres vivientes que estaban contigo, aves, cuadrúpedos o reptiles – hazlos salir contigo, para que bullan por la tierra y crezcan y se multipliquen en la tierra!»”

(Génesis 8: 15-17)

Recomienza el mundo. Esa especie de nuevo Adán tiene que asegurarse de que el Señor Yahvé no se arrepienta de su arrepentimiento. Noé –prototipo del buen agricultor– hace lo único que se le ocurre para granjearse la buena voluntad de un dios que maneja las nubes, las aguas y los vientos. Nada como un buen banquete para templar la ira divina:

“Noé construyó un altar al Señor Yahvé, tomó animales y aves de toda especie pura y los ofreció en holocausto sobre el altar.”

El recurso no podía fallar, y no falló:

“El Señor Yahvé olió el aroma que aplaca y se dijo:  
«No volveré a maldecir la tierra a causa del hombre.»”

Es evidente que el Creador y la criatura han aprendido a conocerse mejor: *Historia magistra vitae*. No menos cierto es, sin embargo, que la experiencia del Diluvio ha modificado los criterios del dios respecto al futuro de una Humanidad ,

“cuyo corazón se pervierte desde la juventud.”

*Vita autem magistra historiae?* Eso parece:

“¡No volveré a maldecir la tierra a causa del hombre [...];  
no volveré a matar a los vivientes como acabo de hacerlo!”

El resto es un trístico en la mejor tradición de los dioses patronos del clima y la tempestad, tan característicos de la mitología sirio-levantina, como Baal o Hadad:

“¡Mientras dure la tierra no han de faltar  
siembra y cosecha, frío y calor,  
verano e invierno, día y noche!”

(Génesis 8: 20-22)

En la perspectiva bíblica, el Diluvio es la peripecia del drama histórico que tiene por argumento las relaciones del hombre y la divinidad. Borrón y cuenta nueva. La historia se divide en dos épocas: una era primordial antediluviana, violenta, desde Adán a Noé, en la que las fronteras entre dioses y hombres se desdibujan<sup>7</sup>, y una era realmente “histórica”, desde Noé. La nueva era lleva la garantía jurídica de un pacto (*bryt*) otorgado por Elohim:

<sup>7</sup> El capítulo 6 del Génesis, la “obertura” del Diluvio, nos habla de un tiempo en el que “los hombres se fueron multiplicando sobre la tierra y engendraron hijas, y los hijos de Elohim vieron que las hijas del hombre eran bellas. Escogieron algunas como esposas y se las llevaron [...] En aquel tiempo [...] habitaban la tierra los ‘gigantes’ (*nplym*)”



“Dios Elohim bendijo a Noé y a sus hijos diciéndoles:

«Creced, multiplicaos y llenad la tierra

[...]

Yo establezco mi pacto (*bryt*) con vosotros y con vuestros descendientes [...]

Hago un pacto con vosotros:

Las aguas del Océano (*my hmbwl*) no volverán a destruir la vida ni habrá más Océano que devaste la tierra.»

Y añadió Elohim:

«Esta es la señal del pacto (*?wt hbryt*) que hago con vosotros y con todo lo que viene de vosotros, para todas las edades:

Pondré mi arcoíris en el cielo como señal de mi pacto con la tierra.

Cuando yo envíe nubes sobre la tierra, aparecerá en las nubes el arcoíris, y recordaré mi pacto con vosotros y con todos los animales, y las aguas del Océano no volverán a destruir a los vivientes.»

(Génesis 9: 1-15)

El peso argumental del relato del Diluvio recae –no podía ser de otra manera– sobre el desenlace: el pacto de la divinidad con la humanidad. La elección del término “pacto” o “alianza” (*bryt*) no es casual. Toda la historia –en la perspectiva bíblica – gira en torno a él; la historia no es sino una sucesión de “pactos”, en virtud de los cuales la divinidad se compromete a llevar a cabo determinadas políticas respecto a la humanidad. La traducción más adecuada del hebreo *bryt* sería la de “obligación”<sup>8</sup>. Mediante la *bryt* se ofrecen una serie de garantías: Dios le garantiza a Abraham la futura posesión del país de Canaán, que será desde entonces la “Tierra prometida”; Dios le garantiza a David la perennidad de su dinastía. Del mismo modo, y antes de todo ello, Dios le garantiza a Noé que no volverá a reventar el Océano y enviar un “Diluvio”, y deja como “señal” (*?wt*) el arcoíris.

## 2. “BIBEL UND BABEL”.

Los encorbatados londinenses que asistían a la asamblea de la *Biblical Archaeological Society* el 3 de diciembre de 1872 se sabían de memoria el relato bíblico del Diluvio; algunos acudieron sin duda a la sala con su King James bajo el brazo, prontos para abrirla en Génesis 6. No era para menos, y no solo porque se esperase la presencia del *premier* Sir William Edward Gladstone e incluso de la reina Victoria. Un tal George Smith, 32 años, oscuro restaurador de tablillas cuneiformes en el Museo Británico, dejaba su bata, su lupa y sus brochas para subir al estrado y hablar de su reciente hallazgo. Un texto fragmentario procedente de la vieja Nínive, la capital neo-asiria recientemente excavada por Sir Henry Layard y Hormuzd Rassam, parecía aludir al Diluvio bíblico: se mencionaba una nave encallada en el ‘monte Nizir’, y el envío de una paloma que regresaba tras no haber podido posarse en tierra. Otros textos, de la misma procedencia,

<sup>8</sup> El término se menciona 287 veces en el texto bíblico, en los contextos más dispares. Obviamente, el significado está sujeto a múltiples condicionantes contextuales.



completaban el anterior: se mencionaban también los pájaros y se daban otros detalles que llevaron a Smith a la conclusión de que estaba ante un relato del Diluvio diferente al bíblico, extraño a él e indudablemente anterior. El *Daily Telegraph* asistía a esa conferencia, y se erigió en mecenas de la empresa textual y *reporter* exclusivo. Financió un viaje de Smith a Nínive, durante el cual nuestro conferenciante pudo identificar otros textos relacionados con lo que él llamó “el relato caldeo del Diluvio”<sup>9</sup>.

En el s. XIX asistimos a los comienzos de la Asiriología como disciplina científica. Hasta entonces, todos los conocimientos sobre el “Oriente antiguo” se reducen a los testimonios bíblicos y a retazos transmitidos y reinterpretados –siglos después de las épocas en cuestión– por autores de la Antigüedad clásica.

La lectura de la documentación transmitida por cientos y pronto miles de tablillas de arcilla supuso un choque tremendo. Se constató que existía una tradición cultural anterior a la Biblia y que esta tradición ponía al descubierto un mundo mucho más variado lingüística, epigráfica y literariamente que el “Oriente” recubierto por siglos de dominación turca.

Desde la conferencia de Smith en 1872 y sus posteriores excursiones a Irak y Siria ha pasado casi un siglo y medio. La reñida controversia inicial sobre las relaciones entre Babilonia y la Biblia (etiquetada *Bibel und Babel*) y protagonizada básicamente por Friedrich Delitzsch<sup>10</sup> ha sido reconducida a términos estrictamente científicos. La *veritas bíblica* y los datos de la Asiriología mantienen su autonomía; la crítica histórico-literaria es hoy capaz de descubrir los lazos que unen Biblia y Babilonia, y Babilonia y Antigüedad clásica, diferenciando a la vez los diversos “genios” de cada uno de estos ámbitos. La documentación bíblica es hoy un canon cerrado, y lo mismo puede decirse del volumen textual de los textos clásicos. El caso de la Asiriología es bien diferente: los cálculos más recientes y sensatos nos dan la cifra de un millón de tablillas cuneiformes depositadas en los museos y colecciones particulares. No todo el material está catalogado, ni mucho menos leído y publicado. Los arqueólogos prosiguen su tarea sorteando como pueden las incidencias de la reciente historia de Iraq y Siria, y las nuevas excavaciones sacan a la luz nuevos materiales. La historia del próximo Oriente antiguo se sigue reescribiendo.

La reescritura comenzó temprano, y a menudo sin conciencia de ello:

*“On the 14th of May my friend, Mr Charles Kerr, whom I had left at Aleppo, visited me at Mosul, and as I rode into the khan where I was staying, I met him. After mutual congratulations I sat down to examine the store of fragments of cuneiform scriptures from the day’s digging, taking and brushing off the earth*

<sup>9</sup> SMITH, G.: *Assyrian discoveries. An account of explorations and discoveries on the site of Ninive during 1873 and 1874*, London 1875; *idem: The Chaldean account of Genesis, containing the description of the creation, the fall of man, the deluge, the tower of Babel, the times of the patriarchs, and Nimrod. Babylonian fables, and legends of the gods. From the cuneiform inscriptions*, London 1875. Es importante asimismo la traducción alemana llevada a cabo por DELITZSCH, H.: *Chaldäische Genesis, nebst Erläuterungen und fortgesetzten Forschungen*, Leipzig 1876.

<sup>10</sup> DELITZSCH, F.: *Wo lag das Paradies? Eine biblisch-assyriologische Studie. Mit zahlreichen assyriologischen Beiträgen zur biblischen Länder- und Völkerkunde und einer Karte Babyloniens*, Leipzig 1881.

*from the fragments to read their contents. On cleaning one of them I found to my surprise and gratification that it contained the greatest portion of seventeen lines of inscription belonging to the first columns of the Chaldean account of the Deluge, and fitting into the only place where there was a serious blank in the story. When I had first published the account of this tablet I had conjectured that there were about fifteen lines wanting in this part of the story, and now with this portion I was enabled to make it nearly complete”<sup>11</sup>.*

Lo que no sabía Smith en ese momento es que la tablilla que acababa de leer y que colmaba la laguna de su anterior relato incompleto del diluvio no pertenecía a la misma composición literaria, sino a otra escrita casi un milenio antes. En efecto, desde el principio sospechó Smith que los fragmentos iniciales formaban parte de un complejo literario unitario de carácter legendario y mitológico –el *Chaldean account of Genesis*– en el que un tal IZ.DU.BAR desempeñaba un papel esencial. Este personaje, que dialogaba con el héroe del diluvio, aparecía también en otras tablillas, manifiestamente emparentadas entre sí merced a sus respectivos colofones. Smith calificó de “serie” esos fragmentos, y acertó. Efectivamente, estas tablillas formaban parte de una misma composición. Luego se sabría que Izdubar era el primer intento de lectura del nombre auténtico: “Gilgameš”. La tablilla a la que Smith se refería en el texto citado más arriba no pertenecía en realidad a la “Serie de Gilgameš” sino al mito del “Supersabio” (*Atram-Hasīs*). El error era perdonable porque, como se verá en seguida, el viejo texto del “Supersabio” y la más reciente “Serie de Gilgameš” tienen en común el relato babilónico del Diluvio.

### 3. GILGAMEŠ: “EL QUE VIO LO MÁS HONDO”.

La “Epopeya babilónica de Gilgameš” –la “Serie” que buscaba Smith– se nos ha conservado en una edición en doce tablillas escritas en los siglos VIII / VII a.C. Esta edición, procedente básicamente de las excavaciones llevadas a cabo en Nínive en época neo-asiria (se trataba de la biblioteca del rey Asurbánipal), es su última etapa literaria. En sustancia, las once primeras tablillas son copias de un ejemplar meso-babilónico de los siglos XIII / XII a.C., la epopeya “clásica” que la tradición escritural babilónica atribuye a un tal Sîn-l’qi-unninni<sup>12</sup>. El título de esta composición fue “EL QUE VIÓ LO MÁS HONDO”, y la ‘serie’ de tablillas fue conocida como “Serie de Gilgameš”. El texto original, evidentemente, se ha perdido, pero se han conservado copias –la “recensión ninivita” mencionada– que permiten un acercamiento al que pudo ser el prototipo original. En todo caso, es seguro que el autor reutilizó materiales babilónicos antiguos para su poema, fechables en torno al s. XVIII a.C., entre ellos la composición “*Un Gigante entre los reyes*” y un relato del Diluvio universal que se había editado por esa misma época babilónica antigua y que formaba parte de la ‘balada del ‘Super-Sabio’ (*Atram-Hasīs*).

<sup>11</sup> SMITH, G.: *Assyrian discoveries...*, 97.

<sup>12</sup> Alguien (no sabemos por qué ni cuándo) quiso redondear el texto meso-babilónico y añadió la tablilla XII, presente en la recensión ninivita, que tiene por tema el Submundo infernal.

La Epopeya clásica de Gilgameš –la más antigua de la historia– es el monumento literario supremo de la cultura babilónica. Es básicamente un relato, un discurso narrativo, aunque ofrece evidentes analogías con el género dramático. Temáticamente se articula en dos cuadros. El primero tiene por argumento la *búsqueda de la gloria* por parte de Gilgameš y su amigo Enkidu, y abarca las tablillas I - V. El segundo cuadro trata de los intentos de Gilgameš por escapar a la muerte, de su *búsqueda de la inmortalidad*, y comprende las tablillas VII - XI. Ambos se enlazan por medio de un episodio central, especie de peripecia que le da al tono épico un giro radical: la tablilla VI.

En el primer cuadro los personajes dominantes son Gilgameš y su amigo Enkidu, empeñados en conseguir una gloria imperecedera, para lo cual transgredirán los mandatos divinos talando cedros sagrados y asesinando a Humbaba, el ogro guardián del Bosque. No contentos con ello, Gilgameš se permite rechazar despreciativamente las invitaciones eróticas de la diosa Ištar. Todo lo cual desata la ira divina que provocará la muerte de Enkidu.

Privado de su amigo, Gilgameš, a solas con su dolor, entra en crisis. Si en la primera parte de la Epopeya los motores narrativos fueron el poder y la sed de grandezas, en esta segunda parte lo son la soledad y el miedo a la muerte. Ahora la meta no es un monstruo a vencer, sino un anciano a consultar: quizás Ūta-napišti, el único inmortal, se apiade de Gilgameš y le confíe el gran secreto de su no-morir. Gilgameš –una sombra lamentable de lo que fue– emprende un viaje hacia el lugar remoto, más allá de los límites del mundo, en que se supone habita el inmortal. Tras una serie de escenas que combinan los géneros de *road movie* y *science fiction*, consigue llegar hasta él.

Primera decepción: lejos de ser un superhombre, el personaje con quien Gilgameš se encuentra es, para su asombro, un anciano normal, carente en apariencia de cualquier rasgo sobrenatural. ¿Cómo es que un ser tan anodino puede ser inmortal? Ūta-napišti le cuenta entonces “*la cosa más secreta, un misterio de dioses*”: la historia del ‘Diluvio universal’, que ocupa gran parte de la Tablilla XI. En realidad lo que Ūta-napišti intenta explicarle a Gilgameš es que la inmortalidad de que gozan tanto él como su mujer es únicamente el resultado de una serie de circunstancias especiales, imposibles de repetir y, desde luego inaplicables a Gilgameš. El ‘Diluvio’ se fraguó y ocurrió en una esfera totalmente ajena al mundo en que, quisiera o no, vivía Gilgameš.

Y lo que pasó –dice Ūta-napišti– fue lo siguiente<sup>13</sup>: que los dioses, molestos con los hombres, optaron por eliminarlos mediante un diluvio, de modo que “*no escapase nin-*

13 Hoy por hoy, el número de fragmentos de la Epopeya babilónica clásica clasificados y editados es de 184. Setenta y cuatro son testigos textuales directos de la Epopeya babilónica clásica; veintidós ven ahora la luz por vez primera en la edición de GEORGE, A. R.: *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, vols I-II, Oxford 2003. Todos menos uno se encuentran depositados en el Museo Británico. Muchos de estos 184 fragmentos, algunos de tamaño mínimo (algunas líneas o incluso unos pocos signos), pueden combinarse entre ellos por ser restos de manuscritos no conservados íntegramente. La reconstrucción de tales manuscritos ha sido especialmente mérito de los asiriólogos Wilfred G. Lambert (Birmingham / Londres), Egbert von Weiher (Colonia), y Andrew R. George (Londres).

Sobre la Tablilla XI de la Epopeya de Gilgameš véase básicamente GEORGE, A. R.: *The Babylonian Gilgamesh...*, 508-530, texto acadio en 702-725, notas críticas y filológicas en 878-898. En español, véase SANMARTÍN, J.: *Epopeya de Gilgamesh, rey de Uruk. Traducción y edición*, Barcelona/Madrid 2005, 267-294. En ambas obras el lector hallará abundante información bibliográfica y comentario detallado de los pasajes. En ambas obras el lector encontrará referencias bibliográficas abundantes. Añádase en español D’AGOSTINO, F.: *Gilgameš o la conquista de la inmortalidad*, Madrid 2008, 169-190.

*gún ser vivo; que hombre alguno sobreviviese a la mortandad”* (XI:175 y s.). Pero con la ayuda y la complicidad –en realidad: las trampas – del dios Enki / Ea (celoso rival del gran dios Enlil),<sup>14</sup> Ūta-napišti se salvó de la aniquilación general metiéndose en una especie de embarcación que quedó a flote mientras las aguas sumergían el mundo habitado. Ante el hecho consumado de la supervivencia de Ūta-napišti, a los dioses no les quedó más remedio que considerarlo una especie de *no-hombre*, un ser semejante a ellos, inmortal, divino.

En la Epopeya clásica de Gilgameš, el relato del Diluvio comienza, sin más preámbulos, con la información somera de que a los dioses “se les antojó” aniquilar a la humanidad:

“Šuruppak: una ciudad que tú ya conoces; [la ciudad] que está [a orillas] del Éufrates.

Esta ciudad era muy antigua, y los dioses estaban dentro de ella: mandar el Diluvio fue un antojo suyo, de los Grandes Dioses”.

(Gilgameš XI: 11-14)

El benigno dios Enki / Ea, conocedor de la terrible decisión divina, quiere advertirle a Ūta-napišti, habitante de la antiquísima ciudad de Šuruppak y protegido suyo, de la catástrofe que se avecina, pese a haber jurado no revelarla. El dios le advierte a Ūta-napišti de los futuros peligros susurrándoselos a través de la cerca de cañas que rodea su casa; de este modo nadie le podrá acusar al dios en la Asamblea divina de haber contado directamente nada a nadie.

“Enki / Ea, el divino Príncipe –que se había conjurado con ellos– le contó sus palabras a una cerca de cañizo:

«¡Encañizada, encañizada; empalizada, empalizada!

¡Encañizada, oye; empalizada, atiende!

¡Hombre de Šuruppak, hijo de Ubar-Tutu<sup>15</sup>:

derriba la casa, hazte una nave!

¡Renuncia a las riquezas y asegúrate la vida!

¡Desprecia los bienes y conserva la vida!

¡Sube semilla de todo lo que vive a bordo de la nave!

La nave que tú mismo te vas a hacer – que sean iguales todas sus medidas;

<sup>14</sup> *Enlil* “Señor Aire”, era el rey de los dioses, dios del espacio atmosférico y del aire, ‘hijo’ de *Anu(m)* “Cielo”. Era, de hecho, el dios principal y más el fuerte, aunque *Anu(m)* mantuviera la preeminencia como cabeza del panteón. Su centro cultural era Nippur. *Ea* “El Viviente”, dios de la sabiduría, la magia y los conjuros que reina sobre el *Apsû*, abismo subterráneo de agua dulce. Su nombre sumerio era *Enki* (“Señor de la Tierra”), de ahí que aquí, para simplificar, usemos el nombre doble *Enki / Ea*.

<sup>15</sup> Según la *Lista Real Sumeria*, Ubar-Tutu fue el único rey de Šuruppak y reinó 18.600 años. Luego vino el Diluvio.

que se correspondan su anchura y largura. Igual que el Apsû, tápala con un techo»<sup>16</sup>.

(Gilgameš XI: 19-31)

Ūta-napišti recibe positivamente la revelación del secreto pero ignora cuál ha de ser su política respecto a sus conciudadanos.

“Yo lo comprendí, y le digo a Enki / Ea, mi señor:  
«Estoy de acuerdo, mi señor, con todo lo que tú me has dicho.  
He estado atento; yo mismo lo haré.  
¿Qué razón le doy a la ciudad; a la gente y a los ancianos?»”.

(Gilgameš XI: 32-35)

El dios Enki / Ea le da una serie de instrucciones al respecto. Cuando la gente le pregunte por la finalidad del arca, tiene que dar primero una excusa más o menos falsa (que el dios supremo Enlil le tiene rabia) para justificar su huída al Océano inferior en un arca que funciona como un submarino. Luego tiene que consolar a la población: una vez que él haya desaparecido, que no se preocupen porque comenzará una época de abundancia.

“Pues tú tienes que hablarles así: «¡Está claro que Enlil me tiene rabia!

¡No puedo seguir viviendo en vuestra ciudad, ni poner mis pies en el terreno de Enlil!

[¡Tengo que] bajar al Apsû para vivir con Enki / Ea, mi señor!

Pero él os lloverá abundancia:

[¡Multitud de] pájaros, un enigma de peces!

[¡... ..!] <sup>17</sup> riquezas cuando la cosecha!

¡Al amanecer, *pasteles*; y al anochecer,] él os lloverá chaparrones de *trigo*<sup>18</sup>!»”.

(Gilgameš XI: 39-47)

Son falsas señales de prosperidad y bienestar encaminadas a aumentar la confianza, pero la catástrofe le cogerá a la humanidad por sorpresa y no habrá escapatoria. En todo caso, la curiosidad atrae a los conciudadanos de Ūta-napišti, y todos juntos –carpinteros cañiceros, calafateadores, sogueros, viejos y jóvenes– echan una mano:

16 El *Apsû* era un enorme aljibe subterráneo de forma cúbica del que procedía toda el agua dulce del mundo; la superficie terrestre era una especie de tapadera suya. El techo plano que manda construir Enki / Ea sobre el cubo flotante completa la imagen cósmica de la embarcación salvadora.

17 Laguna textual.

18 Es posible que nos encontremos ante juegos de palabras que connotarían cierta ironía en las palabras de Ūta-napišti a sus conciudadanos: *kukku* “pastel” es casi homófono con *kukkû*, un término arcaico y muy poco usado que designa las “tinieblas infernales”, y con *kakku* “arma”; *kibāti* “trigo(s)” suena un poco como *kabātu* “ser grave, pesado” (dicho de enfermedades, calamidades, aguaceros, etc.).



“Al primer brillo del alba se reúne el país a la puerta del ‘Supersabio’”<sup>19</sup>.

(Gilgameš XI: 49)

Poco a poco toma forma el arca: casco y cubierta forman un cubo perfecto. Seis puentes crean siete plantas en el interior; luego se divide el interior en nueve departamentos: son sesenta y tres cámaras:

“Al quinto día tenía yo montada sus caras: cada superficie era de un iku<sup>20</sup>,

a diez ‘varas’<sup>21</sup> de altura se alzaban sus flancos,  
diez ‘varas’ medían por igual los bordes superiores.

Monté su cuerpo, le hice un proyecto:  
le instalé seis cubiertas, lo dividí en siete pisos;  
su interior, lo dividí por nueve<sup>22</sup>.

Le ajusté a golpes unos tacos de desagüe en la mitad,  
encontré una pértiga<sup>23</sup> y puse a punto el resto del equipo”.

(Gilgameš XI: 57-65)

Ūta-napišti celebra un banquete de despedida para las cuadrillas de trabajadores. Irónicamente, es como en una fiesta de *akītu*, el Año Nuevo babilónico:

“Para las cuadrillas sacrificué bueyes sin cuento; degollé ovejas día tras día;

cerveza rubia y negra, aceite y vino  
[les di a beber] a mis cuadrillas  
como agua del mismísimo río.

¡Disfrutaban de la fiesta  
como en los días de *Akītu*!”

(Gilgameš XI:71-75)

La población no sospechaba hasta qué punto iba a llegar la renovación de los tiempos. En todo caso, y aunque el texto es inseguro en algunos puntos, Ūta-napišti parece llevar a cabo una ceremonia mágica, como se hacía al inaugurar edificios, botar naves,

19 Las menciones del ‘Supersabio’ en la línea 49 y, más abajo, en la 196 indican hasta qué punto el relato del Diluvio de la Epopeya clásica de Gilgameš depende de la antigua narración babilónica Balada del ‘Supersabio’. El viejo *Atram-Hasīs* ‘Supersabio’ (aquí escrito en la forma babilónica media *Atra-Hasīs*, como también en la línea 196) se convierte en el sobrenombre popular de Ūta-napišti.

20 Unos 3.600 m<sup>2</sup>.

21 La ‘vara’ babilónica, o *nindanu* (GAR), medía unos 6 m.

22 Las siete cubiertas corresponden a las siete secciones de la *ziqqurat* o torre escalonada babilónica: todo un modelo del cosmos. El texto babilónico habla de “barco, nave” *GIŠ.MÁ / eleppu*, no de ‘arca’, como la Biblia (en hebreo, *ʔarōn*). La embarcación de Ūta-napišti era un cubo perfecto de unos 60 m. de lado y un volumen de unos 216.000 m<sup>3</sup>. Cada uno de los 63 compartimentos tendía una capacidad de 3.430 m<sup>3</sup>.

23 La embarcación no dispone de velamen ni remos; es impulsada con varas o pértigas.

etc. Se trataba probablemente de ungir el casco del arca con aceite para asegurar el éxito de la botadura:

“[Al amanecer] eché mano [del] óleo.  
[Antes de que] Šamaš<sup>24</sup> se pusiera, estaba ya terminada la nave”.  
(Gilgameš XI: 76-77)

Se procede a la botadura, que al parecer ofrece algunas dificultades:

“[... ..]”<sup>25</sup> se presentaba difícil:  
una rampa de maderos<sup>26</sup> íbamos recolocando de arriba a abajo  
[hasta que] flotaron [en el agua] dos tercios de ella”.  
(Gilgameš XI: 78-80)

Una vez botada la nave, Ūta-napišti mete en él a toda su familia, sus enseres, toda especie de animales y a algunos artesanos especializados que se encargarán de transmitir los conocimientos y las técnicas en el mundo del futuro:

“[Todo lo que tenía] lo cargué en ella.  
Todo lo que tenía lo cargué en ella: la plata;  
todo lo que tenía lo cargué en ella: el oro;  
todo lo que tenía lo cargué en ella: simiente de todo lo vivo.  
Hice subir a bordo de la nave a toda mi familia y parentela.  
A las fieras del monte, a los bichos del monte,  
y a los maestros de todos los gremios los hice subir también a bordo.  
La hora me la había fijado Šamaš”<sup>27</sup>.  
(Gilgameš XI: 81-87)

Una especie de coro se hace eco de la falsa profecía con que se disfrazaba la catástrofe:

“Al amanecer, *pasteles*; al anochecer, él os lloverá chaparrones de *trigo*.”  
(Gilgameš XI: 88)

La orden del dios solar Šamaš es ahora urgente:

“«Métete dentro del barco y sella tu escotilla»”

24 El dios Sol.

25 Laguna textual.

26 La botadura consistió en deslizar el arca en el astillero por una “rampa” (o “camino”) sobre maderos cilíndricos que iban siendo recolocados “por arriba y por abajo” conforme se avanzaba hacia el agua .

27 Como se vió más arriba (en XI:36ss.), las directrices generales para la construcción de la embarcación procedían del dios Enki / Ea. El papel del Sol (Šamaš) en este contexto es fijar la hora: al anochecer del sexto día tenía que estar terminada el arca.



Esa hora había llegado:

«Al amanecer, pasteles; al anochecer, él os lloverá chaparrones de trigo».

Me miré cómo pintaba el día: el día – daba espanto verlo.

Me metí dentro del barco y sellé mi escotilla<sup>28</sup>.

Al calafate del barco, a Puzur-Enlil, el carpintero jefe,<sup>29</sup>  
le hice donación del palacio con todos sus bienes”.

(Gilgameš XI: 89-96)

Una vez embarcados Ūta-napišti y sus acompañantes en el arca, aparece el dios de la tempestad, Adad, en un nubarrón negro, precedido de los heraldos divinos:

“Al primer brillo del alba se alzó del fondo del cielo un nubarrón negro;

ruge Adad en su interior, Šullat y Ḫaniš avanzan por delante,

avanzan los portadores del trono por las montañas y el país”.

(Gilgameš XI: 97-101)

Una serie de dioses auxiliares colaboran con el dios de la tempestad, Adad:

“Los amarraderos los arranca Errakal;<sup>30</sup> avanza Ninurta, revienta las presas;<sup>31</sup>

los Anunnaki alzaron antorchas: con sus resplandores incendian el país”.

(Gilgameš XI: 102-104)

El viento del sur es el portador del ‘Diluvio’ (*abūbu*), consistente sobre todo en una intensísima lluvia:

“Adad: su silencio mortal recorre los cielos;

todo lo claro se volvió tinieblas.

Pisoteó el país como un toro; [como un puchero] lo hizo añicos.<sup>32</sup>

28 En relato bíblico del Génesis (7:16), es Dios mismo el que cierra la escotilla del Arca.

29 Este personaje, *Puzur-Enlil*(<sup>4</sup>KUR.GAL) “Protección de Enlil”, no desempeña papel alguno en este relato, a excepción de la mención poco laudatoria sobre una probable apropiación indebida de aceite (XI:70); posiblemente había otras tradiciones sobre él que se han perdido. En todo caso, no es uno de los artesanos que se embarcaron con Ūta-napišti sino alguien que se quedó en tierra; la generosidad de Ūta-napišti parece tener por fin contribuir al engaño de sus conciudadanos. Nótese que el elemento *Enlil* de su nombre es un dato ominoso en todo el contexto de la Epopeya de Gilgameš: El dios Enlil no le es nunca favorable.

30 El nombre de *Erragal* es una combinación de los nombres de *Erra*, dios de las pestes, y de *Nergal*, dios del Submundo infernal. Al arrancar los amarraderos, Erragal destruye los límites entre la tierra firme y el mar.

31 Ninurta, hijo de Enlil, era el dios de las guerras y los huracanes.

32 Texto incierto y, en parte, fragmentario. GEORGE, A. R.: *The Babylonian Gilgamesh...*,709: “he

Un día entero los ciclones [barrieron el país],<sup>33</sup> soplaron desenfrenados.

De pronto, los vientos de poniente [trajeron] el diluvio.

Como una algarada pasó sobre la gente [la armada divina;]

no se veían unos a otros, ni se reconocía la gente en la catástrofe”.

(Gilgameš XI: 106-113)

Una nota humorística y casi irrespetuosa: Ante la magnitud del aguacero, los dioses, aterrorizados, trepan y tienen que refugiarse en lo más alto de los cielos, la morada del dios supremo Anu. Pero éste ha cerrado las puertas de su palacio y los dioses se quedan afuera espantados y mojándose como perros:

“Los dioses mismos se espantaron ante tal diluvio,  
se fueron retirando y treparon hacia el cielo de Anu;

los dioses – acurrucados como perros, agazapados a la intemperie”.

(Gilgameš XI: 114-116)

Tan es así que a la mismísima Diosa Madre le entran remordimientos de conciencia al ver a sus criaturas nadar a revueltas con los peces:

“Grita ‘la Divina’ como una parturienta<sup>34</sup>;

se desgañita la ‘Señora de los dioses’<sup>35</sup>, la de voz tan suave:

«La verdad es que este día se ha vuelto barro<sup>36</sup>

porque yo, en la Asamblea divina, voté el mal.

¿Cómo pude yo, en la Asamblea divina, votar el mal?

¡Para aniquilar a mis gentes, voté por la guerra!<sup>37</sup>

¡Y fui yo misma quien los parió! ¡Ellos son mi gente!

¡Y ahora, como unos peces más, llenan todo el mar!»”.

(Gilgameš XI: 119-124)

La catástrofe dura “seis días y siete noches”<sup>38</sup>:

“Seis días y siete noches

siguieron viento, aguacero, *ciclón y diluvio* arrasando el país.

---

smashed [it like a pot]”.

<sup>33</sup> Laguna; reconstrucción conjetural.

<sup>34</sup> La imagen de la parturienta reaparece en el lenguaje bíblico, por ejemplo en Isaías 42:14 “como parturienta grito, jadeo y resuello”, o en Miqueas 4:10 “retuércete como parturienta, expulsa, Sión”. Cf. aquí mismo, XI:132.

<sup>35</sup> ‘Señora de los dioses’ es uno de los nombres babilónicos de la Diosa Madre, llamada en otros contextos *Aruru* (véase aquí XI:164). Ella había sido, juntamente con Enki / Ea, la creadora de la humanidad.

<sup>36</sup> Es decir “han sido aniquilados, han vuelto a la nada primordial.” Sobre la expresión “volverse barro” véase más abajo, XI:135.

<sup>37</sup> Cf. *Atram-Hasīs* III viii 12-13: “Por orden tuya causé yo esta guerra”, con referencia al Diluvio.

<sup>38</sup> Compárese el texto de Génesis 7:17: “El Océano cayó durante cuarenta días sobre la tierra.”

El séptimo día, nada más llegar, el ciclón amainó;  
el diluvio cesó en su batalla.

La que había forcejeado como una parturienta<sup>39</sup>,  
la mar, se calmó;  
se quedó callada la tormenta, el diluvio cesó”.

(Gilgameš XI: 128-133)

El Diluvio ha terminado el séptimo día. Ūta-napišti ve tierra y luego el arca queda varada en el monte Nimuš<sup>40</sup>.

“Me miré el día: reinaba el silencio.  
Y toda la humanidad se había vuelto barro<sup>41</sup>.  
Como una azotea estaba de liso el charco.  
Abrí un ventanuco y un rayo de sol me dio en el baluarte de la  
nariz<sup>42</sup>.  
Caí de rodillas y me quedé sentado, llorando;  
por el baluarte de mi nariz corren las lágrimas<sup>43</sup>.  
Oteé los puntos cardinales<sup>44</sup>, los bordes del mar;  
por catorce sitios emergía tierra firme<sup>45</sup>.  
En el monte Nimuš varó la nave;  
el monte –el Nimuš– sujetó la nave y ya no la dejó moverse más”.

(Gilgameš XI: 134-143)

A los siete días, Ūta-napišti suelta tres aves para ver si hay tierra firme cerca del cubo flotante: primero una paloma, luego una golondrina y, por último, un cuervo. El cuervo encuentra donde posarse y ya no vuelve. En el relato bíblico, Noé suelta primero un cuervo y luego, tres veces, una paloma: la primera vez el ave vuelve enseguida, la segunda vuelve con una hoja de olivo en el pico, la tercera ya no vuelve (Génesis 8:6-13).

39 Las líneas XI:132-153 han encontrado un nuevo testigo textual en el fragmento de época neasiria VAT 11294 (III:1'-19'), publicado por MAUL, S.: «Neue Textvertreter der elften Tafel des Gilgamesch-Epos», *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 133, 2001, 35-38. (Texto c<sub>3</sub> de GEORGE, A. R.: *The Babylonian Gilgamesh...*, 710-712). La imagen de los tormentos de la parturienta reaparecía ya en XI:116.

40 Compárese el texto bíblico: “Las aguas se fueron retirando de la tierra y disminuyeron, de modo que a los ciento cincuenta días, el día diecisiete del mes séptimo, el arca encalló en los montes de Ararat.” (Génesis 8: 4).

41 Había sido aniquilada, volviendo a lo que fue originalmente: barro. Cf. aquí XI: 118.

42 En la Epopeya de Gilgameš, la expresión “baluarte de la nariz” se encuentra sólo aquí y un poco más adelante, en XI:139. Se menciona además en el texto babilónico antiguo Y / OB III:229. Es una manera de designar la cara.

43 En *Atram-Ḥasīs* II iii 12.14: “[Ante su dios / ante Enki] lloró amargamente.”

44 Literalmente: “las (cuatro) orillas”.

45 Texto incierto; véase GEORGE, A. R.: *The Babylonian Gilgamesh...*, 712, 889, que lee con el manuscrito [T]. Literalmente dice: “cada 14 (variante: 12, manuscrito [J]) emergía un territorio”. Lo que Ūta-napišti vió eran montes lejanos que, a modo de islotes, se dibujaban en el horizonte: el resto del mundo, el llano habitado, estaba cubierto todavía por las aguas.

“Al séptimo día, nada más llegar,  
 saqué una paloma: la suelto.  
 Se fue la paloma pero se dio la vuelta:  
 no se le presentó asidero alguno y volvió hacia mí.  
 Saqué una golondrina: la suelto.  
 Se fue la golondrina pero se dio la vuelta:  
 no se le presentó asidero alguno y volvió hacia mí.  
 Saqué un cuervo: lo suelto.  
 Se fue el cuervo, y notó el reflujo de las aguas;  
 come – picotea, levanta la cola: ya no volvió hacia mí”.

(Gilgameš XI: 147-156)

Ūta-napišti realiza una ofrenda a los dioses, consistente en sahumerios y libaciones. Los dioses huelen los aromas y se apelonan a su alrededor:

“Preparé todo y, a los cuatro vientos, les hice un sacrificio:  
 esparcí incienso<sup>46</sup> en la cima de la *ziqqurat* del monte<sup>47</sup>;  
 en dos hileras de a siete fui colocando las vasijas<sup>48</sup>  
 y, debajo de ellas, hice un lecho de caña dulce, cedro y arrayán.  
 Los dioses husmearon el aroma,  
 los dioses husmearon el aroma dulce;  
 los dioses, como moscas, se congregaron en torno al sacrificador<sup>49</sup>.”

(Gilgameš XI: 157-163)

Surge entonces una disputa entre ellos. Para comenzar, la Diosa Madre –la ‘Señora de los dioses’– acusa a Enlil de haber sido el promotor del Diluvio y quiere excluirlo del sacrificio:

“De pronto, al llegar la Señora de los dioses,  
 sacudió los moscardones que Anu le había hecho al cortejarla<sup>50</sup>:  
 «¡Dioses: que mientras sean éstas las cuentas de lapislázuli de mi  
 collar,

46 El término cultural (*surqinnu*) parece referirse a un sacrificio consistente en esparcir o derramar incienso, cereales, harina, etc. El incienso es el elemento oloroso que atrae a los dioses.

47 La montaña tiene la forma prototípica de una *ziqqurat* o torre escalonada babilónica. Las ofrendas se esparcen, o derraman, en el piso más alto, que es también el más cercano a los dioses.

48 El término (*adagurru*) designa una especie de jarrita destinada a la ceremonia de libación.

49 De suyo, el “señor del sacrificio”, *bēl(EN) niqū(sISKUR)*, es el oferente que lo encarga o paga para que lo realicen los sacerdotes. En este caso, Ūta-napišti hace de oferente y de sacrificador. Véase en *Atram-Hasīs* III v 35: “[Como] moscas se habían congregado en torno al sacrificio”.

50 Se trataba de un collar cuyas cuentas eran de lapislázuli y tenían forma de moscardón. Este collar se menciona en el *Atram-Hasīs*, III v 46 y s.:

“(La diosa Nintu) extendió (la mano)  
 hacia (el collar de) los moscardones  
 que Anum le había colgado en presencia de todos los dioses.”

recuerde yo estos días y no los olvide jamás!  
 ¡Que los dioses todos acudan al sahumero;  
 pero Enlil, que no acuda al sahumero  
 porque fue un insensato y mandó el Diluvio,  
 y, a mis gentes, las entregó al exterminio!»

(Gilgameš XI: 164-171)

Enlil constata airado que alguien –Ūta-napišti– sigue vivo. Enki / Ea es denunciado por el dios Ninurta, hijo de Enlil, como responsable del fracaso del plan original fraguado por su padre y refrendado por los dioses: el aniquilamiento definitivo de toda la humanidad.

“De pronto, al llegar el dios Enlil,  
 vio Enlil la nave y montó en cólera;  
 rebosaba de furia contra los divinos Igigi<sup>51</sup>:  
 «¿De dónde ha salido el vivo ese?  
 ¡No tenía que sobrevivir nadie a la mortandad!»  
 Ninurta abrió su boca para hablar,  
 y le dice a Enlil, el Valiente:  
 «¿Quién, sino Enki / Ea, hubiera sido capaz de tramar la cosa?  
 ¡Porque es Enki / Ea quien conoce todos los ardides!»

(Gilgameš XI: 172-180)

Enki / Ea se defiende atacando. Le reprocha a Enlil su excesiva crueldad, y no haber pensado en penas más leves, proporcionadas y menos universales (por ejemplo: leones, lobos, hambrunas). Se trata de una excelente muestra de retórica judicial babilónica:

“Enki / Ea abrió su boca para hablar,  
 y le dice a Enlil, el Valiente:  
 «Tú, el más sabio de los dioses, Valiente:  
 ¿Cómo pudiste ser tan insensato y mandar el Diluvio?  
 Al responsable de un pecado, impútale a él su pecado;  
 al responsable de un delito, impútale [a él su] delito.  
 ‘Afloja, que no se rompa;  
 tira, que no se afloje<sup>52</sup>  
 ¡En vez de mandar el Diluvio,  
 que hubiese surgido un león para mermar a la gente!  
 ¡En vez de mandar el Diluvio,  
 que hubiese surgido un lobo para mermar a la gente!  
 ¡En vez de mandar el Diluvio,  
 que hubiese habido una hambruna para masacrar al país!

<sup>51</sup> Denominación colectiva de los dioses más importantes del panteón babilónico.

<sup>52</sup> Enki / Ea recurre a una máxima del mundo del arriero o del barquero: hay que emplear siempre la fuerza adecuada, sin extremar ni descuidar la tensión de la sogá o del amarre.

¡En vez de mandar el Diluvio,  
que hubiese surgido Erra<sup>53</sup> para masacrar al país!»  
(Gilgameš XI: 181-195)

El dios Enki / Ea recurre a una ficción jurídica para minimizar su papel al revelar la amenaza del Diluvio a Ūta-napišti. No le habló directamente –como parece desprenderse de su anuncio a través de la encañizada (más arriba, Gilgameš XI: 20)– sino en sueños.

“Yo no fui quien reveló *el secreto de los Grandes Dioses*:  
Al ‘Supersabio’<sup>54</sup> le hice tener un sueño, y así pudo conocer el secreto de los dioses.  
¡Ahora, soluciona tú el problema!”  
(Gilgameš XI: 196-198)

A Enlil no le queda otra salida airosa que sacar él mismo a Ūta-napišti y a su mujer de la embarcación y refrendar la ‘divinidad’, es decir la inmortalidad, de ambos; esta inmortalidad sigue siendo el único rasgo común a los dioses y a la pareja. Por ello tiene que pagar un precio: el destierro. Deberán habitar en un país remoto, totalmente alejados de los mortales:

“Se subió Enlil a la nave;  
me asió las manos y me hizo saltar afuera;  
hizo saltar y arrodillarse a mi mujer, a mi lado.  
Nos tocó la frente, puesto entre los dos, para echarnos la bendición:  
«Antes, Ūta-napišti era sólo un hombre más;  
desde ahora, sean Ūta-napišti y su mujer como nosotros, los dioses.  
¡Que viva Ūta-napišti bien lejos, en la boca de los ríos<sup>55</sup>»  
Se me llevaron y me dejaron bien lejos, en la boca de los ríos”.  
(Gilgameš XI: 199-206)

Tal es el relato del Diluvio según Ūta-napišti. Si le ha contado todo esto a Gilgameš, ha sido con la única finalidad de demostrarle que su caso es irrepetible. Nadie más, en adelante, podrá escapar del destino humano, la muerte. La tablilla XI prosigue; Ūta-napišti le convence a Gilgameš –el otrora rey brutal y forzado héroe– de su incapacidad, no sólo de evitar la muerte, sino simplemente de vencer el sueño. Gilgameš reconoce que, si es incapaz de permanecer despierto, mal podrá escapar a la muerte, el sueño defini-

<sup>53</sup> Dios de la peste.

<sup>54</sup> Segunda mención (cf. más arriba XI: 49) de *Atra-Ḫasīs*, sobrenombre de Ūta-napišti, adoptado del relato babilónico antiguo del ‘Supersabio’ *Atram-Ḫasīs*.

<sup>55</sup> El sentido de la expresión “en la boca de los ríos” es controvertido. Puede entenderse de la ‘desembocadura’, pero en este caso las desembocaduras del Éufrates y del Tigris en el Golfo Pérsico no serían un lugar remoto, sino muy cercano y familiar. Por ello quizá convenga entender ‘boca’ (*pû*) en el sentido de ‘salida’, ‘surtidor’ o ‘fuente’. Como el escenario de la vida de Ūta-napišti es evidentemente oriental, este ‘extremo oriente’ sería alguna isla remota; quizás *Dilmun*, actualmente Bahrein, famosa entonces por sus acuíferos y cuyo subsuelo, por ello mismo, se creía conectado con el aljibe cósmico inferior, o Apsû.



tivo; está definitivamente perdido, ya no sabe qué hacer ni a dónde dirigirse. No tiene metas ni, de tenerlas, sabría qué camino tomar. En su indignancia, Gilgameš ni siquiera suplica una ayuda.

“Le dijo Gilgameš a él – a Ūta-napišti, el remoto:  
«¿Entonces, qué voy a hacer, Ūta-napišti; adónde voy a ir?  
[De mis miembros] se ha apoderado ya el Ladrón<sup>56</sup>;  
en mi dormitorio espera sentada la Muerte,  
y a dondequiera que dirija [mi rostro], allí está ya ella: la Muerte»”.

Sus esperanzas más íntimas han quedado frustradas. Ūta-napišti renuncia a responderle a su huésped y le ordena a su barquero que se lo lleve y que él mismo no vuelva tampoco a esta orilla. Ūta-napišti le manda que lave bien a Gilgameš y le vista con una ropa que –por arte de magia– permanecerá nueva hasta que esté de vuelta en su ciudad, Uruk. Al marcharse, la mujer de Ūta-napišti le pide a su marido que le entregue a Gilgameš un regalo de despedida, una especie de recuerdo.

Gilgameš se acerca esperanzado a escuchar qué le reserva Ūta-napišti, algo que él considera su última oportunidad. Pero Ūta-napišti sólo le habla de cierta planta acuática rejuvenecedora que tendrá que encontrar por sí mismo. Gilgameš penetra en el subsuelo cósmico por un hoyuelo lleno de agua y consigue arrancar la planta. Cuando emerge, se encuentra en pleno mar pero cerca de la playa.

La planta no confiere la inmortalidad, pero es un poderoso tónico revitalizante. Gilgameš quiere llevársela a Uruk y probar allí su eficacia. La vocación regia vuelve a despertarse; quizás sus súbditos puedan compartir con él el antídoto. En el camino se decide a tomar un baño.

Mientras Gilgameš se baña, se acerca una serpiente y se come la planta. En seguida muda la piel: señal inequívoca de la eficacia rejuvenecedora del regalo de Ūta-napišti. Gilgameš se queda sin su sucedáneo de inmortalidad y se derrumba definitivamente: no puede volver atrás por la marea, se ha quedado sin herramientas, no se orienta. Gilgameš lamenta incluso su decisión inicial de emprender el viaje.

Gilgameš se reencuentra consigo mismo. Él y el barquero de Ūta-napišti, sin posible vuelta atrás, llegan a Uruk. El rey Gilgameš recobra los ánimos y, orgulloso, le muestra a su compañero su obra –las murallas de Uruk– con las mismas palabras que se emplearon en la Tablilla I. Eso es lo que quedará de él. Desde esa muralla se contempla la ‘ciudad’, resumen y clímax de la civilización humana. El hombre individuo es mortal; la humanidad, no.

El autor / redactor de la Epopeya clásica de Gilgameš no incluyó en su poema el relato del Diluvio para documentar este acontecimiento cósmico. Si lo hizo, fue para ponerlo al servicio de su tesis: la muerte es el destino último de los vivientes, reyes o no, incluido el rey de Uruk. No ha habido más que una excepción –Ūta-napišti y su esposa– y ello se debió a una falta de coordinación en los estamentos divinos que decretaron el Diluvio y la exterminación de la humanidad.

Esto no volvería a repetirse jamás.

<sup>56</sup> El *ekkimu*, “Raptor, Ladrón”, era la denominación de un demonio que personalizaba la defunción.



#### 4. EL SUPERSABIO (ATRAM-ḪASĪS).

El personaje de Gilgameš no es una invención del autor de la Epopeya clásica de los siglos XIII-XII a.C.: el nombre del rey de Uruk había comenzado a sonar en la documentación cuneiforme ya en el siglo XXVII a.C. El autor de la Epopeya –el acreditado escriba Sîn-lēqi-unninni– conocía himnos antiguos, viejos relatos en sumerio, inscripciones reales, listas de reyes que mencionaban a Gilgameš o contaban sus andanzas. Ciertamente tuvo en su poder tablillas escritas unos quinientos o seiscientos años antes, en torno al s. XVIII a.C. en plena época babilónica antigua, que narraban en acadio las hazañas de Gilgameš y de las que hizo un uso generoso: pertenecían a la composición “*Un Gigante entre los reyes*”, ya mencionada. Y tuvo también entre las manos un relato del diluvio universal que se había editado por esa misma época babilónica antigua y que formaba parte de la *Balada del ‘Super-Sabio’*, que tal es la traducción de su nombre babilónico: *Atram-Ḫasīs*.

El texto consta de cuatro tablillas, conservadas en varios fragmentos; uno de ellos identificado por George Smith y publicado ya en 1874<sup>57</sup>. Los temas tratados son las primordiales rencillas y luchas por el poder entre dioses, la creación de la humanidad, las sucesivas plagas enviadas destinadas a reducir la población humana, el Diluvio, y la instauración de un orden nuevo a partir de la única familia salvada de la catástrofe: la familia de Atram-Ḫasīs. Ninguno de estos argumentos tiene como tales precedentes en la literatura sumeria, aunque algunos ecos resuenen ocasionalmente en la composición.

Los paralelismos entre la Tablilla XI de la Epopeya de Gilgameš que hemos presentado más arriba y los segmentos del la paleo-babilónica Balada del ‘Super-Sabio’ que tratan del Diluvio son evidentes. Sîn-lēqi-unninni se aprovechó del relato del Diluvio del Atram-Ḫasīs para redactar su Tablilla XI, que no es sino una versión abreviada y ligeramente adaptada a las exigencias narrativas de su Epopeya del texto transmitido en la tablilla III de la balada paleo-babilónica. Versión abreviada, entre otras cosas, porque omite lo que Sîn-lēqi-unninni consideró superfluo. Entre otras cosas, las causas que motivaron la decisión divina de exterminar la humanidad.

La paleo-babilónica Balada del ‘Super-Sabio’ comienza con la rebelión de los dioses jóvenes cansados de tener que cuidarse del mundo, contra los dioses mayores.

“Cuando los dioses eran (como el) hombre,  
tenían que fatigarse, llevaban la espuerta.  
La espuerta de los dioses era grande, l  
a fatiga, dura; mucha era la pena”.

(Atram-Ḫasīs I: 1-4)

57 SMITH, G.: «The eleventh tablet of the Izdubar legends: The Chaldean account of the Deluge», *Transactions of the Society of Biblical Archaeology* 3, 1874, 534-584. Smith creyó erróneamente que se trataba de un fragmento de la Epopeya de Gilgameš (‘Izdubar’). La edición básica es la de LAMBERT, W.G. / MILLARD, A.R.: *Atra-Ḫasīs. The Babylonian story of the Flood, with The Sumerian Flood story* by M. CIVIL, Oxford 1969. El texto paleo-babilónico es una copia realizada en s. XVII a.C. a partir de ejemplares fechables probablemente en los s. XIX / XVIII. Lambert / Millard consiguieron integrar en este texto—muy deficientemente conservado y plagado de lagunas— fragmentos meso-babilónicos, otros procedentes de Nínive y Ugarit, y una recensión general “asiria”. Posteriormente se han ido identificando más fragmentos de esta recensión “asiria” en el Museo Británico, así como otros neo-babilónicos.

“(...)  
 [Los divinos Igigu, durante 25.]000 años,  
 la pesadísima [tarea] soportaron día y noche.  
 [Se quejan] y expresan sus reproches;  
 [se] lamentan en las zanjas:  
 «¡[Ante] nuestro [capataz],  
 el portatronos, vamos a presentarnos;  
 que nos quite el trabajo pesado que soportamos!»”  
 (Atram-Ḫasīs I: 37-42)

La solución del conflicto consiste en crear la humanidad mortal para que sea ella quien se encargue de los trabajos normales de mantenimiento y del cuidado de los dioses.

“Sentada está la Señora de los dioses, la Matriz.  
 «¡Que la Matriz se suelte y cree;  
 así llevará el hombre la espuerta del dios!»  
 Llamaron a la diosa, le pidieron  
 a la Partera de los dioses – la sabia Mami:  
 «Tú que eres la Matriz, creadora de la humanidad  
 icrea el proto-hombre<sup>58</sup> para que cargue con el yugo!  
 Que cargue con el jugo, obra del divino Enlil;  
 que la espuerta del dios la lleve el hombre!»”  
 (Atram-Ḫasīs I: 189-197)

Los hombres se fabrican con barro, como casi todo en Babilonia. Se trata sin embargo de un barro muy especial, porque se mezcla la arcilla con la sangre y la carne de un dios. La idea es del dios Enki / Ea:

“El día primero del mes, el séptimo y el décimo quinto  
 organizaré la purificación – el baño.  
 Se sacrificará un dios,  
 y así los dioses podrán purificarse por inmersión.  
 Con su carne y con su sangre  
 rociará Nintu<sup>59</sup> la arcilla.  
 ¡Que el dios y el hombre se unan en el barro!”  
 (Atram-Ḫasīs I: 206-213)

Pero los hombres –para comenzar: siete parejas – se multiplicaron en exceso, y hacían un ruido tan insoportable que los dioses no podían dormir. El que más molesto se sentía era el dios Enlil:

58 El término original acadio es *lullûm*, préstamo del sumerio LÚ-LU<sub>7</sub>. Designa a una especie de prototipo, frente al hombre normal, denominado *awîlum*.

59 La “Diosa paridora” en lengua sumeria. Es la Diosa Madre, denominada también “Señora de los dioses”, “Matriz”, “Partera de los dioses”, etc.

“No habían pasado ni mil doscientos años  
cuando el país se hacía más y más extenso y los hombres eran cada  
vez más.

El país hacía tanto ruido como los toros;  
por su griterío se incomodó el dios.”

(Atram-Ḫasīs II i 1-4)

El paralelismo con su nefasto papel en la Epopeya de Gilgameš es evidente. Se arbitraron varios métodos para reducir la población humana (plagas, sequías, hambrunas), pero todos fueron abortados por iniciativa de Enki / Ea, el dios de la sabiduría, que informaba cada vez a su enlace humano, el ‘Super-Sabio’ Atram-Ḫasīs. De nuevo encontramos paralelos en la Tablilla XI de la Epopeya de Gilgameš (Gigameš XI: 20, 181-195).

Enlil, que no podía tolerar el continuo fracaso de sus planes, quiso recurrir a una solución radical y aniquilar a toda la humanidad. Al final de la columna VIII de la tablilla II y comienzo de la columna I de la III, el dios propone a la Asamblea divina el Diluvio universal para acallar definitivamente a la humanidad. Esta justificación del castigo –el ruido humano que turbaba la paz celeste– no fue recogida en la Epopeya de Gilgameš, que simplemente justifica el Diluvio por un “antojo” de los dioses (más arriba, Gilgameš XI: 14).

“Los dioses se decidieron por la solución definitiva,  
lo peor para los hombres lo decretó Enlil”.

(Atram-Ḫasīs II viii: 34-35)

Una laguna textual de ocho líneas al comienzo de la columna i de la tablilla III interrumpe el relato. Al reanudarse, ‘Super-Sabio’ recibe de su dios protector Enki / Ea un oráculo onírico a través de las paredes de cañizo de su vivienda. El mensaje es claro. Se acerca un diluvio; hay que preparar una embarcación y refugiarse en ella:

“[Atram-Ḫasīs] abrió su boca  
[y le dijo] a su señor:  
«Explícame el sentido [de este sueño,  
que quiero buscar [su alcance según el signo.]]»  
[Enki] abrió su boca  
y le dijo a su siervo:  
«En el dormitorio<sup>60</sup> voy a buscar’, dices;  
pues toma buena nota del encargo que te comunico:  
¡Pared, escúchame bien;  
cabaña, atiende a mis palabras!  
¡Despréndete de tu casa, construye una embarcación!

60 Leyendo [u]r!-šu-um-ma con VON SODEN, W.: «Als die Götter (auch noch) Menschen waren», *Orientalia Nova Series* 38, 1969, 431; *idem: Akkadisches Handwörterbuch, Bd. I-III*, Wiesbaden 1965-1981, 1434: *uršu(m)* “Schlafgemach”. Cf. asimismo *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago (/Glückstadt) 1956ff., vol. 20, 251: *uršu* “bedroom”.

¡Renuncia a tus propiedades, mantén a cambio la vida»  
 (Atram-Ḥasīs III i: 11-24)

Sin duda, el dios Enlil supuso que la orden de mantener la pena del Diluvio en secreto valía también para Enki / Ea, y así era. Pero éste recurre al subterfugio de comunicarse con ‘Super-Sabio’ a través de una encañizada, dato que recogerá medio milenio más tarde la Tablilla XI de la Epopeya de Gilgameš (más arriba, Gilgameš XI: 20 y ss.). Ciertos detalles teológicos son importantes al respecto en cuanto que nos delatan detalles del comportamiento y de la psicología cuasihumanos de los grandes dioses babilónicos. Al autor del texto no se ocurrió, por ejemplo, que Enlil pudiese observar la construcción de la embarcación. Sintomático es también el hecho de que Enki / Ea fuese capaz de revelar el secreto a su amigo humano –saltándose la consigna divina– pero no de detener el Diluvio. El poder de los dioses es limitado, de por sí y a causa de las rencillas internas en el seno del panteón.

En todo caso, el Diluvio comenzó y sus efectos devastadores aterrorizaron hasta a los mismos dioses:

“[Como una guerra] cayó sobre los hombres el arma destructora.  
 El hermano [no] podía distinguir a su hermano;  
 [no] se reconocían en la catástrofe.  
 [El Diluvio] ruge como los toros;  
 [como un] águila asesina aúlla el vendaval.  
 [Espesas eran] las tinieblas; el sol desapareció;  
 [.....] como moscas  
 [.....] el estruendo del Diluvio  
 [.....]”

(Atram-Ḥasīs III iii: 12-20)

El relato pormenorizado del Diluvio en la Tablilla III de la Balada del ‘Super-Sabio’ es aquí de menor interés. Baste recordar que básicamente fue reutilizado por Sîn-lēqi-unninni en su Tablilla XI de la Epopeya clásica de Gilgameš. El texto paleo-babilónico contiene algunas lagunas pero el desarrollo es evidente: los dioses sufren también las consecuencias – hambre y sed por la ausencia de sacrificios; la Diosa Madre se lamenta tardíamente, el mismo Enlil piensa en subirse al último cielo. Una laguna de alrededor de 50 líneas debió relatar (a juzgar por el texto de Gilgameš XI) el final del Diluvio, la encalladura de la nave y, quizás, la suelta de aves para descubrir tierra firme. Los restos conservados indican, sin embargo, que los textos de la Balada del ‘Super-Sabio’ y de la Epopeya de Gilgameš no eran idénticos.

Cuando se reanuda el texto, asistimos a la salida de la nave y a una ofrenda sacrificial. El resto de la Balada, con algunas graves lagunas textuales, nos muestra a un dios Enlil que constata el fracaso parcial de su plan, ya que no se llegó a la aniquilación total de la humanidad. El dios culpa de él a los dioses inferiores, rencorosos por su situación servil. Pero el dios celeste, Anum, le exhorta a perdonar y le aconseja que, en el futuro, sólo se castigue a los auténticamente culpables. Enlil cede y les pide a Enki / Ea y a la Diosa Madre que creen de nuevo al hombre. Pero, para que éste no vuelva a multiplicarse como

antes, a hacer ruido y plantear problemas, que creen también una serie de seres malignos y nocivos que mantengan controlado su número, entre ellos a la diablesa Lamaštum, patrona de la mortalidad infantil.

##### 5. MORALEJA.

La comparación de los datos suministrados por los tres mitos aquí descritos nos revela algunas discrepancias entre ellos; prueba de que no existe una relación de dependencia literaria directa entre los textos mesopotámicos, por una parte, y los bíblicos por otra. Así, por ejemplo, la duración del Diluvio en Atram-Ḥasīs III y Gilgameš XI es de 7 días, mientras que en Génesis es de 40 días / noches (en el relato “Yahvista” J) o, respectivamente, de 150 días (según el “Sacerdotal” P). La embarcación embarranca en el monte Nimuš (Gilgameš XI)<sup>61</sup>, mientras que el arca de Noé lo hace en el monte Ararat. Las aves que anuncian el final de la catástrofe son, en Gilgameš XI, la paloma, la golondrina y el cuervo; en Génesis el cuervo y dos palomas<sup>62</sup>. Las recompensas otorgadas a los supervivientes –Atram-Ḥasīs, Ūta-napišti, Noé– son, respectivamente, la longevidad, la inmortalidad y la renovación de las relaciones divino-humanas mediante un pacto. Comunes son, sin embargo, otros datos estructurantes de los relatos: la revelación inicial al héroe, la lluvia y las aguas del Océano inferior como elementos constitutivos de la catástrofe, la salvación de las familias, y la ofrenda de un sacrificio al final.

La tradición autóctona sirio-levantina de la época del Bronce (III y II milenios a.n.e.) no conoció el tema mitológico “Diluvio”, ni recurrió en general a ningún tipo de catastrofismo universal, de modo que la Biblia tuvo que pedir prestado su mito del Diluvio a Mesopotamia; en este aspecto, la tradición sirio-levantina empalma con la de los pueblos mediterráneos tal como se nos revela en el I milenio. En Mesopotamia, sin embargo, la tradición –especialmente la tradición de lengua acadia desde ca. el siglo XIX a.C. (época paleo-babilónica)– ve surgir en su seno el mitema de una catástrofe universal como expresión de una visión radicalmente pesimista de la existencia; pesimismo que se iría acentuando a lo largo de todo el II milenio y que encuentra su reflejo en las composiciones literarias mayores de la época meso-babilónica.

Común a todas las versiones del mitema es, sobre todo, la causa inmediata del Diluvio: la rabia divina contra la humanidad. La literatura bíblica cargó el acento no tanto en la transgresión sexual en sí que se implicaba en la unión de las “hijas de los hombres” y los “hijos de Dios” (Génesis 6: 1-4) cuanto en la tendencia humana a traspasar las fronteras que separan a la humanidad del metasistema divino; la cohabitación humano-divina era su mejor síntoma, y algo que convenía cortar de raíz. En la tradición mesopotámica original, el “ruido” desmesurado que produce la humanidad es también signo evidente de su tendencia a sobrepasar los límites de lo tolerable y adentrarse en ámbitos celestes que le están vedados. La tentación de la autonomía es común a los humanos, y ello constituye una amenaza para el orden general establecido por el creador o los creadores.

La destrucción de humanidad no es total. En la divinidad queda un rescoldo de compasión que se materializa en la creación de un nuevo orden. La aniquilación no es total,

<sup>61</sup> El texto de *Atram-Ḥasīs* es lagunar en este punto.

<sup>62</sup> De nuevo, laguna textual en *Atram-Ḥasīs*.

de modo que no hace falta comenzar de nuevo. Se re-crea el mundo de los vivientes a partir de un hombre, que nada más pisar tierra seca, ofrece sacrificios a quien o quienes pretendían aniquilarlo.

Pero comienza una nueva era: nada será ya como antes.

TRAGEDIAS PROGRAMADAS Y ACONTECERES HUMANOS:  
NOTAS SOBRE EL MAHĀBHĀRATA

SCHEDULED TRAGEDIES AND HUMAN EXPERIENCES:  
NOTES ON THE MAHĀBHĀRATA

FERNANDO WULFF ALONSO

Universidad de Málaga

wulff@uma.es

ARYS, 10, 2012, 65-86 ISSN 1575-166X

---

RESUMEN

El *Mahābhārata* es la historia de un doble exterminio masivo de guerreros que da lugar a una era nueva y peor que la anterior. Este trabajo toma como punto de partida el *Canto de las Mujeres*, su libro 11<sup>o</sup>, para situar la cuestión de los diferentes niveles de explicación de la masacre, de los problemas que plantea sobre el papel de los seres humanos ante el plan divino de exterminio, y el de las divinidades, en particular Kṛṣṇa. Se recalca en este contexto el uso por los autores de la obra de las palabras de Gāndhārī y su maldición a Kṛṣṇa. Se defiende que la presentación y desarrollo de todo este conjunto de temas en la obra es consistente con una concepción unitaria de la obra al estilo de la defendida por A. Hiltebeitel.

ABSTRACT

The *Mahābhārata* is the story of a massive warrior destruction resulting in a new and worse age. This paper takes as its starting point the Song of the Women, its book 11th, to raise the issues of the different levels of explanation of the slaughter, of the problems on the role of human beings in the context of the divine plan of extermination, and of the role of divinities, particularly Kṛṣṇa. The use of Gāndhārī's voice and his curse on Kṛṣṇa by the authors of the *Mahābhārata* is emphasized. Their approaches to this set of issues are consistent with a unitary interpretation of the work as advocated by A. Hiltebeitel.

---

PALABRAS CLAVE

Mahābhārata; Canto de las Mujeres; exterminio; India

KEYWORDS

Mahābhārata; Song of the Women; extermination; India

---

Fecha de recepción: 05/11/2012

Fecha de aceptación: 11/12/2012

---





## 1. DUELOS Y QUEBRANTOS.

Me resulta difícil recordar un texto tan desolador, tan descarnadamente trágico, como el *Strī Parvan*, el *Canto de las Mujeres*, el libro 11º del *Mahābhārata*<sup>1</sup>.

Ha acabado la terrible batalla de Kurukṣetra y hay millones de cadáveres que llenan la llanura. Un rey ciego y anciano, Dhṛtarāṣṭra, que llora tanta muerte y, entre ella, la de sus cien hijos, y que se sabe culpable y a la vez instrumento de la matanza, ha de ser convencido para que deje el llanto, se levante y dirija a quienes deben darles sepultura desde la ciudad de Hāstinapura hasta ese campo de batalla que está ahora repleto de cuerpos mutilados y sangrientos rodeados de animales que los devoran.

Cuando por fin salga de sí, será el tiempo de llamar a las mujeres para que se hagan cargo de la tarea y el momento en el que la ciudad se llene de ellas, gritando, desgredadas, saliendo de sus casas para pregonar su dolor, muchas sin haber sido vistas antes por nadie que no fueran sus familiares, todas entre alaridos y gestos desesperados. No es ya Hāstinapura la ciudad de sus hombres.

Ha sido proclamado el tiempo del luto, se ha abierto el espacio para el duelo, y es también cuando las mujeres, sobre todo las mujeres, borran las huellas de aquel otro y tan distinguido desfile que unos días antes había llevado al resplandeciente ejército de los Kauravas, a tantos guerreros procedentes de tantos lugares, a combatir en el campo de batalla que ahora pueblan sólo sus cadáveres. Con el rey al frente –un rey que también llora y gime– un clamoroso cortejo de damas a medio vestir avanza en carros por los campos entre alaridos, sabiendo muy bien qué encontrará al final de todo.

Entre las mujeres, en la posición prominente que les corresponde, se muestran dos ancianas, Gāndhārī y Kuntī, las madres de los dos grupos de primos que han protagonizado la guerra. A Gāndhārī, la esposa de Dhṛtarāṣṭra, se la reconoce fácilmente por la venda que desde hace décadas le tapa los ojos, justo desde el momento en el que se casó con él y decidió renunciar a la vista para no serle superior en nada.

1 Se utilizará en lo que sigue la edición de SUKTHANKAR, V. S., BELVALKAR, S. K. y VAIDYA, P. L. (Es.): *The Mahābhārata for the First Time Critically Edited*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1933-1970. Sobre esta edición se basa la traducción al inglés del libro 11º de FITZGERALD, J. L.: *The Mahābhārata*. 11. *The Book of Women*. 12. *The Book of Peace*, Part 1, University of Chicago Press, Chicago 2004. También son valiosas las traducciones de GANGULI, K. M.: *The Mahabharata*, Vol. 7, *Karna Parva*, *Salya Parva*, *Sauptika Parva*, *Stree Parva*, 5<sup>th</sup>. Ed., Munshiram Manoharlal Publishers, Delhi 1990-1991 [1883-1896] y de CROSBY, K.: *Mahābhārata. Book Ten, Death at Night & Book Eleven, The Women*, New York University Press & JJC Foundation, Clay Sanskrit Library, New York 2009.

Pero los autores del *Mahābhārata*<sup>2</sup> no dejarán a sus personajes llegar allí sin dos encuentros, uno que rubrica y reafirma la matanza, que añade víctimas al llanto general, y otro que une, sobre todo, a dos multitudes dolientes de mujeres. Se entiende, además, que se confunda el dolor de unos y otros, de unas y otras: ha sido una guerra más cruel aún que una guerra civil, ha sido una guerra de familia.

El primer turno es para tres guerreros que huyen, todo lo que queda de los adalides del bando Kaurava<sup>3</sup>. El poco tiempo que se les concede en su huida es suficiente como para que cuenten el honroso final de Duryodhana, el hijo primogénito de Gāndhārī y Dhṛtarāṣṭra, por fin algo honroso en una vida dedicada a la intriga para apoderarse del trono y expulsar a aquél a quien en principio le correspondería, el justo, el demasiado justo, Yudīṣṭhira, y a sus hermanos los Pāṇḍavas, los hijos de Kuntī. En otro giro de tuerca, uno de los Pāṇḍavas, el fortísimo Bhīma, lo ha derrotado ilícitamente en un combate singular a maza, en el que no ha respetado las normas propias de un guerrero, de un caballero, de un *kṣatriya*. El usurpador ha muerto llevándose la honra de su matador.

Pero hay más. Los tres guerreros y en particular uno de ellos, Ásvatthāman, han culminado en esa noche la tarea de la destrucción. El ejército de los Pāṇḍavas, vencedor, había celebrado su triunfo capturando exultantes el abandonado campamento y durmiendo en él. Ásvatthāman, extraño brahmán y guerrero, hijo de otro aún más temible brahmán y guerrero, tras encomendarse a, y ser poseído por, el dios Śiva, había saltado sus muros por la noche aprovechando la falta de vigilancia y había exterminado a todos los seres vivientes en él, mientras sus dos compañeros aniquilaban fuera a los que pretendían huir. Ásvatthāman, el “Relincho del Caballo”, en una dantesca escena nocturna derrota así al ejército que ha celebrado su triunfo y que duerme despreocupado y sin guardias detrás de unos muros cuya protección él viola.

Si de un ejército se exceptúan poco más de tres, del otro se exceptúan poco más de siete. Está escrito: de esta batalla ha de salir un vencedor, un rey, una dinastía, para los difíciles tiempos de la nueva era de decadencia que se abre con el exterminio de esta generación de guerreros, los difíciles tiempos del *Kaliyuga*. Cinco de ellos son previsibles, los hermanos Pāṇḍavas y, entre ellos, el demasiado justo Yudīṣṭhira, otro ha de ser necesariamente el dios reencarnado para guiar el tránsito desde esta posición liminar entre dos eras del mundo, Kṛṣṇa. El último es un guerrero de la comunidad, ciudad y familia de Kṛṣṇa, los Vṛṣṇis, y el objetivo de su salvación –como la de uno de los tres Kauravas supervivientes, no por casualidad también un Vṛṣṇi– quedará claro poco después y gracias a una de las dos mujeres que ya conocemos, las que, ya podemos adelantar, marcan el Canto con sus palabras.

En cierta manera también podría considerarse previsible la forma de salvación de los siete guerreros del bando al que casi sólo irónicamente podría denominarse vencedor, el de los Pāṇḍavas: Kṛṣṇa, que lo sabe literalmente todo –el mismo Kṛṣṇa que había

<sup>2</sup> Opto por esta expresión en plural porque acepto la idea de una creación de la obra por un grupo de poetas y en un tiempo relativamente corto, tal como ha sido defendida, por ejemplo, por M. Biardeau o, más particularmente, por Alf Hildebeitel. Ver más adelante.

<sup>3</sup> Seguiremos la convención de denominar “Kurus” a la familia real de Hāstinapura, “Kauravas” al bando de los hijos de Dhṛtarāṣṭra y partidarios de Duryodhana; “Pāṇḍavas” se refiere a los hijos de Pāṇḍu, primos de los anteriores y también Kurus.

aconsejado a través de Arjuna a Bhīma utilizar un medio ilegítimo para derrotar a Duryodhana, un golpe bajo para partirle las piernas- se los lleva la noche del asalto al campamento a dormir a otro lugar. Kṛṣṇa salva así a siete, pero abandona también a su suerte al ejército, los parientes, los propios hijos de los Pāṇḍavas.

Cuando salgan del escenario los tres guerreros, que huyen de la venganza que justamente temen, es tiempo de que lleguen los Pāṇḍavas y, con ellos, el nuevo coro de lamentos de las mujeres de su bando que les siguen, con su esposa común, Draupadī, al frente.

El encuentro no puede ser más dramático: el artero Dhṛtarāṣṭra, que había consentido y alentado las maniobras de su hijo Duryodhana con una correosidad y ambigüedad características, y Gāndhārī, que se había opuesto inútilmente a ellas, se topan frente a frente con su sobrino Yudiṣṭhira, el rey que se tiene por legítimo, al que durante años se había privado de su reino, a quien se le podría achacar la muerte de sus cien hijos, pero también quien podría vengarse por todo, por la persecución e insidias que ha sufrido toda su vida, por sus propios muertos, pero que no lo hará. Los padres se enfrentan a los matadores de sus hijos, y en particular a Bhīma, que había derrotado contra toda norma –por más que justamente- a uno con un golpe bajo y que había abierto en canal a otro para beber su sangre, vengando así las ofensas sufridas por Draupadī.

Pero este juntarse de las dos comitivas nos interesa menos que su final: el encuentro de la otra mujer que marca el Canto, Kuntī, con sus hijos los Pāṇḍavas después de trece años, y el de la no menos llorosa Draupadī con ella. Al verla, Draupadī le pregunta entre lágrimas por sus propios hijos muertos, que ahora no pueden venir a recibir a su abuela, y se pregunta también de qué le sirve el reino a ella misma ahora que está privada de ellos.

Cuando las dos mujeres se dirijan a Gāndhārī le corresponde a ella la tarea del consuelo, decirles que no cabe lamentarse de aquello que era inevitable por estar destinado a suceder, que todo esto no era sino una masacre anunciada y apuntar a que el destino de los muertos, el Cielo destinado a los guerreros caídos honorablemente en la batalla, hace que no deban ser objeto de lamentaciones. Pero estos consuelos, que están aquí y que flotan por todo el Canto, desnudan también sus límites en el reconocimiento final de que no hay nada que pueda consolarla.

A ello volveremos después. Conviene ahora seguir a las dos comitivas que pronto son una única muchedumbre doliente de mujeres que lloran juntas y que juntas se acercan al campo de batalla.

Y es precisamente en este momento cuando los autores del *Mahābhārata* le dan la palabra a Gāndhārī, esa palabra que llena literalmente el Canto con una carga aún más trágica, casi agónica. No es casual que le corresponda a ella la tarea. Las prácticas ascéticas, las privaciones y austeridades, son en el mundo del *Mahābhārata* un camino de iluminación y purificación en la perspectiva de las reencarnaciones, pero también un camino de acumulación de poder, de fuerza, que puede proyectarse en el aquí y ahora. El que Gāndhārī se hubiera privado voluntariamente de la vista para no ser más que su esposo ciego se concibe como un ejemplo modélico del comportamiento de una mujer respetuosa, una privación sensorial que acumula una fuerza que puede proyectarse, por poner un ejemplo inmediato en lo que conocemos, en la posibilidad de maldecir a Bhīma y a Yudiṣṭhira en su encuentro, una posibilidad con la que tendrá que lidiar nada menos que uno de los dos grandes conductores de las acciones humanas de la obra, su teórico

autor y hasta abuelo de los dos grupos de primos en lucha, el asceta sobrenatural, el gran *r̥ṣi*, Vyāsa. Y será este mismo quien, apoyado en los méritos ascéticos de ella, le conceda ahora el don de relatar todo lo que ocurre en ese campo de batalla que ya no lo es.

Nada de esto es casual: es Vyāsa quien había dado al auriga y consejero de Dhṛtarāṣṭra, Saṃjaya, la capacidad de ver y describir la guerra desde todos sus momentos y ángulos, lo que es simultáneo y lo que se sucede, lo lejano y lo cercano, y quien le protege en su final para que no lo maten, justo cuando se le priva para siempre de ese don de la visión sobrenatural que acaba con la batalla misma<sup>4</sup>.

Y es tiempo ahora, un Canto después, de que nos muestren al mismo personaje dándole ese don a una voz bien distinta, la de una mujer. Y ella narra en ese mismo lugar y con la misma mirada sobrenatural que todo lo ve y todo lo entiende, algo bien diferente<sup>5</sup>, un paisaje que no es el de los despliegues de tropas y de las hazañas de los héroes, sino su siniestro resultado.

Lo que se nos dibuja a través de ella es un cruel espectáculo de osamentas, cuerpos mutilados, cabezas y miembros, plagado de riadas de sangre y de cadáveres de caballos y elefantes, alrededor de los cuales pululan chacales, grajas, cornejas, cuervos y buitres, ogros devoradores de hombres, trasgos, lémures y vampiros.

Es ése el escenario, el campo de juegos de la muerte como lo llama el texto, al que llegan y por el que se mueven, lloran, se desesperan, hablan y tocan las mujeres todas de los Kurus y sus aliados, mezcladas entre sí, sin bandos, casi sin verse unas a otras, perdidas en su dolor. Es el lugar por donde buscan hijos, hermanos, padres, maridos muertos, donde disputan sus restos a los carroñeros, donde se cuidan de sus cuerpos o recogen sus pedazos, juntándolos en un juego imposible de rompecabezas, donde los lavan, donde les hablan. Héroe a héroe, a veces hijo tras hijo, Gāndhārī desgrana muertos y a quienes los lloran. Merece la pena escuchar su voz de la forma más directa posible<sup>6</sup>:

“Dijo Gandharī:/ Mira, Mādhava, a mis hijos, vencedores de la fatiga, cien en número, /matados casi todos por la maza de Bhīma en el combate, /mas ahora me duelen más estas muchachas desgredadas, mis nueras,/ que corren alrededor, sus hijos muertos en el combate. /Las que antes se movían por las terrazas de sus mansiones, con sus pies tocados de ornamentos,/ al final, han caído en palpar con ellos la tierra empapada en sangre./ Y espantando a buitres, chacales y cuervos/ vagan como borrachas agitadas por la pena./ Esa otra de cuerpo sin tacha, de talle como dos manos,/ tras haber visto tal escalofriante carnicería se derrumba, /afligida sin límites”.

Los poetas nos la presentan describiendo todo esto y más, como borrando también la vieja huella de las palabras con las que antes han consignado una gloria culminada en la siniestra matanza nocturna de gentes indefensas. Nos la presentan describiendo durante versos y versos a los caídos y con ellos a esas mujeres que plañen, nos la describe

4 *Mbh.* 10.9.58.

5 *Mbh.* 11.16.1-25.

6 *Mbh.* 11.18.1-5.

herida hasta lo más hondo por las jóvenes esposas que acarician los cuerpos sin vida de unos maridos que ya no las tocarán y que ya no podrán volver ellas a tocar, a los que no recibirán en sus casas anhelando unos cuerpos también deseosos de amor, de caricia y de placer.

Nos la dibujan haciendo el imposible balance del antes y del ahora, de lo que fueron sus lujos y sus gozos y ahora ha devenido pura mortandad, del sonido de las músicas y del cantar los bardos que los habían celebrado, ahora convertido en gemidos de mujeres y gruñidos de bestias carroñeras. Se entiende quizás ahora mejor lo que señalaba al principio de este texto sobre el componente tan trágico, tan descarnadamente desolador del Canto, la sorpresa de una manifestación tan cruda de la mortalidad y de la tragedia de lo humano.

## 2. MALDICIONES FEMENINAS Y MASACRES PROGRAMADAS.

No estoy seguro de que un lector u oyente que fuera sabiendo de este texto por primera vez, pudiera esperar ahora el brusco giro que viene precisamente al final de las palabras de Gāndhārī, cuando llena de dolor e ira cae a tierra y la acumulada fuerza de su ascetismo se proyecte por fin en una maldición.

En medio del horror de todos ella la lanza contra la figura sagrada por excelencia de la escena y de la obra, Kṛṣṇa. A él ha dirigido desde el principio sus palabras, de caído en caído, de mujer en llanto a mujer en llanto, y sobre él recae, ahora que llega el final de su lamento, la ira y la impotencia de la anciana. No va aparejada a una blasfemia, a una duda de su poder, a una palabra despreciativa, sino todo lo contrario. Paradójicamente, la maldición es en sí misma casi un artículo de fe.

Si sus parientes de los bandos Kaurava y Pāṇḍava habían perecido de esa manera matándose entre sí, dice ella, es sencillamente porque él, Kṛṣṇa, los había dejado, y si los había dejado es porque había querido, y si lo había querido, debía pagar por ello. Así que, dice –maldice– ella: a los treinta y seis años él mismo habría de matar a sus propios parientes Vṛṣṇis en medio de una guerra fratricida, moriría en la selva de forma ignominiosa, y llegaría el turno de las mujeres Vṛṣṇis para lamentarse tal como ahora se lamentaban las mujeres Kauravas y Pāṇḍavas.

El dios encarnado queda maldecido, en medio del horror de todos, con lo que el poeta califica de palabras terribles, espantosas<sup>7</sup>. Pero si sorprende su arranque de ira, la respuesta de Kṛṣṇa<sup>8</sup> sorprende más aún: dice, como sonriendo, que dado que sólo él podría matar a la estirpe de los Vṛṣṇis, ella no había hecho otra cosa que proclamar lo que tenía que necesariamente suceder. Será también el momento en él que la haga callar señalando sus culpas como madre de los que habían producido todo esto, las de sus malvados hijos e incluso que ella, a la que se dirige llamándola *kṣatriye*, mujer *kṣatriya*<sup>9</sup>, debería considerar que el destino del hijo de una mujer de su casta era morir en la batalla. Pero la media sonrisa de Kṛṣṇa ha dicho quizás más que sus palabras.

Antes de volver a esta inquieta sonrisa y a lo que implica, conviene seguir a los protagonistas del Canto hasta su cercano final. Acaba Gāndhārī de hablar y tras esa llamada

<sup>7</sup> *Mbh.* 11.25.43: *vacanam ghoram*.

<sup>8</sup> *Mbh.* 11.25.44-5; 11.26.1-5.

<sup>9</sup> *Mbh.* 11.25.44.



a su silencio que hace Kṛṣṇa, siguen las palabras de los hombres, las necesarias acciones para los rituales de los muertos, la cremación ritual durante toda la noche y, finalmente, otra ordenada procesión que llega hasta el río Ganges para culminar los ritos con las libaciones finales.

Cuando todos se disponen a ello, una última palabra de mujer, la segunda que anunciábamos, romperá una vez más con el orden aparente de las cosas, impregnando el final del Canto con notas adicionales que inciden aún más en la desgracia y la ignominia de la guerra.

Es el turno de que la otra anciana de los Kurus, Kuntī, la madre de los rivales de los hijos de Gāndhārī, entone un lamento inesperado llamando a sus hijos los Pāṇḍavas a que celebren con los de sus parientes más íntimos los rituales dedicados a uno de los guerreros más exaltados del bando enemigo, Karṇa. Él, les dice en medio del sobrecogido silencio de todos, era también hijo suyo, tenido del dios Sol antes del matrimonio con su padre el rey Pāṇḍu, y debe ser reconocido como tal al menos en estos momentos finales.

Se entiende el horror que provocan sus palabras: cuando lo había matado el Pāṇḍava Arjuna en la batalla en medio de la alegría de todos por la derrota de tan peligroso enemigo, había matado en realidad a su hermano, cuando habían matado a sus hijos, habían matado a sus sobrinos. Si su guerra era justa, ellos la habían culminado con el pecado del fratricidio, da igual si involuntario.

Pero hay otro horror adicional que no sólo afecta a su moral, sino a la guerra entera y a su propia consideración como justa: al ser, según las leyes matrimoniales, Karṇa hijo de Pāṇḍu, era su hermano primogénito, más viejo entonces que Yudiṣṭhira y, por tanto, que su rival y primo Duryodhana, y, en consecuencia, el único heredero legítimo al trono de Hāstinapura, un heredero, por lo demás, que Duryodhana hubiera aceptado por amistad y Yudiṣṭhira por pura justicia. Más tarde se sabrá que Kṛṣṇa mismo –que, por supuesto solo se lo dice a él– se lo había revelado antes de la guerra, pero que él por amor a Duryodhana había renunciado a proclamar una condición que le hubiera dado el imperio del mundo y le hubiera alejado de una vez por todas de la vergüenza de una vida presidida por la sombra de un nacimiento oscuro, y había optado por una muerte segura en la batalla. Pero, más allá de esta decisión que le había enaltecido a él y que, por contra, empequeñecía a Duryodhana y Yudiṣṭhira, lo que se muestra es que la lucha entre ellos que había llenado la llanura de esos cadáveres cuyas cenizas portaban ahora quienes escuchan estupefactos a Kuntī, no había sido otra cosa que la lucha de dos segundones.

La revelación de Kuntī hace ver, en palabras que los poetas ponen en boca de Yudiṣṭhira, que “esta espantosa carnicería que ha exterminado a los Kurus no tenía que haber sido”<sup>10</sup>. Aunque habría que matizarlo añadiendo que, de mediar sólo consideraciones humanas, esa espantosa carnicería no tendría que haber sido. Pero en una historia guiada desde el primer momento por el gran ṛṣi Vyāsa y por el inquietante Kṛṣṇa las cosas no pueden ser lo que parecen.

La maldición de Gāndhārī y la propia respuesta enigmática del dios revelado apuntan de otra manera en la misma dirección. Cuando los autores de la obra nos la presentan desesperada y maldiciendo a Kṛṣṇa, éste responde señalando que lo que ella acaba de ha-

10 *Mbh.* 11.27.20 *na ca sma vaiśasaṃ ghoram kauravāntakaram bhavet.*



cer es, más que proferir una maldición, apuntar una previsión, algo que habría de ocurrir necesariamente. Toda su ira no sirve en ese momento para otra cosa que para permitir que en el futuro suceda lo que tenía que pasar según planes que la desbordan. Si incluso el que el propio Kṛṣṇa en el futuro mate a sus parientes, contribuya a la muerte de sus hijos y muera sin pena ni gloria por una flecha que le atraviesa el pie y que lanza un cazador confundido, es parte de lo que está dictaminado que pase, cuánto más pueden estar previstas las muertes de otros. Si estas cosas ocurrirán en el futuro siguiendo los senderos abiertos por los acontecimientos presentes, cuánto más deben haber sido preparados esos senderos, y quienes los protagonizan, en el pasado. La guerra que lamenta Gāndhārī y de cuya aparente futilidad se queja Yudiṣṭhira apunta ya a la siguiente y última, la que treinta y seis años después acabará con el pueblo y la estirpe de Kṛṣṇa en su ciudad de Dvārakā. Las dos son parte de un mismo juego.

Hasta los números dejan claro todo esto: hablamos de una guerra, la de Kurukṣetra, que dura dieciocho días, que está marcada en su mitad (9/10) por la muerte del general Bhīṣma –el anciano por excelencia de los Kurus–, que se narra en dieciocho libros, los mismos que los capítulos de su formulación religiosa más precisa, la *Bhagavad Gītā*, y en la que combaten dieciocho ejércitos. Tras ella, a los dieciocho años, morirán los miembros de la generación de los ancianos Kurus (Dhṛtarāṣṭra, Gāndhārī, Kuntī), para dar lugar a otro período de espera de dieciocho años hasta ese otro combate fratricida que lleva al exterminio de los Vṛṣṇis en su ciudad de Dvārakā, a la propia y poco gloriosa muerte de Kṛṣṇa, e incluso, muy poco después y a resultas de ello, a la de los Pāṇḍava y Draupadī.

¿Se entiende que cuando todo acabe Vyāsa consuele a Arjuna de la muerte de Kṛṣṇa diciéndole que la tarea de los dioses para la que habían nacido todos ya está cumplida y le anuncie que ha llegado el momento de que también ellos dejen el mundo<sup>11</sup>? Antes, ahora y después, los humanos, apenas meros peones en una matanza que los devora, en una doble matanza en realidad, la hacen avanzar a pesar suyo con sus palabras y con sus hechos, con sus adoraciones y hasta con sus maldiciones.

El problema, claro, es el lugar del hombre en todo esto. ¿Cabe la culpa, por ejemplo?

### 3. CULPAS Y CONSUELOS POSIBLES E IMPOSIBLES.

No es casualidad que en el comienzo del *Canto de la Mujeres* del que hemos hablado al principio, Dhṛtarāṣṭra se lamenta amargamente. Su dolor se despliega paralizante<sup>12</sup>:

“Hijos muertos, consejeros muertos, las gentes aliadas muertas todas./ Sin mis gentes queridas, seré sin duda infeliz mientras vague por esta tierra./ A qué seguir vivo sin las gentes ligadas a mí, yo que soy en verdad/ como un ave decrepita por la edad con sus alas amputadas./ Arrebatado el reino, muertos los seres queridos y privado de la vista/, no duraré mucho tiempo, como un sol invernal debilitado en sus rayos, oh tú muy prudente”.

<sup>11</sup> *Mbh.* 16.9.25-36.

<sup>12</sup> *Mbh.* 11.1.10-12.

Este lamento suyo recibe cuatro respuestas de aquéllos que le hablan. La primera dista mucho de ser un consuelo: incide en su culpa, en lo que él mismo apunta sobre su falta de atención a los buenos consejos, y la hace su auriga Saṃjaya, el que ha sido la voz de la batalla<sup>13</sup>:

“Por la pasión tuya hacia tu hijo se fue haciendo lo que le era grato, soberano. /Llegado el tiempo del arrepentimiento, no te es lícito lamentarte./ No echa cuenta del precipicio quien sólo mira la miel, /y el tal, despeñado, oh monarca, por su ansia de miel, /con razón se lamenta, tal como tú. /Ningún beneficio trae lamentarse, lamentarse no procura esplendor, /lamentarse no aporta bienestar, lamentarse no procura un más allá./ Quien tras encender él mismo el fuego, con sus vestiduras lo cubre/ y tras abrasarse se lamenta, ése no es sabio”.

Las tres que siguen sí son formas de consuelo que en parte hemos visto apuntadas, alguna de ellas en boca de la misma Gāndhārī. La segunda, la conocemos también, y es insistir en la obligación de los guerreros de luchar como tales y el destino que les corresponde por ello en el más allá. Es uno de los argumentos de Vidura, el consejero y hermano bastardo de Dhṛtarāṣṭra<sup>14</sup>:

“¡Alzate, soberano! ¿Por qué yaces ahí? Contrólate tu mismo a ti mismo./ Tal es la naturaleza mortal de todo, lo animado y lo inanimado./ Lo abundante disminuye, lo que a lo alto se eleva, decae. Lo que se une, se separa y lo vivo, por su parte, muere./ La Muerte consume por igual al valiente y al cobarde, Bhārata,/ ¿por qué, entonces, toro entre los *kṣatriyas*, /no tendrían que haber combatido estos *kṣatriyas*?/ ... En verdad al ser muerto se alcanza el paraíso/ y gloria se alcanza al matar: ambos nos están llenos de bienes/ No es infértil la batalla. Indra dispone para ellos un mundo donde sus deseos serán hartos. /Y serán así huéspedes de Indra, oh toro entre los hombres”.

Y unos versos después el mismo Vidura une todo esto al reconocimiento de la fugacidad de todo –y por tanto de lamentarse por nada– que resulta de la creencia en las reencarnaciones<sup>15</sup>:

“Se experimentan padres y madres, miles,/ esposas e hijos cientos en continuas reencarnaciones/ ... Al tiempo nadie le es querido ni odioso,/ al tiempo nadie le es indiferente. El tiempo todo lo avasalla./ Efímera es la vida, la belleza, la juventud, la mucha riqueza./ La lozanía, la compañía de los seres queridos, el sabio no las ansía”.

13 *Mbh.* 11.1.29-32.

14 *Mbh.* 11.2.2-4; 11.2.9-10.

15 *Mbh.* 11.2.12; 11.2.14-5.

Pero el último argumento, el definitivo, se lo presenta quien tiene que hacerlo, el gran *rṣi* Vyāsa, que es también su propio padre. No basta para consolarle hablar de lo efímero de las cosas humanas, de una fragilidad que él mismo reconoce. El consuelo definitivo, las palabras que le hacen levantarse y dirigirse a cumplir con la obligación de que se celebren las exequias por los muertos, alude directamente al plan divino que lo rige todo.

Vyasa le cuenta<sup>16</sup> que ningún ser puede contra el camino marcado por el destino, y que todo esto sencillamente tenía que suceder. Hacía tiempo habría sido testigo en el salón del trono de Indra de la llegada allí de la diosa Tierra a reclamar que dioses y grandes *rṣis* cumplieran con lo que le habían prometido tiempo ha en la sede del dios Brahmā: librarla del terrible peso que la oprimía. En ese momento Viṣṇu le habría respondido con una sonrisa –una sonrisa que nos remite a Kṛṣṇa, él mismo, hablando con Gāndhārī – que no se preocupara, que Duryodhana haría esa tarea para ella, llevando a que los *kṣatriyas* se exterminaran unos a otros acometiéndose con sus armas en Kurukṣetra.

Y es ahora cuando Vyāsa le habla a su hijo Dhṛtarāṣṭra de Duryodhana: “Este hijo tuyo, majestad, fue una porción de Kali/ engendrada en el vientre de Gāndhārī para la destrucción del mundo”<sup>17</sup>, así que su carácter impaciente, veleidoso, iracundo, ambicioso, era parte de esa misma fuerza del destino, como lo había sido la catástrofe toda. Se comprende en cierta forma que ahora, cuando aún está flotando el eco de las palabras del Sabio, cuando éste desaparece de repente, los autores hagan finalmente reaccionar a Dhṛtarāṣṭra, levantarse y dar órdenes para que se cumpla la tarea de las exequias de los muertos. A lo largo de la obra le presentan defendiendo precisamente frente a su auriga Saṃjaya el papel del destino en lo que va sucediendo y a éste, como acabamos de ver hace unas líneas, echándole en cara su propia culpa. Es como si el argumento del destino le liberara de la carga paralizante de su culpa, su conciencia, su dolor y su miedo.

No es un problema menor éste que oscila entre las dos versiones de las cosas, la que carga las tintas en la responsabilidad individual y la que lo hace en lo que está ordenado. Los autores juegan con todo ello atrapados por una ambigüedad indisoluble. A su alrededor hacen hablar a sus personajes, los hacen actuar como si fueran libres, pero mostrando que esa libertad no es sino parte del plan de destrucción que les tala, y todo lo ponen en la cuenta de las fuerzas que han pergeñado y dirigen el plan divino.

#### 4. ¿EL SECRETO DE LOS DIOSES?

Para entender este plan hay que sopesar algunas cuestiones que están presentes en las palabras que los autores de la obra hacen decir a su personaje, Vyāsa, cuando habla a su hijo el rey ciego, y que afectan adicionalmente al problema de la responsabilidad (o mejor de la irresponsabilidad) no solamente humana, sino también sobrenatural, y al del objetivo y mecanismos de la destrucción. Cuando Vyāsa presenta a Duryodhana como “una porción de Kali engendrada en el vientre de Gāndhārī para la destrucción del mundo”, habla literalmente y remite a la primera petición de ayuda de la Tierra, la que ahora ella viene a recordar. Los poetas cuentan allí el “secreto de los dioses”<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> *Mbh.* 11.8.11-44.

<sup>17</sup> *Mbh.* 11.8.27: *kaler aṃśaḥ*: “a piece of Kali” (Fitzgerald); 8.30: “a chip from the God Discord” (K. Crosby); “was a portion of Kali” (Ganguli).

<sup>18</sup> *Rahasyam khalu idaṃ devānām*, “a mystery even to the Gods” (“un secreto hasta para los dioses):

En un ejemplo fascinante de cómo la idea de las encarnaciones se puede convertir en un recurso narrativo de primer orden, se presenta a la Tierra oprimida por el peso de los abusos de los enemigos de los dioses, los *asura* que se reencarnan en muy distintos tipos de seres, pero sobre todo en *kṣatriyas*, para romper con el buen orden del *dharma*, del orden que debe unir a seres humanos y fuerzas celestes a partir de las buenas normas, el sacrificio, el ascetismo y la armonía de las castas presidida por la hegemonía espiritual y material de los brahmanes. Duryodhana sería el fruto de una de esas encarnaciones que pueblan el vientre de Gāndhārī y de muchas otras mujeres, de enemigos del buen orden a los que hubo de combatirse con otras encarnaciones encabezadas, claro está, por Viṣṇu convertido en Kṛṣṇa<sup>19</sup>.

La guerra, la masacre, quedaría en este sentido justificada: en pro de la Madre Tierra que suplica, por el buen orden que ha de primar en el mundo. Su necesidad quedaría reforzada por otro hecho que queda apuntado también en la revelación de Vyāsa de que Duryodhana era una porción de Kali para la destrucción del mundo, Kali que es la Discordia, pero también la peor tirada en el dado, la que da nombre a la peor de las cuatro épocas –*yugas*– posibles, la que ahora, como sabemos, se avecina, el *Kaliyuga*, el tiempo lleno de faltas y decadencia para el que las fuerzas sobrenaturales se habían aprestado a fin de asegurar una monarquía dhármica. Así que también en esta dimensión de las cosas, la guerra sería necesaria, poco menos que defensiva, y las muertes de humanos que suscitan la amarga queja de Gāndhārī el inevitable sacrificio a pagar por ello. Los muertos no serían más que encarnaciones de *asuras* y seres sobrenaturales aniquilados en una guerra necesaria.

Pero hay demasiadas cosas que no cuadran en esta imagen. Por ejemplo, los Kauravas no defienden conscientemente a los *asuras*, y Duryodhana es un buen rey respetuoso con los brahmanes y con el *dharma*, lo único que le opone a los Pāṇḍavas y al buen orden es su deseo de ser rey a toda costa, un hecho que, por lo demás, se puede ver, y se ve, como digno de admiración en un auténtico *kṣatriya*. Además, en el bando kaurava también hay dioses reencarnados en personas justísimas, generosas y admirables como el general y guerrero que marca el antes y el después en la guerra, Bhīṣma, el protector de la familia de los Kurus durante generaciones.

Si se trata de que los Pāṇḍavas venzan y con ellos la justicia ¿por qué los poetas nos presentan a Yudiṣṭhira, Arjuna y Bhīma pecando en la guerra contra las buenas normas guiados, además, por Kṛṣṇa? ¿Por qué el final de todo es una matanza tan masiva en los dos bandos, también en el del bien? ¿Por qué los combatientes de los dos bandos se encuentran ya muertos en los Cielos, para escándalo de Yudiṣṭhira, no importa en qué bando hubieran combatido y los *asuras* o dioses que llevaran dentro? ¿Por qué reciben armas los terribles guerreros de los dos bandos que contribuyen a las muertes indiscriminadas de todos ellos?

---

traducciones de Van Buitenen 1.58.3 y Ganguli 1.64.

<sup>19</sup> *Mbh.* 1.61.

## 5. OTRA LÓGICA DE LA DESTRUCCIÓN.

Hay una lógica de la destrucción que desborda esa guerra concreta, y que deja en evidencia el supuesto secreto que remite la guerra a la pelea entre esos dos grupos de parientes condenados a una hostilidad eterna que son dioses y asuras. Nada quizás sea más útil para entenderla que seguir la pista de otro de los personajes femeninos, de hecho, del otro gran personaje femenino de la historia que nos queda por ver, Draupadī.

La común esposa de los cinco Pāṇḍavas nace de un fuego sacrificial que su padre Drupada ha encargado a dos brahmanes para tener un hijo heredero que le venga del brahmán Droṇa, padre de Aśvatthāman, el matador nocturno que culmina la guerra<sup>20</sup>. Después de que este hijo surge completamente armado del fuego, aparece, esta vez sin esperarlo nadie, también adulta, hermosísima, Draupadī, y con ella resuena una voz incorpórea que la presenta como Kṛṣṇā, la Oscura, aquélla que habría de llevar a los *kṣatriyas* a la destrucción, la que cumpliría la tarea de los dioses, de la cual provendría un gran peligro para los *kṣatriyas*<sup>21</sup>.

El texto no puede ser más claro y no juega con metáfora alguna. Draupadī, que estará destinada a casarse con los Pāṇḍavas, que estará efectivamente en el núcleo del conflicto porque será ofendida por los Kauravas alejando cualquier posibilidad de conciliación, ella que defenderá siempre la venganza más inmediata e inmisericorde, no ha venido al mundo humano para la lucha contra los *asura*, ni siquiera contra los Kauravas, sino para el exterminio de todos los *kṣatriyas*.

Así que la destrucción es el objetivo. Con la total unanimidad de las fuerzas celestes, dioses y grandes *ṛṣis* en particular, un dios muy especial, Kṛṣṇa, y un *ṛṣi*, Vyāsa, urden la trama que conduce a ella y los personajes principales no son sino peones en un juego para el que han sido creados. No sólo Draupadī ha nacido para alentar la destrucción, otros muchos también, y muchos más para matar y ser matados. Hasta los conflictos entre dioses y *asuras* se convierten en una coartada más para conseguirlo. Si éstos, ese falso o al menos insuficiente secreto, no explican lo masivo de la matanza, se quedan cortos, cuánto más los conflictos entre humanos. Esa destrucción sencillamente debe tener lugar.

Se entiende ahora el inquietante papel de Kṛṣṇa, cuando, por ejemplo, se lleva a los Pāṇḍavas del campamento que va a ser aniquilado: permite la masacre general, pero salva a quienes han de ser los continuadores de la vieja estirpe, tan necesarios para el tiempo que viene del *Kaliyuga* y, no lo olvidemos, sus más entregados fieles. Su guía de los Pāṇḍavas hacia la victoria es también su guía de todos hacia la destrucción masiva, incluyendo la de los hijos y demás parientes de sus protegidos. Él es quien le dice a Karṇa que es hijo de Kuntī y le ofrece el reino sabiendo que no lo aceptará y que, en cambio, quedará fatalmente debilitado en su lucha contra quienes eran sus enemigos y ahora resultan ser sus hermanos. Tampoco se lo dirá a nadie, por supuesto, porque eso supondría que la guerra no tendría lugar.

También quizás se entiende que conduzca las cosas de manera que venzan los Pāṇḍavas, pero rompiendo con las normas, pecando contra el *dharma*, lo que se puede

<sup>20</sup> *Mbh.* 1.155.

<sup>21</sup> *Mbh.* 1.155.44-5.



interpretar como una preparación para los difíciles tiempos que vienen, pero también como pecados convenientes para justificar la destrucción masiva de los suyos, lo que en otro lugar he calificado como “culpas acompañantes”. Puede no ser casual que tanto en la *Ilíada* como aquí, el bando de la justicia, que será diezmado en la guerra igual que sus enemigos, acumule también faltas en la segunda parte del conflicto que pavimenten su destrucción posterior, mientras los pecadores de la primera parte quedan, como Duryodhana o el mismo Karṇa, exaltados.

No olvidemos que si el exterminio masivo de una generación de guerreros queda claro en Kurukṣetra, queda aún más claro si pensamos en la destrucción exactamente treinta y seis años después de los habitantes varones de la ciudad de Kṛṣṇa, aniquilados de forma igualmente irremisible, tras una falta de algunos jóvenes contra grandes *rṣis* y a raíz de una discusión entre los dos supervivientes Vṛṣṇis de la guerra de Kurukṣetra que recuerdan su vieja rivalidad. No sólo la maldición de Gāndhārī une las dos historias en el mismo proyecto de destrucción.

#### 6. MÁS ALLÁ DEL CONSUELO.

Así que, si es así, hasta el secreto de los dioses al que se remitía es, en el mejor de los casos, insuficiente. No es verdad, o no es la única verdad, que se trate de combatir una nueva insidia de los *asuras*, de enfrentar reencarnación con reencarnación. No queda más que una explicación, entonces, para entender por qué han de ser destruidos todos los *kṣatriyas*, por qué esa matanza inmisericorde de justos e injustos, y, por tanto, para el dolor terrible de las mujeres que deambulan entre los cadáveres mutilados de los suyos, y no se refiere a ellos, ni a sus cualidades morales, sino a algo más descarnado: tenían que ser destruidos.

En cierto sentido –sólo en cierto sentido– nos podemos imaginar que los autores dan la razón al anciano rey ciego que se exculpa, que alude al destino, que sale de su parálisis cuando se le cuenta finalmente que todo estaba destinado a ser así. Es cierto que el posible argumento exculpatorio de que en él, como en su hijo, habitaba un ser que no era del todo él y que le había llevado justamente a donde había llegado –a su privación de todos los seres queridos, a su impotencia e indefensión– es sólo una media verdad, pero la verdad total –el plan masivo de exterminio que desborda e integra a los *asura*, la maldición de Gāndhārī y todo lo que hubiera sido menester– no haría otra cosa que incidir en la misma dirección.

Nótese sin embargo que si la imagen de los humanos manipulados en sus acciones y en sus mentes puede servir para imaginar a través de Dhṛtarāṣṭra a un personaje que se desculpabiliza, a la vez sitúa al conjunto de los seres humanos como meros instrumentos de unas acciones sobrenaturales que los desbordan.

Pero esos instrumentos no son marionetas de madera, sino cuerpos y mentes dolientes que acaban repartidos entre los cadáveres despedazados que pueblan ese campo de batalla que los autores hacen ver a Gāndhārī desde lo más hondo de sus ojos voluntariamente ciegos, y entre las mujeres, con la propia Gāndhārī al frente, que despliegan allí su lacerante sufrimiento, que desbordan en llanto en medio de los cuerpos mutilados de esos hijos, padres, hermanos, abuelos y esposos, cuyas heridas y mutilaciones les hacen ver, además, cuánto dolor habían sufrido antes de morir.

Desde esta mirada, que no es precisamente ciega, que es quizás la mirada menos ciega posible, el plan de dios es también el mal de dios. ¿Cabe ahí la batería de consuelos que tan bien conoce la propia Gāndhārī? Los guerreros llegarán al cielo que les corresponde, sí, han cumplido con su obligación de *kṣatriyas* y han hecho lo que estaba escrito, también.

Es más, hay un Canto donde todo esto se corporeiza, el Canto 15<sup>o</sup>, cuando ya todo ha pasado, dos antes de que se cumplan los dieciocho años tras la guerra y, con ellos, la muerte de Dhṛtarāṣṭra, Gāndhārī y Kuntī. Los tres ancianos se retiran a la selva, donde morirán, y Vyāsa les concede el deseo de ver a sus hijos muertos. Esa noche, ante ellos, los Pāṇḍava y una multitud que les ha acompañado hasta allí, Vyāsa los hace venir desde sus moradas celestiales y salir del río Ganges, tras lo que se produce un encuentro lleno de consuelo y reconciliación. Incluso Vyāsa concede a las viudas que lo desean seguir a sus esposos en su vuelta al otro mundo sumergiéndose tras ellos en el río<sup>22</sup>. Más adelante, entonces, espera todo esto, concentrado, depurado de odio, presidido por las palabras del Sabio que recuerda que todo ello había sido necesario.

Pero precisamente por todo esto, por ese despliegue de argumentos consoladores, lo fascinante de la obra es que sus autores permitan que brote de una manera tan directa el dolor humano, proyectado a través de las mujeres que hablan por la voz de Gāndhārī, y que las hagan rebelarse contra cualquier paño caliente, contra cualquier justificación posible de tanto dolor. Una marioneta que aún conserva la voz –en breve se la hará callar– lamenta su suerte y la de todas las demás en medio de tanta mortandad.

Y, como sabemos, describirán además a ese personaje que ahora les sirve para tantas cosas en el trance de maldecir a uno de los dos pergeñadores en la tierra del plan, a ese Kṛṣṇa al que hacen que ella califique ahora en medio de su maldición como enigmático, incognoscible, difícil de ser aprehendido<sup>23</sup>. Lo que se permite que Gāndhārī sepa es suficiente: pudo haber evitado la guerra y no lo hizo, por tanto la quiso. Con eso, con el espectáculo siniestro del campo de batalla y las mujeres que vagan entre cadáveres y bestias, sumado al paisaje interior de este justísimo personaje que han venido describiendo desde el comienzo de todo, basta para hacer comprensible la proyección de su ira sobre aquél que lo querido todo.

Se entiende que se presente a ese dios nuevo, a ese dios de la devoción, de la *bhakti*, sonriendo y absorbiendo en él mismo y sus planes el ataque de ella, pero quizás haya algo que lo desborda todo en esa Gāndhārī, que se revela en nombre de las marionetas heridas en su espíritu, y de las rotas y desvencijadas en sus cuerpos que pueblan ahora la llanura.

Pero, además, podríamos decir que la queja y maldición de Gāndhārī ha superado incluso otra barrera más espesa y más plástica, la que se muestra en la *Bhagavad Gītā*. Recordemos que este texto devocional es situado por los autores del *Mahābhārata* en una posición tan simétrica respecto a la queja de Gāndhārī como la concesión de la palabra y la visión divina al narrador de la guerra, Saṃjaya respecto a su amargo treno.

Y su origen es exactamente el mismo problema, pero girado de ángulo. Al comienzo del Canto 6<sup>o</sup>, cuando los dos ejércitos se aprestan al combate y se contemplan unos a

22 *Mbh.* 15. 40-1.

23 *Mbh.* 11.25.39: *duravāpātman*.



otros en el campo de batalla, Arjuna duda de la necesidad de la guerra. Enfrente está el abuelo Bhīśma, están sus parientes, amigos, maestros, y la pregunta se impone: qué sentido tienen matarlos a todos, ese enorme crimen del exterminio de las gentes de la propia estirpe, tan sólo para conseguir un reino.

La *Bhagavad Gītā* es, a la vez, la respuesta y la incitación a que empuñe otra vez las armas que ha dejado caer. El dios que se presenta como el universo entero, el comienzo y el fin de todo, el que ofrece un más allá sin retorno a sus fieles, tiene sobre todo tres respuestas. La primera alude a algo que ya conocemos pero que ahora se convierte en argumento para la acción –para la matanza–: todos los que están ahí enfrente están destinados a perecer, así que oponerse es vano.

La segunda aplica al mismo Arjuna un argumento que ya conocemos: un *kṣatriya* ha de combatir como tal, cumplir con su obligación, y a él se le pide sencillamente que lo haga, que lo viva y lo perfeccione hasta el final. Si la no-acción o la retirada del mundo son valiosos, le dice el dios, no lo son para aquel cuya naturaleza ha sido preparada para algo bien distinto. Debe asumir su papel en la tragedia. La renuncia verdadera no es la no-acción, sino hacer lo que hay que hacer renunciando al resultado, confiando en el dios y sus designios, en el director de la representación, en su guión, en el plan divino por muy destructivo que parezca.

La tercera es la más importante y engloba a las otras: la entrega al dios y sus designios está por encima de todo, de cualquier obligación con terceros, de cualquier consideración referida al viejo *dharma*. La esperanza de vida más allá de la muerte, el amor, la devoción y la entrega al dios son la clave para aceptar sus misterios sin mayores preguntas. En síntesis, no se trata sólo de representar bien el papel para el que se ha nacido, sino de asumir la masacre, el sufrimiento y la desgracia por amor a Kṛṣṇa, el supremo hacedor, confiando en su divina providencia. El sendero de la devoción sería el camino, la respuesta y el consuelo.

Se entiende ahora mejor lo excepcional de la escena que describe Gāndhārī y las palabras que se ponen en su boca y que desbordan este consuelo, y con ello en gran medida el aspecto devocional que centra la obra. No es ella el entregado Arjuna. No es ella quien acepta ese paño caliente ante el mal que proviene del dios supremo, del que tanto amor y compasión promete a sus fieles. Ella le maldice. Los autores han elegido la voz de una mujer, de esta mujer, para la rebelión, la inútil rebelión, de sus títeres dolientes.

Es cierto también que cualquier oyente o lector podía recurrir a esos argumentos y consuelos para interpretar las cosas en un sentido más pío. Los autores abren el camino imaginando a sus personajes haciéndolo, como hemos visto, a otros horrorizándose ante esa maldición de Gāndhārī que cae sobre el dios que adoran, o al propio Kṛṣṇa desplegando su omnipotencia al absorberla con una sonrisa. Pero tampoco fabulan la intervención ahora de alguien que repita aquí y ahora los argumentos de la *Bhagavad Gītā*. Las voces de hombres que siguen a la intervención de Kṛṣṇa hablan de cosas bien distintas –Yudīṣṭhira contesta a preguntas de Dhṛtarāṣṭra sobre la cantidad de muertos en la guerra y su destino en el más allá, se dispone la primera parte de las exequias– y sólo queda ya la voz de Kuntī desplegando el último argumento que apuntala lo absurdo (lo humanamente absurdo) de lo acontecido y, finalmente, las lamentaciones de su desolado hijo Yudīṣṭhira, al que sus hermanos y su esposa común tendrán que convencer en los libros siguientes de aceptar un trono conseguido a costa de tantas cosas. Quizás no sea tampoco casual que,

cuando todo parece haber vuelto a la calma, Kuntī, otra mujer vuelva a destruir el orden aparente de las cosas y a hacer ver cómo, efectivamente, desde la amarga perspectiva de quienes han sido meros instrumentos, esa espantosa carnicería no tenía que haber sido.

#### 7. NOTAS FINALES: DE LO ÉPICO A LO APOCALÍPTICO.

Puede ser útil ubicar todo esto en una reflexión que se preste más a un análisis comparativo. Antes de hacerlo, es necesario despejar el terreno de algunas perspectivas que dificultan poder valorar lo que los autores del *Mahābhārata* hacen al ubicar su historia en medio de una catástrofe que da lugar, además, a un período posterior que dibujan como catastrófico en sí mismo.

Como lector del *Mahābhārata* no puede menos que sorprenderme la seguridad con la que el paradigma dominante de interpretación de la obra la ha venido presentando durante decenios como fruto de una acumulación de, como mínimo, ocho siglos (IV a.C-IV d.C. según la formulación doctrinal de Hopkins<sup>24</sup>) de capa sobre capa de elaboraciones sucesivas a partir de un supuesto núcleo verdaderamente épico. Espero haber sabido mostrar al lector de este trabajo la finura artística, intelectual y hasta emocional que transpira este Canto 11<sup>o</sup> en el que hemos tendido a centrarlo, del todo incompatible con una perspectiva meramente acumulativa.

Hay dos factores que pueden haber contribuido, en todo caso, al desconcierto de tantos estudiosos. El primero es la complejidad estructural: junto a la historia principal se introducen historias secundarias de todo tipo y textos sapienciales que llenan libros enteros. El segundo es la complejidad ideológica, la existencia de perspectivas religiosas e ideológicas diferentes claramente visibles en la obra. Ambos se entienden, sin embargo, aceptando que los autores no se sienten obligados a seguir ninguna pauta para su obra, o al menos no las pautas que los críticos modernos han querido imponerles sobre, por ejemplo, lo que es épico y lo que no es épico, y aceptando también lo obvio: que su proyecto ideológico político no es sencillo, sino que trata de articular diferentes perspectivas en lo que muy bien podríamos llamar un frente común.

Frente a tanta complejidad, se podría casi disculpar la tentación que supone para los defensores del paradigma dominante el asignar componentes a capas temporales distintas a repartir cómodamente y a voluntad durante ocho siglos al menos. Uno de los problemas insalvables de esta posición, sin embargo, es que olvida una evidencia: la soledad del *Mahābhārata*, una soledad del que no le libra ni siquiera su casi coetáneo el *Rāmāyaṇa*. Y es que no hay ningún índice serio de la existencia de esa larga tradición épica que se supone que arroparía la creación de la obra. En las épicas mesopotámicas, griega, germana, islandesa, irlandesa, francesa, castellana, balcánicas... hay constancia de todo un conjunto de obras, aunque hayan llegado sólo unas pocas hasta nosotros. No hay nada parecido en el mundo indio, lo que apunta claramente a una construcción *ex novo*. Tampoco lo hay, a pesar de argumentaciones tan sesudas como infundadas, en el mundo romano, por ejemplo, y la *Eneida* es incomprensible sin ese vacío.

24 Ver su formulación en HOPKINS, E. W.: *The Great Epic of India, Character and Origin of the Mahābhārata*, New York 1902; ver también la introducción de VAN BUITENEN, J. A. B.: *The Mahābhārata*. Vol.1. *The Book of the Beginning*, University of Chicago Press, Chicago, London, 1973, XIII ss.; BROCKINGTON, J.: *The Sanskrit Epics*, Brill, Leiden, Boston, Köln 1998.

Este factor pone en cuestión también la posición de quienes tratan de compatibilizar la perspectiva acumulativa de la obra con su obvio carácter artístico y las manifestaciones no menos obvias de líneas muy sólidas de coherencia entre sus diferentes partes, suponiendo una reelaboración final de esa tradición épica que carece de constatación<sup>25</sup>.

Otro problema es la imposibilidad de este paradigma hasta ahora dominante de ofrecer una perspectiva sólida sobre el supuesto “núcleo épico” alrededor del que se habrían articulado las sucesivas capas añadidas en el tiempo, dejando a un lado el criticable componente normativista de fondo sobre lo que es y no es épico. Es más que significativo que en el siglo de hegemonía de que ha gozado esta teoría no hayan sido sus proponentes capaces de llegar a un consenso básico sobre éste y sus capas sucesivas, a pesar de los variados, y a veces variopintos, intentos de hacerlo.

El resultado real del esfuerzo ha sido el ofrecer diferentes perspectivas sobre la génesis de una obra cuya incoherencia tendía a darse por hecha y que en realidad no eran sino diferentes variantes sobre esa mutilación de corte estratigráfico: se ha propuesto el carácter tardío y añadido de sus historias secundarias, de sus partes sapienciales, incluso de los mismos Pāṇḍavas y del propio Kṛṣṇa, de determinados libros –como el 11<sup>a</sup> o el 4<sup>o</sup>, quizás demasiado bien estructurados a juicio de tales críticos... y, cómo no, de la idea del *Kaliyuga* y de la concepción conexas del tiempo humano como el sucederse circular de cuatro épocas, cuatro *yugas*, que se dan paso unos a otros en un proceso de inevitable decadencia hasta renovar el ciclo.

Las perspectivas unitarias sobre la obra<sup>26</sup>, en cambio, parten de la base de la necesidad de interpretarla sin mutilarla ni someterla al lecho de Procusto de los géneros literarios occidentales, defendiendo una creación unitaria por parte de un autor o un grupo de autores trabajando en un equipo y durante un período relativamente breve de tiempo. Se ha incidido, por ejemplo, en cómo se pretende con ella articular grupos que acepten la autoridad de los Vedas y el lugar de los brahmanes, alrededor de una monarquía vishnúita y krishnáita, en particular frente a los elaborados modelos monárquicos budistas fundados por Aśoka en el s. III d.C. Las contradicciones doctrinales tendrían un sentido precisamente en ese contexto de exigencia de atracción de las posiciones religiosas asimilables que se pretenden articular a la sombra de la devoción, de la *bhakti*. La complejidad estructural –historia principal, historias secundarias, textos sapienciales– no sería sino otro recurso para la tarea artística, religiosa y política que se proponen. Y dentro de esto, el concepto de los *yugas*, y del *Kaliyuga*, resulta no sólo tan aceptable en su

<sup>25</sup> Ver, por ejemplo, la posición de J. L. Fitzgerald en la introducción a la traducción citada en n. 1, XVI, n. 2; 100-102; 114 ss.; 121 ss. y en “*Mahābhārata*”, en MITTAL, S., THURSBY, G. (dir.): *The Hindu World*, Routledge, New York 2004, 52-54.

<sup>26</sup> Ver BIARDIEU, M.: *Le Mahābhārata: un récit fondateur du Brahmanisme et son interprétation*, 2 vols., Seuil, Paris; y, en particular, HILTEBEITEL, A.: *The Ritual of Battle: Kṛṣṇa in the Mahābhārata*, Suny Press, Albany 1991 (1976); *idem: Rethinking the Mahābhārata: A Reader's Guide to the Education of the Dharma King*, University of Chicago Press, Chicago 2001; *idem: Dharma. Its Early History in Law, Religion, and Narrative*, Oxford University Press, New York 2011; *idem: Reading the Fifth Veda. Studies on the Mahābhārata. Essays by Alf Hiltebeitel*, ed. por ADLURI, V. y BAGCHEE, J., Joydeep, Brill, Leiden 2011. Por otra parte, conviene hacer notar que esta perspectiva unitaria coincide con la formulación tradicional india de una obra realizada por un único autor.

condición de componente primigenio como cualquier otro componente, sino un factor sin el que no se entiende en absoluto la obra<sup>27</sup>.

Hablamos de una historia que ubican en un cambio de era marcado por el exterminio de una generación de héroes, en el contexto de sucesivas destrucciones de razas propias de cada era, a petición de la diosa Tierra agobiada por el peso de los humanos, con dos guerras sucesivas centradas en dos ciudades, en la más importante de las cuales es nuclear el hijo de una diosa y un hombre (el mencionado Bhīśma) que muere antes de que la guerra acabe, y una mujer nacida para la catástrofe (Draupadī), que marcará la ofensa que disparará una guerra que, además, acabará del todo cuando un falso caballo entre por la noche en el recinto vallado donde duermen confiados y sin guardias unos enemigos que se creen los vencedores. Después de una masacre que afecta a los dos bandos, y que recordarán con horror sus supervivientes, se llega hasta nuestro tiempo presente, un tiempo de decadencia.

Puede ser útil señalar aquí que en otros lugares he defendido que estos puntos coinciden plenamente con la interpretación más antigua de la *Ilíada*, y de la Tebaida, la de las *Cypria*, poema central del Ciclo Épico, y del mismo Hesíodo y que se debe a una opción más de los autores del *Mahābhārata* que lo utilizan como guía<sup>28</sup>. Lo que prima en esta interpretación de la *Ilíada* es la imagen de un Zeus que manipula a todos para conseguir la destrucción de una generación gloriosa, pero también directamente relacionada con un desorden intolerable en lo que debería ser la justa relación férreamente jerárquica de divinidades y humanos. Representaría esto como nadie el glorioso Aquiles de la *Ilíada*, el hijo de la Diosa, que percibe finalmente lo inexorable de la destrucción y lo cruel de la manipulación a la que habría sido sometido, y que a pesar de su gloria está destinado a ser una sombra más en el Hades. La desolación sin esperanzas y el problema de la inexorabilidad de unos planes divinos que se abren paso, en especial, a partir de manipular las mentes de los hombres resultan claves en esta perspectiva de una catástrofe indistinta y programada.

Lo que me interesa, en todo caso, es tomar ese modelo épico como ejemplo para hacer ver qué lejos están –o llegan– los autores del *Mahābhārata* de él, se entienda esto o no en términos de reinterpretación concreta y real como yo lo hago. Centran su obra en una catástrofe, es verdad, como ésta, pero articulan también las cosas de otra manera. En un sentido muy inmediato, podríamos señalar, por ejemplo, al interior del texto, hechos como que el Zeus solitario que manejaría a divinidades y humanos para la

27 Ver, por ejemplo, HILTEBEITEL, A: *Dharma...*, 243 ss., 274 ss., y contrástese con el, por lo demás, documentado trabajo de GONZÁLEZ-REIMAN, L.: *The Mahābhārata and the Yugas. Indias's Great Epic Poem and the Hindu System of World Ages*, Peter Lang, New York etc., 2002.

28 Para esto y el tema de los usos de fuentes greco-romanas en la obra, ver WULFF ALONSO, F.: *Grecia en la India, El repertorio griego del Mahābhārata*, Akal, Madrid 2008; *idem*: «Heracles in the Mahābhārata», en *Rivista degli Studi Orientali* 71, 2008, 73- 101; *idem*: «Indra en femenino: notas entre la India y Grecia a propósito del Mahābhārata», en PÉREZ JIMÉNEZ, A., CALERO, I. (eds.): *Δωρον Μνημοσύνη. Homenaje a M. A. Durán López*, Ed. Pórtico, Zaragoza, 347- 70; *idem*: «Greek Sources in the Mahābhārata», en ADLURI, V., BAGCHEE, J. (eds.): *Ways and Reasons for Thinking about the Mahābhārata as a Whole*, Pune (en prensa); *idem*: «The Fourth Book of the Mahābhārata and its Greek sources», en *Proceedings of the 15th. World Sanskrit Conference, Epics and Purāṇas*, (New Delhi, 5-10 Jan. 2012) (en prensa); *idem*: *The Mahābhārata and Greek Mythology*, Motilal Barnasidass, New Delhi (en prensa).



destrucción general, haya sido sustituido por la unanimidad de dioses y grandes *r̥ṣis*, y sus acciones directas e indirectas lo hayan sido por la intervención continua de Kṛṣṇa y Vyāsa, opuestos a unos *asuras* que representarían otro orden (o desorden) del mundo.

Más allá de esto, puede ser útil incidir en dos cuestiones a las que nos hemos referido y que marcan diferencias esenciales, ideológicas y narrativas, aunque, como hemos visto, los poetas del *Mahābhārata* no se dejen desbordar por ellas tanto como para no dar voz al sufrimiento humano a través de Gāndhārī. La primera es la creencia en un más allá para los guerreros muertos. La segunda es el más allá particular para los devotos del dios por excelencia, de Kṛṣṇa, ligado a la posibilidad de entregarse a sus divinos designios para aceptar la masacre.

Pero hay otro factor que me parece más esencial para entender el nuevo papel de esta catástrofe reinterpretada y es que se proyecta sobre un presente que se concibe como directamente ligado a esa situación de profunda crisis que nace con el *Kaliyuga*, el tiempo en el que se sitúa al oyente o al lector. No hay inocencia en situarlo allí, porque no sigue a esto una mera lamentación sobre la decadencia del presente sobre el pasado a la manera, por ejemplo, de Hesíodo.

Ya hemos apuntado que hablamos de un marco político inmediato: los tiempos de crisis que se habrían abierto entonces proyectaban la necesidad de una monarquía apropiada presidida por un Kṛṣṇa al que se sitúa en un pasado para el que no hay ninguna referencia védica. Con esta obra Kṛṣṇa preside el pasado que se inventa y se sitúa, para el presente y el futuro, como el divino protector del rey dhármico, destinado en la medida de lo posible a detener el *Kaliyuga* y construir el *Kṛtayuga*. Pero además se sitúa al oyente o al lector ante una realidad explícitamente amenazada, llena de extranjeros –griegos, śakas...-, herejes –budistas...- y descreídos, además de todo tipo de pecadores, en un contexto que se define como de creciente degradación, y al que se apunta desde la perspectiva de esa monarquía imperial<sup>29</sup>.

Hay lugar en la obra hasta para concentrar textos referidos a viajes al más allá, el destino de las almas, las crecientes desgracias del presente e incluso una profecía que sitúa la llegada de un salvador que impondría por las armas en el futuro el orden justo sobre ese caos, un salvador que tiene nombre: Kalki<sup>30</sup>. Todo ello, por lo demás, tendrá una clara continuidad en la religión y cultura del Subcontinente.

He querido terminar refiriéndome a estas cuestiones para hacer ver algo que no se le escapará a un lector conocedor de las vicisitudes del mundo mediterráneo alrededor del período del cambio de Era: la fuerte presencia en el *Mahābhārata* de componentes que remiten al complejo mundo de la apocalíptica<sup>31</sup>. Pero este tema –al que en parte

<sup>29</sup> Ver HILTEBEITEL, A.: *Rethinking...*, 5 ss., para la comprensión de la obra en un contexto histórico de imperios e invasiones.

<sup>30</sup> Hay una sorprendente concentración de estos elementos en el libro 3º del *Mahābhārata*, donde, aparte de diversos viajes a los mundos del más allá, tiene una especial relevancia el largo discurso de Mārkaṇḍeya (*Mbh.* 3.181-221), que incluye el concepto de *karman* y el destino de las almas (181), las fases del mundo humano y su decadencia en la final, junto con los grandes ciclos cósmicos y el papel de Kṛṣṇa en el momento de su destrucción y recreación (186-7), y una profundización en el *Kaliyuga* y sus desgracias con el papel regenerador de Kalki (188-9) que traerá la renovación. el *Kṛtayuga*.

<sup>31</sup> Una presentación sucinta e interesante de la apocalíptica en COLLINS, J. J.: «Introduction: Towards the Morphology of a Genre», en COLLINS, J. J. (dir.): *Apocalypse. The Morphology of a Genre*, Semeia 14,

apuntó hace años Kerenyi conectando con el *Mahābhārata* la Égloga 4<sup>a</sup> de Virgilio<sup>32</sup>—desborda este trabajo y exige otro más amplio. Los autores de la obra podrían haber estado manejando diferentes modelos, por decirlo así, de catástrofes, como mínimo las épicas y las apocalípticas. Tampoco, por cierto, la idea de un más allá para los devotos del dios está tan lejos de la onda misteriosa que afecta al mundo mediterráneo alrededor del cambio de era.

Si todo esto es así, se probaría adicionalmente la capacidad de los autores del *Mahābhārata* para retomar y recrear todo aquello que les convenía y dirigirlo hacia sus objetivos ideológicos, políticos y artísticos. Más complejidades a analizar, no a negar, para entender una obra genial, y en la que consiguen que resuene, a pesar de todo, el llanto de las mujeres, el llanto de todos nosotros.

---

Society of Biblical Literature, Atlanta 1979, 1-20.

<sup>32</sup> KERÉNYI, K.: «*Das persische Millennium im Mahabharata bei der Sibylle und Vergil*», en *Klio*, 29, 1936, 1-35.





EL FIN DEL MUNDO EN TEXTOS FUNERARIOS Y MÁGICOS EGIPCIOS Y LA  
DESTRUCCIÓN DE LA HUMANIDAD EN HERACLEÓPOLIS MAGNA

THE END OF THE WORLD IN EGYPTIAN FUNERARY AND MAGIC TEXTS AND THE  
DESTRUCTION OF HUMANITY IN HERACLEOPOLIS MAGNA

LUCÍA DÍAZ-IGLESIAS LLANOS

CSIC-Centro de Ciencias Humanas y Sociales

lucia.diaz-iglesias@cchs.csic.es

ARYS, 10, 2012, 87-112 ISSN 1575-166X

---

RESUMEN

En este artículo se propone en primer lugar una revisión de las alusiones relativas al fin del mundo insertas en textos funerarios y mágicos de diferentes épocas. Se analiza el contenido, contexto e implicaciones de estas referencias escatológicas. Después se aborda la caracterización de la ciudad de Heracleópolis Magna como lugar en que se produce el levantamiento de dioses y humanos contra el dios creador y el posterior aniquilamiento de éstos. Partiendo de ideas formuladas por M. Smith y M. Kemboley sobre el ciclo mítico solar y aplicadas por estos investigadores a otros relatos de rebelión contra la autoridad divina, se plantea una nueva interpretación de los argumentos míticos de destrucción heracleopolitanos: u contrapunto se encuentra en el reforzamiento del poder del dios Sol, que vence a sus enemigos y asume la soberanía en la propia Heracleópolis Magna.

ABSTRACT

In this article I bring forward a review of the allusions related to the end of the world inserted in funerary and magic texts belonging to different periods. I analyze the content, context and the implications of these mythological references. Then I explore the characterization of Heracleopolis Magna as a place where the uprising of gods and humans against the creator god and their subsequent annihilation occurred. Building on ideas of M. Smith and M. Kemboley about the solar mythical cycle and applied by these scholars to other compositions centered on the rebellion against the divine authority, I suggest a new interpretation for the mythical Heracleopolitan arguments of destruction: their counterpoint can be found in the perpetuation of the rule of the Sun god, who defeats his enemies and assumes sovereignty in Heracleopolis Magna.

---

PALABRAS CLAVE

cosmogonía; fin del mundo; destrucción de la humanidad; Heracleópolis Magna; Libro de la Vaca Celeste; Libro de el-Fayum; LdSD 17\*.

KEYWORDS

cosmogony, end of the world, destruction of humanity, Heracleopolis Magna, *Book of the Heavenly Cow*, *Book of the Fayum*, BD 17.

---

Fecha de recepción: 09/10/2012

Fecha de aceptación: 29/10/2012



Los egipcios antiguos conocían bien los efectos catastróficos que el exceso o la falta de agua en el momento de la crecida del río podían ocasionar en su mundo ordenado y en su ciclo agrícola regular. Sequías e inundaciones demasiado abundantes traían periódicamente la sombra de las hambrunas y los desórdenes sociales a un territorio bendecido por el “don del Nilo”<sup>1</sup>. Además, la amenaza de inestabilidad se cernía a diario sobre otro de los ejes naturales y culturales fundamentales de esta civilización: el curso solar. El dios Sol surcaba cada jornada el cielo inferior buscando un nuevo amanecer, pero hasta que los primeros rayos despuntaban en el horizonte oriental, la noche era el momento en que se extendía el miedo a que el ritmo cósmico se interrumpiera y no volviera a verse la luz. La mayor amenaza en su periplo nocturno la constituía la serpiente Aapep (la Apofis griega), que con su mirada podía petrificar al séquito de la barca del astro y con sus fauces podía absorber gran cantidad de agua impidiendo en ambos casos que la embarcación continuara navegando<sup>2</sup>. Sin duda, estos dos procesos (el fluvial y el solar) y las amenazas que acechaban a ambos eran bien conocidos por los habitantes del Valle del Nilo.

Aunque el Egipto antiguo evoca en nuestra imaginación la idea de una sociedad que aspiraba a la eternidad y segura de su destino, la noción de que un día el mundo regido por la *maat* (el concepto de verdad-orden-justicia que gobierna en todos los niveles

\* Las publicaciones periódicas citadas serán abreviadas usando las siglas establecidas por el IFAO (Institut français d'archéologie orientale), que pueden consultarse en: <http://www.ifao.egnet.net/uploads/publications/enligne/Abreviations.pdf>

<sup>1</sup> Desde la ideología regia los textos oficiales presentan las crecidas en exceso abundantes no como una catástrofe, sino como un signo del favor divino hacia el monarca (BICKEL, S.: «Creative and destructive waters», AMENTA, A., LUISELLE, M. M., SORDI, M. N. (eds.): *L'acqua nell'Antico Egitto*, Rome, 2005, 191-200). Un texto analizado por BICKEL, S.: «The Inundation Inscription in Luxor Temple», BROEKMAN, G. P. F., DEMARÉE, R. J., KAPER, O.E. (eds.): *The Libyan Period in Egypt. Historical and Cultural Studies into the 21<sup>st</sup>-24<sup>th</sup> Dynasties: Proceedings of a Conference at Leiden University, 25-27 October 2007*, Leuven, 2009, 51-55, resulta excepcional; recoge las reacciones de la población tebana ante una inundación catastróficamente elevada (hasta 70 cm por encima del nivel que se consideraba idóneo para la agricultura), sin ocultar las dudas humanas que planearon entonces sobre la bondad de la divinidad cuando ésta había tolerado una crecida de consecuencias dramáticas.

<sup>2</sup> Un ejemplo elocuente del poder paralizador de Aapep se encuentra en la recitación 108 del *Libro de la Salida al Día*. Una traducción del texto es ofrecida por ALLEN, T. G. H.: *The Book of the Dead or Going Forth by Day: Ideas of the Ancient Egyptian Concerning the Hereafter as Expressed in their own Terms*, Chicago, 1974, 85-86 (sección § S 1-3). Sobre las más tempranas referencias a Aapep en textos funerarios, véase BICKEL, S.: «Die Jenseitsfahrt des Re nach Zeugung der Sargtexte», BRODBECK, A. (ed.): *Ein ägyptisches Glasperlenspiel. Ägyptologische Beiträge für Erik Hornung aus seinem Schülerkreis*, Berlin, 1998, 41-57 (43-48). Sobre su figura en general: KEMBOLY, M.: *The Question of Evil in Ancient Egypt*, London, 2010, 244-294, 345-356.

de la realidad) se acabaría y de que todo lo creado sería destruido aparece reflejada en algunos textos funerarios y mágicos de distintos periodos históricos. Sin embargo, estas concepciones no encontraron el mismo eco en las fuentes escritas que los episodios cosmogónicos, los cuales, desde diferentes puntos de vista, describían sucintamente cómo el mundo había llegado a la existencia a partir del elemento acuático, inerte y oscuro primigenio (llamado Nuú). No en vano, ante el respeto que provocaba entre los egipcios el poder de la palabra para transformar y animar la realidad, se evitaba invocar la idea del final del mundo y se conjuraba así la posibilidad de que el caos reinante antes de la creación volviera a instalarse en la tierra. En este trabajo se repasarán primero los episodios más significativos sobre la disolución de lo creado que quedaron insertos en composiciones mágicas y funerarias y, a continuación, me centraré en las amenazas de destrucción de la humanidad y del cosmos que tienen como marco de acción la ciudad de Heracleópolis Magna. Se dejarán de lado otras fuentes que contienen referencias escatológicas, como las literarias, de las que es un caso emblemático el del *Cuento del Náufrago*. Se recordará que en esta narración, un marinero al que una tormenta ha despojado de todo y arrojado a la “isla del ka” se encuentra con una serpiente de tamaño y poder sobrenaturales. Ésta no sólo le relata cómo todos sus hermanos ofidios murieron cuando una estrella golpeó la tierra reduciendo sus cuerpos a cenizas, sino que también vaticina que cuando el náufrago regrese a tierra firme la isla desaparecerá misteriosamente engullida por las aguas del mar<sup>3</sup>. Tampoco se tratará aquí el caso de la abundante literatura profética y oracular egipcia, a veces también llamada “apocalíptica”, para la que existen numerosos trabajos<sup>4</sup>.

#### 1. EL FIN DEL MUNDO EN TEXTOS FUNERARIOS Y MÁGICOS.

Referencias a la disolución de todo aquello que fue creado en un pasado lejano (al que las fuentes se refieren como “la primera vez”) se introdujeron en textos de carácter mágico y funerario<sup>5</sup>. Generalmente, revisten la forma de amenazas proferidas por magos

<sup>3</sup> Una traducción al castellano de este relato, conservado en el papiro 1115 del Museo de l’Ermitage datado en el Reino Medio, puede encontrarse en LEFEBVRE, G.: *Mitos y cuentos egipcios de la época faraónica*, Madrid, 2003, 63-65 (la traducción de esta obra, publicada en francés, fue realizada por J. M. Serrano Delgado). Testimonios de la caída de meteoritos se encuentran en otras fuentes como la estela de Djebel Barkal de Thutmosis III (*Urk. IV 1238* -traducción del pasaje en GALÁN, J. M.: *El Imperio Egipcio. Inscripciones, ca. 1550-1300 a. C.*, Madrid, 122-123-). También un decreto oracular de finales del Reino Nuevo, que contenía promesas hechas por deidades de que protegerán en todo tipo de circunstancias al individuo que porta este documento a modo de amuleto, señala: “le mantendremos a salvo de la estrella que cae del cielo y que golpea a uno contra el suelo” (papiro London BM EA 10083, rto, 13-16, EDWARDS, I. E. S.: *Hieratic Papyri in the British Museum IV, Oracular amuletic decrees of the late New Kingdom*, London, 1960, I, 2, II, Pl. 1).

<sup>4</sup> Sobre este tipo de relatos y una discusión sobre los elementos apocalípticos que contienen, destacamos las contribuciones a la obra de HELMHOLM, D. (ed.): *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, Tübingen, 1989*, de BERGMAN, J.: «Introductory remarks on Apocalypticism», 51-60 y de GRIFFITHS, J. G.: «Apocalyptic in the Hellenistic Era», 273-293.

<sup>5</sup> Se ofrece una recopilación en orden cronológico de los trabajos que han abordado cuestiones relativas al fin del mundo en este tipo de fuentes: SCHOTT, S.: «Altägyptische Vorstellungen vom Weltende», *Studia Biblica et Orientalia* 3, 1959, 319-330; KÁKOSY, L.: «Ideas about the Fallen State of the World in Egyptian Religion: decline of the Golden Age», *AcOr (B)*, 1964, 205-216; ASSMANN, J.: *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit*, Wiesbaden, 1975, 23-28; HORNING, E.:

o difuntos contra los dioses con la intención de forzarles a que actuaran en su favor. En cualquier caso, no se trata de relatos narrativos o de descripciones detalladas sobre los últimos días del cosmos, sino de breves alusiones o de afirmaciones aisladas acerca de acciones o estados imperantes en el momento del colapso del mundo divino o conducentes a éste. Generalmente, en estas fuentes tampoco se dan datos precisos sobre el momento en el que sobrevendrá el final del mundo, ya que éste sólo se vislumbra como una amenaza potencial o como un suceso que acaecerá en el futuro más lejano.

Los testimonios más antiguos de estas amenazas de colapso quedaron registrados en los llamados *Textos de las pirámides* (en adelante TP), que componen el *corpus* de literatura funeraria del Reino Antiguo (ca. 2700 - 2200 a.e.) usado por los monarcas, y progresivamente por su entorno más directo, en la decoración de sus tumbas para la superación del trance de la muerte. Posteriormente, las referencias escatológicas se integrarán en los *Textos de los ataúdes* (en adelante CT), un conjunto heterogéneo de producciones que se pusieron por escrito ya a finales del Reino Antiguo, pero sobre todo entre el Primer Periodo Intermedio y el Reino Medio (ca. 2200 - 1650 a.e.), y en el que se aprecia una ampliación del marco social y geográfico de uso respecto a TP. Otro compendio de carácter funerario, el erróneamente conocido como *Libro de los Muertos* y calificado por los egipcios de *Libro de la Salida al/durante el Día* (en adelante LdSD), recogerá desde finales del Segundo Periodo Intermedio y sobre todo desde el Reino Nuevo en adelante alusiones al fatal desenlace del cosmos.

Un primer ejemplo elocuente de referencias escatológicas se encuentra en la recitación TP 254. En ésta, el rey advierte que dejarán de existir las diferencias entre los elementos que configuran el espacio necesario para la existencia y se llegará a una inercia total si no se le concede un lugar en el cielo, es decir, si no se le acoge en la comunidad divina:

«El Pelicano predecirá, el Pájaro-resplandeciente (algunas variantes de esta fórmula en CT mencionan al *benu* o garza) emergerá, el Grande se alzaré y las Eneádas comenzarán a gritar (diciendo): la tierra está completamente obstruida por diques, porque las dos cadenas montañosas a cada lado del río se han unido y las dos orillas se han unido, los caminos se han hecho impracticables para aquellos que quieran pasar y las pendientes han sido destruidas para aquellos que quieran subir»<sup>6</sup>.

---

«Verfall und Regeneration der Schöpfung», *Eranos-Jb* 46, 1977, 411-449; KÁKOSY, L.: «Schöpfung und Weltuntergang in der ägyptische Religion», *StudAeg* 7, 1981, 55-68; BRUNNER, H.: «Weltende», HELCK, W., WESTENDORF, W. (eds.): *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden, 1986, VI, 1213; BICKEL, S.: *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, Fribourg, Göttingen, 1994, 228-231; MEEKS, D., FAVARD-MEEKS, Chr., *La vida cotidiana de los dioses egipcios*, Madrid, 1994, 33-37; HORNUNG, E.: *El Uno y los múltiples, concepciones egipcias de la Divinidad*, Madrid, 1999, 151-154; KEMBOLY, M.: *The Question of Evil...*, *passim*.

<sup>6</sup> Pyr. 278 b - 279 c. Una reciente traducción de este pasaje es ofrecida por ALLEN, J. P.: *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Atlanta, 2005, 43 (165). Formulaciones prácticamente idénticas se encuentran en el siguiente gran *corpus* de literatura funeraria, los *Textos de los ataúdes*: CT VI, 231 d-k [619] y CT VI, 236 e-k [622]. Traducciones de estos textos se encuentran en: CARRIER, C.: *Textes des sarcophages du Moyen Empire égyptien (translittération et traduction intégrale)*, Monaco, 2004, 1420-1421. Un análisis de todas estas fórmulas es emprendido por CANNUYER, C.: «Le Pélican céleste dans les textes funéraires égyptiens»,



En este pasaje puede apreciarse cómo la catástrofe viene presagiada por ciertos animales a los que los egipcios atribuían capacidades proféticas como el pelícano o la garza<sup>7</sup>. No en vano, la segunda desempeña un papel importante en la creación, se vincula con la crecida, el tiempo y el destino, se tiene por símbolo de todo cambio, rejuvenecimiento y renacimiento y ocupa un lugar destacado en la imaginería del Más Allá. Por otro lado, cabe destacar que en estas composiciones funerarias la descripción de los cataclismos suele hacerse en términos muy dramáticos y se recurre con frecuencia a las mismas imágenes de inversión o perturbación del orden natural que dominan el texto anterior. No sólo las montañas y las orillas se replegarán sobre sí mismas limitando el lugar intermedio en el que se desarrolla la vida humana. Además, se interrumpirá el curso del sol de forma que el tiempo, la luz y la vida se desvanecerán en la oscuridad. Con frecuencia, en este tipo de textos se insiste también en que el cielo (identificado con la diosa Nut) se desplomará sobre la tierra o incluso se anuncia que el río Nilo cambiará la orientación de su curso. Los siguientes pasajes ofrecen ejemplos ilustrativos de todos estos fenómenos:

“Que haya relámpagos y lluvia. Yo golpearé los brazos de Shu que sujetan el cielo y lanzaré mi hombro contra la rampa en la que te apoyas”<sup>8</sup>, proclama desafiante el difunto en TP 255 si la dignidad a la que aspira no le es concedida. “Mi frente es levantada por el brazo izquierdo de Shu con el que él sostiene a Nut. Si mi frente se cae por tierra, la frente de Nut se caerá por tierra”<sup>9</sup>, afirma el finado, orgulloso de contar con el apoyo de los dioses en la vida de ultratumba. “Re no se alza más hacia el cielo, sino que es el Nilo el que se eleva al cielo y vive de la verdad, mientras que Re desciende hacia el agua y vive de los peces”<sup>10</sup>, vaticina el difunto si no se le concede la justificación y victoria frente a sus enemigos necesarias para la vida en el Más Allá.

La amenaza contenida en los dos primeros textos se explica por el papel asignado a Shu en la cosmogonía heliopolitana y la posición física que ocupa en el universo<sup>11</sup>. Este dios encarna el espacio aéreo, la luz y el vacío, nociones imprescindibles para el desarrollo de la vida, lo que explica que fuera la primera divinidad traída a la existencia por Atum, el creador autógeno. Shu fue colocado entre sus propios hijos, Gueb (personifi-

---

*Le ciel dans les civilisations Orientales*, AOB (L), XII, 1999, 43-58.

7 Sobre el papel del pelícano, véase: CANNUYER, C.: «Le Pélican céleste...», quien matiza la consideración de éste como un ave profética en favor de un simbolismo celeste (como encarnación de la diosa Nut). El significado del pájaro *benu* es tratado por: KÁKOSY, L.: «Phönix», OTTO, E., HELCK, W. (eds.): *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden, 1982, IV, 1030-1039; CLARK, R. T. R.: «The Origin of the Phoenix. A Study in Egyptian Religious Symbolism. Part I: The Old Empire», *University of Birmingham Historical Journal* 2.1, 1949, 1-29 y «The Origin of the Phoenix, Part II: Middle Kingdom developments», *University of Birmingham Historical Journal* 2.2, 1950, 105-140; CASTEL RONDA, E.: *Egipto, signos y símbolos de lo sagrado*, Madrid, 1999, 97-99; MOLINERO POLO, M. Á.: «Fénix», ALVAR, J. (ed.): *Diccionario de mitología universal*, Madrid, 2000, 333.

8 Pyr. 298 c - 299 b, traducción en ALLEN, J. P.: *The Ancient Egyptian...* 45.

9 CT V, 27 a-c [366], traducción reciente en CARRIER, C.: *Textes des sarcophages...*, 899.

10 LdSD 65: ALLEN, T. G. H.: *The Book of the Dead ...*, 60 (LdSD 65 Naville, sección § S 3).

11 Sobre Shu pueden consultarse: BARTA, W.: *Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit*, München, Berlin, 1973: 85-89; ALTENMÜLLER, B.: *Synkretismus in den Sargtexten*, Wiesbaden, 1975, 209-216; DERCHAIN, P.: «Sur le nom de Chou et sa Fonction», *RdE* 27, 1975, 110-116; ALLEN, J. P.: *Genesis in Egypt: the philosophy of ancient Egyptian creation accounts*, New Haven, Connecticut, 1988, 15-17, y BICKEL, S.: «Un Hymne à la Vie. Essai d'analyse du Chapitre 80 des Textes des Sarcophages», *Hommages à Jean Leclant*, Le Caire, 81-97 y *La cosmogonie égyptienne...*, 129-136, 188-196.

cación de la tierra) y Nut (encarnación del cielo), como el espacio aéreo y luminoso que mantiene separados a los dos elementos cósmicos. Esta concepción dio lugar a muchas representaciones iconográficas que muestran al dios con los pies apoyados sobre su hijo y sosteniendo con sus manos a su hija (fig. 1). Teniendo en cuenta la función que le es asignada se entiende mejor la amenaza que se cierne sobre el mundo creado en los ejemplos citados si los brazos del dios dejan de sostener la bóveda celeste.

En textos de carácter mágico, compuestos para conjurar algún tipo de enfermedad o de mal, se encuentran las mismas formulaciones sobre trastornos cósmicos que aparecen en composiciones funerarias. En este caso, se amplían los enunciados más allá del ámbito natural para cubrir plenamente la esfera social y cultural con alusiones a sacrilegios de todo tipo: se dejan de depositar ofrendas a los dioses, se prende fuego a santuarios, se sacrifican animales sagrados e incluso el cuerpo de Osiris es violentado y se divulgan los secretos más sagrados. Estas alusiones “apocalípticas” se insertan en las amenazas que el mago lanza bien al agente que causa las molestias para que abandone el cuerpo de su paciente y cese el malestar, bien a las mismas potencias divinas que rigen el cosmos para que le ayuden en su causa<sup>12</sup>. Dos ejemplos significativos ilustran estas ideas:

«Si aquél que está sobre el agua (=el cocodrilo) abre su boca o si golpea con sus patas, entonces yo haré que la tierra caiga en el abismo del agua primordial, el Sur se convertirá en el Norte y la tierra se invertirá»<sup>13</sup>.

Así proclama quien recita una fórmula para conjurar la amenaza de una sequía y alejar a los peligrosos saurios que acechan en el río.

«Si ella (=Isis) pasa su tiempo sin dar a luz [...] el cielo no existirá más, la tierra no existirá más, los cinco días epagómenos no existirán más, las ofrendas no serán entregadas más a ninguno de los dioses de Heliópolis, la inercia se originará en el cielo del Sur, los combates estallarán en el cielo del Norte y los lamentos estarán en los asientos de los dioses. Shu no se elevará más, Hapi no fluirá más cuando él debería crecer en su momento»<sup>14</sup>.

Son las palabras pronunciadas ante el estado de ansiedad de Isis, quien ve cómo se retrasa el anuncio de que está embarazada de Horus.

En el fondo, la mayoría de estas alusiones a cataclismos presentes en textos funerarios y mágicos giran en torno a las mismas ideas: la inversión del orden y la disolución

12 Numerosos ejemplos de amenazas a dioses en los textos mágicos son citados por SAUNERON, S.: «Aspects et sorts d'un thème magique égyptien: les menaces incluant les dieux», *BSFE* 8, 11-21. Amenazas contra los dioses o sus efigies de culto tienen su antecedente en textos funerarios y son analizadas por GRAPOW, H.: «Bedrohungen der Götter durch den Verstorbenen», *ZÁS* 49, 1911, 48-54.

13 Papiro London BM EA 10042 (más conocido como papiro mágico Harris) VII, 1-4, LEITZ, C.: *Magical and medical papyri of the New Kingdom*, 1999, London, 40.

14 Papiro Leiden I 348, verso 11, 5-8, traducción y comentario en BORGHOUTS, J. F.: *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*, Leiden, 1971, 30-31 (nº 34), 171-173.



de las diferencias en una unidad o lo que el egiptólogo húngaro L. Kákosy calificó de “repetición negativa de la creación”<sup>15</sup>. Se recordará que el proceso cosmogónico se concebía en el mundo egipcio como la paulatina separación de los elementos que en origen estaban unidos<sup>16</sup>. Si la dirección del desarrollo se invertía, el resultado era el fin de la diversidad vital y la vuelta a la uniformidad caótica original. De hecho, se trataba de una amenaza latente puesto que el caos primigenio no dejó nunca de estar presente en el mundo una vez se puso en marcha el proceso genésico, sino que desde los límites del cosmos ordenado rodeaba e irrumpía intermitentemente en el espacio y el tiempo de la creación. Este retorno al Nuú vislumbrado en composiciones funerarias y mágicas aparece evocado también como horizonte final en algunos mitos narrativos del Reino Nuevo como el llamado *Libro de la Vaca Celeste* o la *Destrucción de la humanidad*<sup>17</sup>, sobre el que se volverá en la segunda parte de este trabajo. En él, se recogen con finalidad etiológica los acontecimientos que conducen al estado en el que se encuentra el mundo después de que los seres humanos se han sublevado contra Re, estado que se caracteriza por la separación de divinidades y humanos por un lado, y por la tripartición del espacio en cielo, tierra e inframundo por el otro. Lo más significativo para el presente caso es que después de conocer los planes abyectos de los rebeldes, Re proclama: “yo regresaré al agua primigenia, al lugar del que yo emergí”<sup>18</sup>. También la *Profecía de Neferti*, una ficción literaria del Reino Medio que describe el estado caótico que reinará en Egipto hasta la llegada de un monarca que administre eficazmente el territorio, refleja este retorno al origen. Así, el sabio vaticina en esta composición: “lo creado ha vuelto al estado de lo increado, de forma que Re debe comenzar de nuevo con la creación”<sup>19</sup>.

En la mayoría de las referencias a catástrofes revisadas hasta este punto no queda claro si en los textos se alude a la llegada del desenlace final del mundo o si se trata sólo de una destrucción parcial de determinados elementos cósmicos o de una interrupción temporal del curso normal de la actividad ritual. Sin embargo, dos composiciones funerarias presentan un desarrollo más amplio acerca de estos temas y serán analizadas a continuación. Se trata de las recitaciones CT 1130 y LdSD 175, frecuentemente citados en estudios sobre escatología egipcia. La primera parece haber sido en origen una aretalogía, que formaba parte del culto divino y que se incluyó *a posteriori* en el repertorio funerario de CT con las modificaciones necesarias para adaptarla en beneficio del difun-

15 KÁKOSY, L.: «Schöpfung und Weltuntergang...», 57-58.

16 ALLEN, J. P.: *Genesis in Egypt...*, 13-35; BICKEL, S.: *La cosmogonie égyptienne...*, 113-209.

17 Editado por HORNUNG, E.: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh: eine Ätiologie des Unvollkommenen*, Freiburg, Göttingen, 1991<sup>2</sup> y ampliamente analizado por N. GUILHOU en *La vieillesse des dieux*, Montpellier, 1989 y en «Myth of the Heavenly Cow», DIELEMAN, J., WENDRICH, W. (eds.): *UCLA, Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles: 1-9 ([http://digital2.library.ucla.edu/view\\_Item.do?ark=21198/zz002311pm](http://digital2.library.ucla.edu/view_Item.do?ark=21198/zz002311pm)).

18 HORNUNG, E.: *Der ägyptische Mythos...*, 37; GUILHOU, N.: *La vieillesse...*, 15.

19 LICHTHEIM, M.: *Ancient Egyptian literature: a book of readings*, Berkeley, London, 2006<sup>2</sup>, I, 141. En realidad, este enunciado se integra en el tópico del “mundo al revés” o de descripción del caos, un tema explorado con profusión en las producciones literarias del Reino Medio y analizado por ASSMANN, J.: «Königsgodma und Heilserwartung. Politische und kultische Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten», HELLHOLM, D. (ed.): *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, Tübingen, 1989*, 345-377 (346-364).

to. En ella, Atum, bajo el calificativo de “Señor del Universo”, se autopresenta como artífice de los requisitos para que los humanos vivan y defiende la perfección de su obra al señalar que hizo a todos los seres iguales y no les instigó a hacer el mal, sino que éste surgió en sus corazones. Después, dirige un discurso a los tripulantes de la barca solar informándoles de lo que acaecerá al universo en un futuro muy lejano:

«He colocado millones de años entre yo y este Cansado de Corazón (=Osiris), el Hijo de Gueb. Pero entonces yo estaré sentado (=viviré) junto a él en un único lugar. Las ciudades se convertirán en colinas, las colinas en ciudades y una casa destruirá a la otra»<sup>20</sup>.

La imagen de la destrucción y del abandono de los espacios construidos por los seres humanos (ciudades y casas) resulta desoladora. J. Assmann ha señalado que el uso de la preposición “entre” en el primer enunciado serviría para marcar una diferencia y una distancia entre el cielo (donde habita Atum) y el inframundo (reino de Osiris), separación que quedaría abolida con la vuelta al estado inicial al final de los tiempos, una vez transcurrido el plazo de millones de años asignado al mundo ordenado<sup>21</sup>.

De forma similar a CT 1130, LdSD 175 tampoco parece haberse originado en el contexto funerario y, de nuevo, el cataclismo final que lo absorberá todo es anunciado por el dios creador en un diálogo entre él y Atum<sup>22</sup>. El acontecimiento desencadenante es, en este caso, el levantamiento contra el poder de este último por parte de los hijos de Nut, probable alusión a la cuarta generación de dioses de la Enéada (Osiris, Isis, Neftis y Seth) o a toda la comunidad divina. A los rebeldes, Thot, deidad íntimamente ligada al cómputo del tiempo, les depara una reducción de sus años sobre la faz de la tierra. Osiris es el único al que Atum salva del castigo porque le ha reservado el reino del inframundo. Una vez instalado en su nuevo dominio, Osiris se interesa por su futuro y cuando le pregunta al segundo “¿cuál es mi tiempo de vida?”, el creador divino le responde con el siguiente discurso:

«Tú habrás (de vivir) más de millones y millones de años, una vida de millones (de años). Yo voy a destruir todo lo que he creado, y la tierra volverá al agua primordial, a la crecida, como fue en el principio. Yo [Atum] permaneceré solo junto con Osiris después de haber

20 CT VII, 467 e - 468 b (versión del ataúd hermopolitano B9C; traducción en CARRIER, Cl.: *Textes des sarcophages...*, 2315). El estudio de la estructura y origen de esta composición y sus relaciones de forma y fondo con otros pasajes de CT ha sido emprendido por OTTO, E.: «Zum Komposition von Coffin Texts Spell 1130», ASSMANN, J., FEUCHT, E., GRIESHAMMER, R. (eds.): *Fragen an die altägyptische Literatur. Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*, Wiesbaden, 1977, 1-18. BACKES, B.: *Das altägyptische Zweibegebuch. Studien zu den Sargtext-Sprüchen 1029-1130*, Wiesbaden, 2005, 121, 426-428, desafía la interpretación tradicional de este pasaje como descripción del fin del mundo y propone que contiene una alusión al inicio de una nueva era.

21 ASSMANN, J.: «Königsdogma und Heilserwartung...», 352.

22 LdSD 175 es transmitido en varios manuscritos fechados desde el Reino Nuevo en adelante. Paralelos a este texto en CT y en un himno a Osiris grabado en el templo de Opet en Karnak de época de Ptolomeo VIII son comentados por OTTO, E.: «Zwei Paralleltexte zu TB 175», *CdE* 74, 1962, 249-256.

tomado otra forma, la de una serpiente que los hombres no conocen y que los dioses no ven»<sup>23</sup>.

Estos dos textos dan cuenta de dos hechos de fundamental importancia dentro de las concepciones escatológicas egipcias que serán analizados para terminar este primer apartado: el cataclismo tiene su origen en una rebelión de seres humanos y/o divinos contra el creador; la disolución del mundo no implica su destrucción total y definitiva, sino que se prevé una forma de “postexistencia” o de duración posterior que, como veremos, implica una vuelta al origen (al océano primordial y a la forma prístina del demiurgo).

En primer lugar, la noción mítica de la rebelión contra Re se manifiesta en fuentes que cubren un amplio arco cronológico en forma de alusiones o de relatos más desarrollados relativos al levantamiento de la sociedad divina y/o humana contra el dios Sol y su consiguiente castigo. En el Primer Periodo Intermedio/Reino Medio, los acontecimientos aparecen recogidos en composiciones literarias (*Instrucciones para Merikare*<sup>24</sup>) y en textos funerarios<sup>25</sup>. En el Reino Nuevo se multiplican las alusiones a estos eventos fatídicos en los llamados *Calendarios de días fastos y nefastos*, en los cuales se asigna a cada jornada una calificación positiva o negativa en vista del acontecimiento mítico con que se relacionan<sup>26</sup>, en textos funerarios (LdSD 17 y 175<sup>27</sup>) y en mitos narrativos como el *Libro de la Vaca Celeste*<sup>28</sup>. Estos desarrollos culminan en los periodos Tardío y Grecorromano cuando el episodio de la rebelión contra la autoridad divina, esté encarnada en Re o en otro dios-rey, entra a formar parte de relatos cosmogónicos (cosmogonía de la diosa Neit en Esna<sup>29</sup>) y mitológicos (capilla de Saft el-Hena<sup>30</sup>; comba-

23 LdSD 175, traducción en ALLEN, T. G. H.: *The Book of the Dead...*, 184 (sección § S 1-3).

24 Papiro de l'Ermitage 1116 A verso, E. 133-134. El pasaje es discutido por LORTON, D.: «God's beneficent Creation: Coffin Texts Spell 1130, The Instruction for Merikare and the Great Hymn to the Aton», *SAK* 20, 1993, 125-155 (139-143), quien rechaza la interpretación tradicional como alusión a la destrucción de la humanidad, y QUACK, J. F.: *Studien zur Lehre für Merikare*, Wiesbaden, 1992, 95-97.

25 A CT VII, 463 f - 464 b [1130], ya comentado, debe sumarse CT V, 151 a [398], que contiene una referencia a la huida de Re al cielo ante el comportamiento de la humanidad. En CT IV, 175 a-d [331], se encuentran alusiones a los ataques que la diosa furiosa (con frecuencia hipóstasis de Sekhmet) dirige contra la humanidad con sus brazos y lanzado fuego (WILLEMS, H.: *The coffin of Hegata (Cairo JdE 36418): a case study of Egyptian funerary culture of the early Middle Kingdom*, Leuven, 1996, 351, 490-492). Para los documentos del Primer Periodo Intermedio/Reino Medio con alusiones a este levantamiento, véase BICKEL, S.: *La Cosmogonie...*, 211-218.

26 LEITZ, C.: *Tagewählerei: das Buch H3t nHH pH.wy Dt und verwandte Texte*, Wiesbaden, 1994, 23-25.

27 Ejemplos de rebelión de dioses contra Re en LdSD son analizados por Kemboly, *The Question of Evil...*, 332-337.

28 Véase la n. 17.

29 Esna 196, 2 - 196, 10 y 206,1 - 206, 15. Los pasajes son traducidos y comentados en SAUNERON, S.: *Les fêtes Religieuses d'Esna aux derniers siècles du Paganisme (Esna V)*, Le Caire, 1962, 253-276, 323-330.

30 La publicación del texto se debe a GOYON, G.: «Les Travaux de Chou et les tribulations de Gueb d'après le Naos 2248 d'Ismailia», *Kèmi* 6, 1936 1-42. Un estudio del mismo es realizado por SCHNEIDER, T.: «Mythos und Zeitgeschichte in der 30. Dynastie. Eine politische Lektüre des “Mythos von den Götterkönigen”», BRODBECK, A. (ed.): *Ein ägyptisches Glasperlenspiel. Ägyptologische Beiträge für Erik Hornung aus seinem Schülerkreis*, Berlin, 207-242

te de Horus de Behedet en defensa del disco solar en Edfú<sup>31</sup>; papiro demótico Carlsberg 462<sup>32</sup>), así como de monografías sacerdotales (como el llamado *Libro de el-Fayum*<sup>33</sup>). Un estudio conjunto de estos casos conduce a M. Kemboly a defender la idea de que los rebeldes, sean humanos o divinos, no existen con anterioridad a la génesis del mundo, ni junto a la divinidad creadora o dentro de ella y ni siquiera están presentes en las primeras etapas del proceso de creación. Irrumpen en el mundo ordenado en una fase posterior, iniciando con su advenimiento las disputas sobre el poder cósmico del dios Sol o sobre su herencia<sup>34</sup>.

En segundo lugar, en los dos pasajes antes traducidos se transparenta la idea de que el mundo, una vez deja de ser perfecto, debe volver a su forma primigenia para recuperar el estado de “inocencia” y pureza inicial. Esta idea se relaciona, a su vez, con dos aspectos de la concepción cosmogónica egipcia: todos los elementos llegados a la existencia en “la primera vez” están sometidos a un progresivo proceso de desgaste, por un lado, y la creación (o el elemento primigenio *Nuu*) lleva en sí el germen o la posibilidad de la repetición y la regeneración, por el otro<sup>35</sup>. El universo que se vislumbra después de la caída según estas composiciones no está dominado por la inercia y el vacío, puesto que, desaparecidos todos los humanos y las deidades, dos dioses perdurarán en el nuevo espacio por toda la eternidad. Se trata de Atum y de Osiris que controlan el proceso de creación y el inframundo respectivamente y que sobrevivirán al cataclismo adoptando la apariencia de serpientes. La alusión al ofidio no sólo servía para evocar la forma inicial adoptada por el propio creador en algunas versiones de la génesis del mundo y a los miembros femeninos de la Ogdóada que, según la cosmogonía de la ciudad de Hermópolis Magna, pusieron en marcha el mecanismo demiúrgico. Las serpientes también eran en Egipto un símbolo de la vida ctónica, de eternidad y de rejuvenecimiento (el mismo Atum renace en el inframundo, según varias composiciones funerarias regias del Reino Nuevo, al atravesar en sentido contrario e invirtiendo el eje temporal el cuerpo de un ofidio<sup>36</sup>), ideas éstas que son personificadas por las únicas dos deidades que seguirán existiendo después de que el *Nuu* lo engulla todo. Significativamente, también adopta la apariencia de una serpiente el máximo exponente de los peligros que acechan al curso del

31 E. VI, 108-132. Los textos son traducidos y comentados por FAIRMAN, H. W.: «The Myth of Horus at Edfu –I», *JEA* 21, 1925, 26-36.

32 SMITH, M.: «P. Carlsberg 462. A Fragmentary Account of a Rebellion against the Sun God», FRANDSEN, P. J., RYHOLT, K. (eds.): *The Carlsberg Papyri 3: A Miscellany of Demotic Texts and Studies*, Copenhagen, 2000, 95-112.

33 BEINLICH, H.: *Das Buch von Fayum. Zum Eigenverständnis einer ägyptischen Landschaft*, Wiesbaden, 64-65, 148-151, 314-319.

34 KEMBOLY, M.: *The Question of Evil... passim*.

35 HORNUNG, E.: «Verfall und Regeneration...», 412, 427, 429; KÁKOSY, L.: «Ideas about the Fallen State...», 211-212. El envejecimiento y regeneración de los dioses son tratados por HORNUNG, E.: *El uno...*, 141-154, 168-169. La idea de la regeneración periódica del cosmos entronca con la concepción cíclica del tiempo, que es por naturaleza reversible y capaz de reactualizar la creación primordial (SERRANO DELGADO, J. M., «El eterno retorno en el Antiguo Egipto», MANGAS, J., MONTERO, S. (eds.): *El Milenarismo. La percepción del tiempo en las culturas antiguas*, Madrid, 2001, 1-22).

36 HORNUNG, E.: «Verfall und Regeneration...», 435-438. Para el simbolismo de la serpiente véase CASTEL, E. *Egipto, signos y símbolos...*, 353-358; MOLINERO POLO, M. A., «Serpiente», ALVAR, J. (ed.): *Diccionario...*, 814-815.



sol, Aapep. Esta criatura monstruosa supone una amenaza constante contra Re, siempre derrotada y siempre renacida para repetir su ataque. Su lucha encarna la idea del combate entre el orden y el caos, un combate desigual en el que el primer polo siempre sale vencedor porque, de lo contrario, el cosmos llegaría a su fin definitivo.

Varios investigadores se preguntan, a la luz de la escasez de fuentes que contienen referencias puramente escatológicas, cuál habría sido el grado de difusión que habrían alcanzado estas ideas del fin del mundo en la concepción egipcia del mundo. Mientras que J. Assmann argumenta que de haber sido un *locus classicus* de la ontología deberían encontrarse más huellas de éstas en otros textos<sup>37</sup>, otros autores proponen una visión menos tajante. Destacan que la reticencia a poner por escrito episodios que era mejor mantener alejados de la realidad no implicaba que éstos no circularan por otros canales o que su vigencia y actualidad fueran limitadas<sup>38</sup>.

## 2. HERACLEÓPOLIS MAGNA COMO LUGAR DE DESTRUCCIÓN DE LA HUMANIDAD.

Volvamos la vista en este segundo apartado a cómo se materializa el episodio mitológico de la rebelión de la humanidad contra Re (antes mencionado) y su consecuente aniquilamiento en el marco heracleopolitano. Mi interés por este escenario radica en el hecho de no haber sido explorado con la exhaustividad con la que se han analizado las formas que adopta esta noción mítica en los contextos heliopolitano y hermopolitano. Las ciudades de Heliópolis, el principal centro del culto solar, y de Hermópolis, reputada sede del dios Thot en el Egipto Medio, son bien conocidas por su función cosmogónica en tanto que núcleos donde se desencadenó o se desarrolló el proceso de creación<sup>39</sup>. Sin embargo, en las fuentes también son presentadas como lugares en los que tiene lugar el alzamiento (inicial o periódico) de los dioses contra el creador y donde se lleva a cabo la destrucción de los enemigos solares<sup>40</sup>.

37 ASSMANN, J.: *Zeit und Ewigkeit...*, 26-28, «Königsdogma und Heilserwartung...», 353. Para este autor, las amenazas de cataclismos contenidas en los textos mágicos sólo servían para manipular el cosmos a la par que mostraban la fragilidad del equilibrio imperante en el orden del mundo, pero no deben ser tenidas por alusiones escatológicas. En cuanto al fin de lo creado anunciado en LdSD 175, la referencia temporal a “millones y millones” de años situaría, según este mismo investigador, el acontecimiento en un futuro demasiado alejado del presente como para suponer una amenaza palpable.

38 BRUNNER, H.: «Weltende»; BICKEL, S.: *La cosmogonie égyptienne...*, 231.

39 Para Heliópolis como lugar de creación, véase BICKEL, S.: *La cosmogonie égyptienne...*, 63, 68, 70, 73. La autora también explora el conjunto de nociones míticas enmarcadas en esta ciudad en BICKEL, B.: «Héliopolis et le tribunal des dieux», BERGER EL-NAGGAR, C., MATHIEU, B. (eds.): *Études sur l'Ancien Empire et la nécropole de Saqqâra dédiées à Jean-Philippe Lauer*, Montpellier, 113-122. Aunque Bickel defiende que Hermópolis no actúa como centro del proceso genésico hasta el Reino Nuevo (*La cosmogonie égyptienne...*, 69-70), recientemente Stadler remonta la noción de la creación del mundo en esta ciudad hasta el Reino Medio (STADLER, M. A.: *Weiser und Wesir: Studien zu Vorkommen, Rolle und Wesen des Gottes Thot im ägyptischen Totenbuch*, Tübingen, 2009, 89-91, 186-189). En fuentes tardías, Hermópolis aparece relacionada con la “isla de la llama”, un lugar primordial ligado a la creación y a menudo citado en la literatura funeraria (GRIESHAMMER, R.: «Flammeninsel», HELCK, W., WESTENDORF, W. (eds.): *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden, 1977, II, 258-259; JACQ, Ch.: *Recherches sur les paradis de l'autre monde d'après les Textes des pyramides et les Textes des sarcophages*, Paris, 1993, 47-49).

40 Heliópolis aparece relacionada con estos acontecimientos en CT 154 (que da origen a LdSD 115, ALLEN, T. G. H.: *The Book of the Dead...*, 93), en LdSD 17 en un pasaje en el que el dios solar adopta la forma de gato para aniquilar a sus enemigos (ALLEN, T. G. H.: *The Book of the Dead...*, 30 -sección a § S 15-), en el Periodo Tardío en la estela Cairo JE 46341 (JELINKOVA-REYMOND, *Les inscriptions de la Statue guérisseuse*

Heracleópolis Magna (la *Nn-nsu* o *Hnn-nsu* de las fuentes egipcias y actual Ichnasya el-Medina) se encuentra a unos 130 km al sur de El Cairo, en una región que domina la entrada a la fértil depresión de el-Fayum y fue capital de la provincia XX del Alto Egipto. Su importancia deriva de la posición que alcanzó en dos fases históricas: en el Primer Periodo Intermedio, en tanto que cuna de la dinastía IX-X (por lo que también esta etapa recibe la denominación de Periodo Heracleopolitano), y en el Tercer Periodo Intermedio, por ser el lugar de asentamiento de importantes dirigentes libios que entretejieron una red de relaciones políticas y de parentesco con las residencias regias del Norte y el influyente clero amoniano del Sur<sup>41</sup>. La preeminencia política y cultural que debió de disfrutar la ciudad en estas fases no se corresponde con un protagonismo en las fuentes escritas y en el registro arqueológico de los elementos heracleopolitanos. El vacío es mayor en el caso del Periodo Heracleopolitano, para el que la escasez de testimonios emanados de la realeza es sorprendente, aunque cabe recordar que la residencia de estos monarcas aún no ha sido localizada. Sin embargo, la preeminencia de la ciudad encuentra un eco en otra dimensión: en los episodios mitológicos que se construyeron en torno a la capital y a los principales elementos naturales y culturales de su entorno y que hicieron de éstos el marco en el que se produjeron: el enterramiento de Osiris, la destrucción de los enemigos osirianos y solares, la purificación regeneradora del finado siguiendo un modelo divino, la justificación ante tribunales y la asunción del poder regio por parte de diferentes dioses<sup>42</sup>.

### 2.1. *Los fatídicos acontecimientos según el Libro de la Vaca Celeste, el Libro de el-Fayum y el capítulo 17 del LdSD.*

Tres composiciones nacidas de la especulación teológica y usadas con finalidad funeraria o enciclopédica reflejan la consideración de Heracleópolis Magna como lugar para la destrucción de los enemigos solares y en ellas me detendré. La caracterización de la ciudad como espacio de aniquilamiento de quienes tratan de violentar el cuerpo inerte de Osiris pertenece al ciclo mítico de este dios, centrado en los episodios de su muerte, resurrección y (re)entronización, y no será abordada en este trabajo.

---

*de Djed-Her, le Sauveur*, Le Caire, 1956, 9-10) y en época grecorromana en los templos de Tôd (GRENIER, J. Cl., *Tôd, Les inscriptions du temple Ptolémaïque et Romain*, Le Caire, 1980, 170) y de Medamud (DRIOTON, E.: *Rapport sur les Fouilles de Médamoud. Les Inscriptions*, Le Caire, 46-47, nº 105). Existe también un topónimo en territorio heliopolitano que está relacionado con el triunfo de Re sobre Aapep, “la colina de la decapitación”, y que ha sido analizado por CORTEGGIANI, J.-P.: «La “butte de la Décollation à Héliopolis», *BIFAO* 95, 1995, 141-151. Por su parte, Hermópolis aparece como núcleo de la destrucción de enemigos solares ya en el Reino Antiguo en la recitación TP 229 (ALLEN, J. P.: *The Ancient Egyptian...*, 17), en el Reino Nuevo en el capítulo LdSD 17 (ALLEN, T. G. H.: *The Book of the Dead...*, 27 -sección a § S 1-), en el Periodo Tardío en inscripciones mágicas (JELINKOVA-REYMOND, *Les inscriptions...*, 43 y n. 3) y a finales de la dinastía XXX y del Periodo Grecorromano en el *Libro de la Victoria sobre Seth* (*Urk.* VI, 99 y 115), una composición ritual usada en el culto osiriano. La “isla de la llama”, a menudo ubicada en Hermópolis y citada en la nota anterior, es también un espacio en el que Re lucha contra sus enemigos.

<sup>41</sup> En el yacimiento trabaja desde hace más de medio siglo un equipo español dirigido en la actualidad por la Dra. M. C. Pérez Die. Los resultados de las campañas arqueológicas y la bibliografía más relevante pueden consultarse en: <http://www.heracleopolismagna.es/>

<sup>42</sup> Estos episodios mitológicos son analizados en la tesis doctoral de la autora, titulada *La proyección mitológica de Heracleópolis Magna: contextualización, continuidad, transformaciones en los mitemas heracleopolitanos en fuentes funerarias y culturales*, dirigida por el Dr. M.Á. Molinero Polo y defendida en la Universidad de La Laguna en febrero de 2012.



En lo que respecta al futuro que depara a los opositores al poder de Re, el ya citado *Libro de la Vaca Celeste* ofrece una de las versiones más detalladas. Se trata de una composición funeraria regia, escrita en varias tumbas o elementos de ajuar de monarcas del Reino Nuevo. Relata los sucesos acaecidos en un tiempo remoto que condujeron al fin de la convivencia de seres humanos y divinidades en un mismo espacio. La clave del fatal desenlace radica en la rebelión que los primeros tramaron contra el gobierno del dios Sol cuando éste se encontraba envejecido y debilitado en su autoridad. Según se apuntará después, este momento se relaciona a nivel cósmico con la posición que ocupa el astro en su órbita una vez se ha producido el solsticio de verano. Los acontecimientos que siguen a la sublevación se suceden a un ritmo fulgurante y es característico en este *Libro* que se omitan detalles y explicaciones sobre éstos.

Al enterarse de lo que se está urdiendo en su contra, Re convoca un consejo con las deidades primordiales del que emana la decisión de terminar de forma implacable con los rebeldes. Las encargadas de ejecutar las órdenes son dos diosas temibles por su fuerza destructiva, consideradas encarnaciones del ojo solar de Re y protectoras de éste contra sus enemigos: Hathor y Sekhmet. La primera interviene masacrando a los humanos con tal violencia que hasta Re decide tomar cartas en el asunto. Desvía su agresividad con la famosa artimaña de las cervezas coloreadas con ocre y vertidas en el río para hacer creer a la diosa que el agua es sangre y, una vez ebria, apaciguarla. La segunda entra en acción cuando Re vuelve a ratificarse en su decisión de aniquilar a los conjurados proclamando: «yo prevalecerá (*sh̄m*) sobre ellos como rey por medio de su disminución». A continuación, se señala en el texto: «así llegó a la existencia Sekhmet (*Sh̄mt*), la pasta/masa de la noche para vadear sobre su sangre desde Heracleópolis Magna»<sup>43</sup>. En estas oraciones se recurre a un juego de palabras entre el verbo prevalecer (escrito en egipcio *sh̄m*) y el nombre de la deidad encargada de la masacre (*Sh̄mt*). La referencia a la ciudad heracleopolitana también ha querido explicarse en función a otro juego de este tipo entre el verbo vadear (*rhnj*) y el topónimo en cuestión (*Hnn-nsu*)<sup>44</sup>, aunque la proximidad fonética en este caso resulta más lejana que en el de la diosa leona. B. Backes ofrece una explicación en clave cósmica para esta referencia geográfica que resulta más acertada. Según el egiptólogo alemán, la destrucción de la humanidad comienza cuando el Sol se ha convertido en un anciano, es decir, cuando la órbita solar se ha desplazado en dirección meridional después del solsticio de verano. Precisamente, la capital del nomo XX del Alto Egipto se ubica al sur de la región de Menfis y de la ciudad de Heliópolis, reputadas residencia regia y sede principal del culto al astro<sup>45</sup>. Desde esta perspectiva del movimiento del Sol, se entiende la preposición utilizada para indicar que la masacre comienza “desde” Heracleópolis Magna.

43 Diferentes traducciones de este pasaje son ofrecidas por HORNUNG, E.: *Der ägyptische Mythos...*, 39; LICHTHEIM, M.: *Ancient Egyptian literature...* II, 199; GUILHOU, N., *La vieillesse...*, 16; BACKES, B.: «Das Massaker von Herakleopolis. Ein Beitrag zum Buch der Himmelskuh und Totenbuch-Spruch 42», KNUF, H., LEITZ, C., VON RECKLINGHAUSEN, D. (eds.): *Honi soit qui mal y pense. Studien zum pharaonischen, griechisch-römischen und spätantiken Ägypten zu Ehren von Heinz-Josef Thissen*, Leuven, 15-23 (15).

44 HORNUNG, E.: *Der ägyptische Mythos...*, 56, n. 41.

45 BACKES, B.: «Das Massaker von Herakleopolis...», 17-18.

La misma noción mítica del levantamiento contra la autoridad divina se desarrolla de forma similar en la segunda composición que revisaremos: un tratado de carácter geográfico-mitológico de época Grecorromana, llamado *El Libro de el-Fayum*<sup>46</sup>. Las diferencias en detalles de este *Libro* con la composición anterior se deben a su marco de acción y función diferentes. En este caso, se trata de una obra de carácter enciclopédico que da cuenta de cómo estaba configurado el distrito fayumítico entremezclando realidad topográfica y concepciones religiosas. En dos pasajes, conservados en su versión manuscrita (en papiros<sup>47</sup>) y epigráfica (en las paredes del templo de Kom Ombo decoradas en época de Tiberio<sup>48</sup>), se encuentran referencias al levantamiento acaecido en Heracleópolis Magna contra el poder de un dios Sol en el ocaso de su reinado. En el primer caso, se informa de que quienes han urdido la trama son los seres humanos en connivencia con las divinidades y se describe la dureza de los combates con gran lujo de detalles espaciales y temporales:

“Él (=Re) previó el plan (malvado) de los hombres y de los dioses en Heracleópolis Magna. Su cuerpo rejuveneció en un periodo de doce meses. Ellos salieron cargados de maldad. Su número era grande contra él en la Isla/Canal de la Llama. Ellos se levantaron y combatieron contra los que se habían levantado contra ellos. Así surgió su nombre de Pa-aha, que está en Heracleópolis Magna, en el mes 4 de Shemu (=estación de la cosecha), el día 15. Además, él (=Re) salió a su frente hacia el Gran Lago en la Tierra del Lago en el mes 1 de Ajet (=estación de la inundación), el día 23”<sup>49</sup>.

En el segundo caso, acontecimientos similares se narran de forma más sucinta:

«Este lugar, arena meridional de la región húmeda, éste es el lugar de los enemigos que vienen de Heracleópolis Magna contra la encarnación de Re-Harakhty»<sup>50</sup>.

En estas dos secciones puede apreciarse cómo el ataque a la autoridad regia, encarnada en el dios Sol, se produce igual que en el *Libro de la Vaca Celeste* en la fase de

46 La edición de las diferentes versiones (epigráficas y paleográficas) del *Libro de el-Fayum*, también conocido como *Papiros del Laberinto* o *Papiros del Lago Moeris*, ha sido realizada por BEINLICH, H.: *Das Buch von Fayum ...*. Las características esenciales de esta obra enciclopédica pueden consultarse en TAIT, W. J.: «The “Book of the Fayum”: Mystery in a known landscape», TAIT, W. J. (ed.): *Never had the like occurred: Egypt's view of its past*, London, 183-202.

47 La copia más completa se encuentra en un papiro cuyos fragmentos están conservados en tres colecciones (Boulaq, Hood y Amherst), lo que explica la sigla con la que se conoce este manuscrito en la disciplina: pB/H/A.

48 Para las inscripciones de este templo, que contienen varias alusiones a ataques perpetrados contra Re, véase GUTBUB, A.: *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo*, Le Caire, 67-69, 70-71, n. c., 107-108, 424,

49 pB/H/A 223, 4/5 - 224, 5/8 y Kom Ombo 127, 2-4, para los cuales véase la edición textual comparada y el comentario de BEINLICH, H.: *Das Buch von Fayum...*, 148-151.

50 pB/H/A 117, 5/223, 5, BEINLICH, H.: *Das Buch von Fayum...*, 138-139.

máxima debilidad del astro. En el caso ahora analizado, se especifica que Re está a punto de comenzar su regeneración. El momento vital por el que atraviesa la deidad explica la referencia a su “renovación en 12 meses”<sup>51</sup> y la inserción de una fecha de calendario coincidente con la estación de la cosecha, que tiene lugar en el último tercio del año egipcio. Los combates se inician en la propia ciudad heracleopolitana, no desde ella, y se recrudecen en sus alrededores con la lucha entre partidarios y detractores de Re. La explicación de topónimos (en este caso Pa-aha, *p* ḥ) en base a acontecimientos acaecidos en ellos por la mediación de juegos de palabras (“combatir” se escribe mediante un término fonéticamente similar: ḥ), es un recurso etiológico muy frecuente en textos egipcios. La referencia a Heracleópolis Magna podría explicarse en esta composición porque los enfrentamientos parecen desencadenarse en una región oriental (la “Isla de la Llama” ocupa una posición al este del cielo en numerosos textos religiosos egipcios) y esta ciudad se ubica precisamente al este de la zona de el-Fayum, donde Re busca refugio. Así, al igual que en el *Libro de la Vaca Celeste*, la deidad creadora decide abandonar el escenario terrestre donde se ha producido la rebelión, pero no parte en dirección al cielo. Su destino es la “Tierra del Lago”, expresión usada para designar la zona de el-Fayum, núcleo geográfico y temático de la composición donde se encuentra el párrafo. Su partida coincide con un cambio en el ciclo cósmico y fluvial, ya que se produce en paralelo con el fortalecimiento del poder y la radiación solares, por un lado, y con la llegada de la inundación, por el otro.

A partir del análisis de las dos composiciones aquí comentadas y de otros textos citados al final del apartado anterior que contienen alusiones al levantamiento contra la autoridad divina, M. Smith ha subrayado que debió de existir un “conglomerado de ideas” en torno a este argumento mítico. Ideas que fueron plasmadas de forma concreta en relatos que no se adhieren a un texto canónico, sino que presentan diferencias entre sí en los agentes implicados en las acciones ofensivas y defensivas, la localización geográfica de los sucesos, el momento vital o cósmico del astro solar en el que éstos se enmarcan (al amanecer o al atardecer, lo que equivale a la infancia o la senectud de Re)... Estas discrepancias podrían atribuirse, en opinión de este egiptólogo, a la existencia de variantes regionales de una misma rebelión o a la evolución en el tiempo del pensamiento religioso. También propone que las versiones constatadas podrían interpretarse como distintos exponentes de una acción mitológica, que se repite de forma recurrente (puesto que diaria y anualmente Re debe luchar contra quienes tratan de impedir su curso y su renacimiento) y que rememora la batalla del Sol frente a los rebeldes sucedida en un pasado muy remoto<sup>52</sup>. Añado que, junto a estos factores, hay que tener en cuenta los diferentes contextos espaciales, temporales y funcionales que rigen cada puesta por escrito de este “conglomerado de ideas” para explicar las características especiales que presenta cada versión.

51 LEITZ, C.: *Tagewählerei...*, 24, n. 7, señala que pudo haberse producido un error en las copias (en la versión de Kom Ombo se señala que la regeneración sucede en un periodo de 12 días) y propone interpretar los términos “meses” y “días” como “horas”, de forma que la rebelión sucede por la noche y la regeneración del astro se produce durante el día.

52 SMITH, M.: «P. Carlsberg 462...», 95-96.

M. Smith y M. Kemboly también señalan que en este argumento mitológico del combate contra el poder del dios Sol se produce un cruce de elementos pertenecientes a los ciclos cósmicos y regios, de forma que el contrapunto al levantamiento contra la deidad demiúrgica y solar decrepita es su rejuvenecimiento. Este proceso equivaldría en el plano regio al fortalecimiento de su autoridad, logrado mediante el triunfo (suyo o de su hijo) sobre los rebeldes y, a veces, por medio de la transmisión de su cargo a su sucesor legítimo, quien asume el papel de campeón contra el desorden y protector de su padre<sup>53</sup>. Así, en los dos ejemplos analizados en este apartado, Re o sus aliados combaten a los levantiscos humanos y/o dioses y después se retira a otro entorno más seguro. En el *Libro de la Vaca Celeste*, además, lega su poder a varios lugartenientes, entre ellos al propio rey egipcio.

La tercera y última de las composiciones que analizaremos en esta sección dedicada a Heracleópolis Magna como lugar de masacre es la recitación 17 del LdSD, reedición ampliada de CT 335 del Primer Periodo Intermedio/Reino Medio. Ambas revisten una importancia fundamental dentro de estos *corpora* de literatura funeraria, no sólo porque están atestiguados en un número muy elevado de fuentes y la segunda se mantuvo en uso hasta el Periodo Grecorromano, sino porque también reúnen como si de un compendio general se tratara numerosos aspectos e ideas sobre la vida ultraterrena. Además, las dos presentan la característica de interpolar en el texto de base abundantes comentarios introducidos tras la expresión “¿qué significa esto?”. Estas glosas se utilizaron, por un lado, con la finalidad de dar información adicional o clarificar pasajes que no quedaban bien definidos y, por el otro, para reunir diferentes interpretaciones o tradiciones (insertadas tras el encabezamiento “otra versión”) de episodios concretos.

La variante de LdSD 17 es la que aquí interesa porque, cuando el texto en el que se basaba (CT 335) fue revisado, se introdujeron nuevos contenidos y una referencia más desarrollada a Heracleópolis Magna. Esta labor de reedición puede apreciarse bien al comparar estos dos pasajes en los que el finado se presenta de la siguiente forma:

«Yo soy uno que pasa puro, que habita en la *Mesequet* (=una región celeste), a quien es dada una comida de tarde de fayenza en la capilla *Tjenenet* (=capilla menfita consagrada a Ptah y a Sokar). Palabras dichas: respecto a la *Mesequet*, esto es la *Quenquenet* (*ḳnḳnt*) en Heracleópolis Magna, respecto a la fayenza, esto es el ojo que ha golpeado al monstruo, respecto a la capilla *Tjenenet*, esto es la tumba de Osiris»<sup>54</sup>.

«Yo soy uno que pasa estando puro, que habita en la *Mesequet*, a quien son traídas cenas de fayenza que están en la capilla *Tjenenet*. ¿Qué es esto? [...] respecto a “uno que pasa puro, que habita en la *Mesequet*”, él es Anubis, cuando él protege el cofre que contiene las

53 SMITH, M.: «P. Carlsberg 462...», 97, 104; KEMBOLY, M.: *The Question of Evil...*, 331-332.

54 CT IV, 324 c - 325 c [335]. Traducción en CARRIER, Cl.: *Textes des sarcophages...*, 832-833. Este pasaje se escribió en ataúdes procedentes de Tebas, el-Bersha y Meir; la versión contenida en el ataúd tebano TIC<sup>b</sup> es la más completa y la que se ha usado en el análisis.

vísceras de Osiris. Respecto a “aquél a quien son dadas cenas de fayenza que están en el santuario *Tjenenet*”, él es Osiris. Otra versión: respecto a “la cena de fayenza que está en el santuario *tjenenet*”, esto es el cielo, esto es la tierra. Variante: esto significa cuando Shu aplastó (*knknt/krkrt*) las Dos Tierras en Heracleópolis Magna. Respecto a la fayenza, esto es el ojo de Horus. Respecto al santuario *tjenenet*, esto es la tumba de Osiris»<sup>55</sup>.

Junto a la ampliación que experimentaron las glosas en la segunda versión de este pasaje, puede apreciarse una alteración en el orden de las informaciones que se van introduciendo después del encabezamiento “respecto a”. De hecho, en la edición textual más reciente (LdSD 17) no se guarda la estricta correspondencia que se aprecia en CT 335 entre los enunciados iniciales y los comentarios posteriores. Así, la región denominada *Mesequet* quedó sin su conveniente explicación. El error del/de los compositor/es es tanto más visible si se tiene en cuenta que a la pregunta por un almuerzo (“las cenas de fayenza”) se responde con una amalgama de oraciones relativas a un espacio (“esto es el cielo, esto es la tierra”) y a una acción (el aplastamiento de las tierras en Heracleópolis Magna) que nada tienen que ver con el alimento en cuestión. La similitud fonética y gráfica de los términos egipcios usados en la escritura de las palabras *Mesequet* (*mskt*) y almuerzo (*msyt*) podría haber estado en el origen de esta confusión<sup>56</sup>.

La relación establecida en los pasajes traducidos entre *Quenquenet*, *Mesequet* y el acto ejecutado por Shu en Heracleópolis Magna ha dado numerosos quebraderos de cabeza a los especialistas, sobre todo porque el significado de los dos primeros vocablos no ha podido ser esclarecido. Más allá de su tradicional consideración como regiones de difícil ubicación en el paisaje *postmortem*, proponemos una interpretación etimológica de estos términos que ayude a precisar la naturaleza de la acción emprendida por Shu. El primero de éstos deriva del verbo *knkn*, que tiene el sentido de “destruir” y de “golpear”<sup>57</sup>, mientras que el segundo se compone del prefijo locativo *m-* y del verbo *skj/skr*, el cual posee el mismo significado que el anterior de “golpear”<sup>58</sup>. Significativamente, el acto designado *knkn* que realiza el dios que encarna el espacio aéreo y luminoso aparece complementado en las fuentes mediante determinativos -signos de escritura que aportan información semántica- que implican una acción violenta

Continuemos con el resto de elementos que componen el enunciado relativo a los sucesos ubicados en Heracleópolis Magna en su versión más extensa (LdSD 17) para poder precisar su significado mitológico. Aclaremos primero que la ampliación sintáctica pudo haberse producido por un deseo de complementar el sentido de una oración de CT 335 («respecto a la *Mesequet*, esto es la *Quenquenet* en Heracleópolis Magna») que


55 LdSD 17, traducción en ALLEN, T. G. H.: *The Book of the Dead...*, 31 (sección b § S 5).

56 Esta explicación para el error del compositor o copista en este pasaje es proporcionada por RÖSSLER-KÖHLER, U.: *Kapitel 17 des ägyptischen Totenbuches: Untersuchungen zur Textgeschichte und Funktion eines Textes der altägyptischen Totenliteratur*, Wiesbaden, 1979, 204-205.

57 *Wb.* V, 55, 4 - 56, 5. De la misma raíz derivan otros términos semánticamente emparentados como *qnt*, “fuerte”, *qn*, “vencer”, “valiente”.

58 *Wb.* IV, 306, 10 - 307, 4.



no quedaba del todo claro a los nuevos redactores y compiladores de textos funerarios. Con este objetivo, podrían haberse añadido al verbo “golpear” tanto un agente (el dios Shu) como un complemento directo (las Dos Tierras)<sup>59</sup>. El  $\epsilon$  ( ,  $\times$  )tante, “aplastar las Dos Tierras”, habría transmitido la idea de machacar con contundencia todo el territorio, habida cuenta de que los egipcios utilizaban los sustantivos en dual para abarcar toda la realidad, la cual concebían compuesta por pares complementarios. No sabemos con certeza cómo se materializaría o en qué consistiría la acción del aplastamiento, pues no hemos encontrado paralelos para ésta en otras composiciones. Sin embargo, proponemos que una de las funciones principales desempeñada por su agente, el dios Shu, proporciona una clave explicativa. En el primer apartado se tradujeron varios textos en los que se alude al papel fundamental de esta deidad en el proceso de separación de los elementos cósmicos, en tanto que sustancia que mantiene distanciados al cielo de la tierra y que permite el desarrollo de la vida. Shu tendría en sus manos, por tanto, la llave para “aplastar las Dos Tierras”, pues bastaría con que dejara de sostener la bóveda celeste para que ésta se desplomara sobre la totalidad del ámbito terrestre y se pusiera fin al espacio intermedio de la creación. La ubicación de este acto en Heracleópolis Magna encajaría, por otro lado, con el resto de episodios revisados en este apartado acerca de la destrucción de la humanidad en este marco local.

La ampliación semántica que refleja LdSD 17 respecto a CT 335 en el pasaje traducido entronca, además, con el desarrollo de corrientes de especulación teológicas nacionales relativas a la cosmogonía. En este sentido, la egiptóloga suiza S. Bickel ha llamado la atención sobre un cambio operado entre los Reinos Medio y Nuevo en la concepción de la separación del cielo y la tierra. La autora argumenta que esta división cósmica dejó de ser vista como un proceso exclusivamente positivo y empezó a considerarse también como el resultado (negativo) de una disputa orquestada en el seno de la comunidad divina o alentada por los seres humanos<sup>60</sup>. Baste recordar como ejemplo el caso del *Libro de la Vaca Celeste*, en el que Re toma la decisión de retirarse al cielo y de crear este espacio por encima de la tierra después de que los humanos se han alzado en armas contra el gobierno que ejerce.

## 2. 2. La huella de la masacre en Heracleópolis Magna y su interpretación.

El recuerdo de los sucesos nefastos revisados, que tienen como epicentro o punto de inicio la ciudad de Heracleópolis Magna, puede rastrearse en otras fórmulas funerarias, por un lado, y en un epíteto asignado a Hathor, la pareja del dios carnero local Heryshef, por el otro.

En primer lugar, uno de los capítulos incluido en el repertorio de LdSD para ahuyentar a las fuerzas hostiles que amenazan al finado en el Allende lleva por título: «recitación para alejar la masacre que se consuma en Heracleópolis Magna» ( $r n hsf š' t jr rt m Nn-nsw$ )<sup>61</sup>. De la viñeta que acompaña a esta fórmula se conocen al menos cuatro

<sup>59</sup> Ideas planteadas por RÖSSLER-KÖHLER, U.: *Kapitel 17 des ägyptischen Totenbuches...*, 206, 187\*.

<sup>60</sup> BICKEL, S.: *La cosmogonie égyptienne...*, 197-198.

<sup>61</sup> LdSD 42 (ALLEN, T. G. H.: *The Book of the Dead...*, 48 (sección § P 1). La fórmula está documentada desde el Reino Nuevo hasta el Periodo Grecorromano y a lo largo de su transmisión textual se introdujeron



variantes<sup>62</sup> y en una de ellas se ha operado un juego gráfico muy elocuente. El propietario del manuscrito aparece representado en esta versión arponeando al signo con el que se escribe la palabra *masacre* (𓆎) y conjurando así esta amenaza (fig. 2). Sin embargo, el aspecto más sorprendente de esta rúbrica radica en que el acontecimiento mítico que subyace a la referencia a la matanza heracleopolitana no vuelve a ser mencionado en el texto. En ningún momento se informa de en qué consiste esta *masacre* o de quiénes fueron los verdugos y quiénes las víctimas. Sin embargo, según se ha visto en el apartado anterior, la idea de que los seres humanos fueron exterminados en Heracleópolis Magna era conocida por otras fuentes contemporáneas. Pensamos que la asociación entre un acontecimiento mítico del pasado y la ciudad fue introducida de forma intencionada por parte de los compositores de fórmulas funerarias y que no habría pasado desapercibida a los receptores cultivados de éstas. La inclusión de LdSD 42 entre el repertorio de textos que el difunto se llevaba al Más Allá habría servido para que éste tomara distancia del resto de los humanos que se habían declarado disconformes contra el poder del dios Sol<sup>63</sup>. Además, y en paralelo a la idea ya comentada de que a la rebelión contra la autoridad del demiurgo (que es también rey) sucede su fortalecimiento, esta fórmula contiene referencias veladas a la renovación de Re y su triunfo contra los opositores y a la nueva posición que ocupa Horus sobre el trono de su predecesor.

En segundo lugar, otro de los elementos evocadores de lo sucedido en la capital de la provincia XX del Alto Egipto es un epíteto asignado a Hathor. Esta diosa no sólo había tenido una participación activa en la destrucción de la humanidad, como fue señalado en el apartado anterior, sino que también disfrutaba de un elevado prestigio en esta región por su estrecha vinculación con su deidad tutelar, el dios carnero Heryshef, con el que formaba pareja en el panteón local. El epíteto en cuestión se encuentra en una liturgia que se recitaba durante las fiestas en honor a Sokar y que se ha conservado en varios papiros fechados en Épocas Tardía y Grecorromana. Una sección de esta liturgia contenía una enumeración, en forma de letanía o sucesión de epítetos, de los diferentes aspectos apotropaicos que podía adoptar Hathor. Uno de los calificativos la aclamaba en los siguientes términos: «que sea bienvenida para abatir a los enemigos en su nombre de Hathor, Señora de Heracleópolis Magna»<sup>64</sup>. Mediante esta expresión se establecía una relación sutil entre la manifestación local de la diosa y la destrucción de los conspiradores alzados contra el poder del demiurgo en la ciudad heracleopolitana.

---

algunas variantes en su título, que dieron lugar a las siguientes versiones: «fórmula para evitar la *masacre* que es perpetrada en Heracleópolis Magna, para evitar toda mala desgracia que es hecha contra Osiris NN (=el difunto), justificado de voz»; «fórmula para alejar la *masacre* acaecida en el dominio del dios (=necrópolis)». En el segundo caso, pudo haberse producido una contaminación con los títulos de los capítulos que generalmente se escribían antes y después del 42 y en los cuales predominaban las referencias a la necrópolis.

62 TARASENKO, N. A.: «The BD 42 Vignettes during the New Kingdom and Third Intermediate Period», BACKES, B., MÜLLER-ROTH, M., STÖHR, S. (eds.): *Ausgestattet mit den Schriften des Thot. Festschrift für Irmtraut Munro zu ihrem 65. Geburtstag*, Wiesbaden, 2009, 239-265.

63 BACKES, B.: «Das Massaker von Heracleópolis...», 21-23.

64 Papiro Paris Louvre I, 3079, col. 113, l. 51 y paralelos son citados por GOYON, J. Cl.: «Le cérémonial pour faire sortir Sokaris, Papyrus Louvre I. 3079, col 112-114 [planche 4]», *RdE* 20: 63-96 (68, 78-79). Debe añadirse a la recopilación de este autor el papiro de finales de la dinastía XXX Cairo JE 97249, n° 14, col. x + 2, 16, publicado por BURKARD, G.: *Grabung im Asasif 1963-1970, Band III, Die Papyrusfunde*, Mainz am Rhein, 1986: 61, l. 16.

Analizados los sangrientos altercados sucedidos en Heracleópolis Magna y la huella que éstos dejaron en la memoria cultural y las producciones religiosas egipcias, falta por interpretar su trasfondo y simbología. Algunos autores han establecido un vínculo directo entre los episodios mitológicos de la destrucción de la humanidad y la crisis de la estructura estatal a finales del Reino Antiguo y los acontecimientos históricos del Periodo Heracleopolitano<sup>65</sup>. A menudo, para justificar esta vinculación se trae a colación un enunciado de la *Enseñanza para Merikare*, texto cuya autoría se atribuye a un monarca heracleopolitano, porque contiene una de las más tempranas alusiones al tema de la rebelión de la humanidad<sup>66</sup>. Desde esta óptica, podría pensarse que el alzamiento de una nueva dinastía, de procedencia no-menfita, y el desplazamiento de los centros tradicionales del poder (Heliópolis y Menfis) en favor de Heracleópolis Magna pudo haber sido interpretado como un desafío a la autoridad y orden establecidos, lo que en términos míticos equivaldría a una sublevación contra el poder de Re<sup>67</sup>. Estos autores incluso parecen dar a entender que dado que esta fase estuvo marcada por luchas entre los monarcas heracleopolitanos y tebanos por la reunificación del territorio, pudo haberse propagado desde el núcleo meridional una imagen negativa del rival norteño una vez se produjo el triunfo tebanos.

Sin embargo, son muchos los aspectos que pueden matizarse en esta lectura de fuentes religiosas exclusiva o principalmente en clave histórico-política. En primer lugar, parece que los choques bélicos en el Periodo Heracleopolitano no fueron tan frecuentes como las fuentes (y algunas reconstrucciones históricas actuales) quieren dar a entender<sup>68</sup>. En segundo lugar, esta etapa presenta numerosas dificultades a los historiadores en todos los campos –políticos, sociales, económicos, culturales...– por la atomización del poder en numerosos potentados locales y el carácter tendencioso de los textos contemporáneos (que tratan de legitimar a los nuevos patrones desprestigiando a los rivales), por la notoria falta de fuentes escritas y arqueológicas en el ámbito de dominio de la dinastía IX-X y por la particular visión retrospectiva de la documentación del Reino Medio (especialmente del género didáctico y de las lamentaciones), que se ha usado frecuentemente para caracterizar a la fase posterior al Reino Antiguo como una época de caos total, guerra civil y hambrunas continuas<sup>69</sup>. En tercer lugar, los dinastas herac-

65 Opiniones vertidas al hilo del análisis del *Libro de la Vaca Celeste*, HORNUNG, E.: *Der ägyptische Mythos...*, 90-91; GUILHOU, N.: *La vieillesse...*, 138.

66 «Él masacró a sus enemigos, él golpeó a sus hijos porque ellos planearon hacer una rebelión», véase la nota 24 para referencias bibliográficas.

67 BACKES, B.: «Das Massaker von Herakleopolis...», 20. Este autor rechaza que la rebelión de la humanidad sea el reflejo mítico de sucesos históricos del final del Reino Antiguo.

68 Frente a las reconstrucciones históricas en clave político-evenemencial, los estudios más recientes del Primer Periodo Intermedio abordan los principales cambios a nivel socio-económico, cultural y antropológico de esta fase. De especial relevancia son los siguientes trabajos: FRANKE, D.: «First Intermediate Period», REDFORD, D. B. (ed.): *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Oxford, 2001, I, 526-532; SEIDLMAYER, S.: «The First Intermediate Period (c. 2160-2055 BC)», SHAW, I. (ed.): *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford, 2003<sup>2</sup>, 108-136; MORENO GARCÍA, J. C.: «El Primer Período Intermedio», PARRA, J. M. (coord.): *El Antiguo Egipto: sociedad, economía, política*, Madrid, 2009, 181-208.

69 Assmann analiza cómo en el Reino Medio las producciones literarias presentan un pasado inmediato (Primer Periodo Intermedio) sumido en el caos para legitimar al nuevo estado unificado en tanto que restaurador del orden: ASSMANN, J.: *Egipto, Historia de un sentido*, Madrid, 2005, 104-107, 133-143 y

leopolitanos trataron de mantener los valores artísticos, religiosos y político-ideológicos menfitas, procurando presentarse en numerosos campos como herederos de la tradición del Reino Antiguo. En cuarto lugar, más allá de algún texto y representación iconográfica excepcional, emanados de los episodios bélicos<sup>70</sup>, no está constatada una persecución intencional de la memoria de la dinastía heracleopolitana por parte de los monarcas tebanos. Todo lo contrario, éstos permitieron que se mantuviera su culto funerario en la necrópolis menfita (donde algunos miembros de la dinastía IX/X fueron enterrados)<sup>71</sup> y contribuyeron a la ampliación y decoración del templo de Heryshef en la capital del nomo XX del Alto Egipto. En quinto lugar, la datación tradicional de la *Enseñanza para Merikare* ha sido puesta en duda y la obra se considera una producción del Reino Medio ambientada en época heracleopolitana<sup>72</sup>. En última instancia, el combate contra las fuerzas del caos, sea cual sea la forma que revistan, así como la preocupación por defender el cosmos ordenado de los embates de éstas es una constante de numerosos textos religiosos egipcios pertenecientes a todas las épocas. Además, como fue señalado al comienzo del segundo apartado, las ciudades de Heliópolis y de Hermópolis Magna también aparecen ligadas a episodios de destrucción de rebeldes y enemigos del dios Sol sin que se haya explicado esta relación exclusivamente en términos del contexto histórico.

Con todo, no rechazamos plenamente la idea de que las circunstancias históricas desempeñaran un cierto (no único) papel en la configuración de imágenes caóticas y de rebelión. Sin embargo, consideramos que una explicación adicional para la ubicación de estos fatídicos acontecimientos en Heracleópolis Magna puede encontrarse en un aspecto ya señalado al hilo del análisis de varios pasajes del *Libro de la Vaca Celeste*, *El Libro de el-Fayum* y LdSD 42: la complementariedad existente entre la noción mítica de la destrucción de la humanidad y el reforzamiento del poder regio del creador. Además, en la introducción al segundo apartado de este trabajo se hizo referencia a dos ciudades, Heliópolis y Hermópolis Magna, que desempeñan una destacada función a nivel mitológico entre todas las urbes egipcias elevadas a la esfera divina. Ambas se conciben como epicentro del proceso de creación primordial y están asociadas a la lucha contra el caos y, como contrapartida, al reforzamiento de la autoridad del demiurgo. De la misma forma, Heracleópolis Magna se configura no sólo como marco geográfico para la destrucción de la humanidad, sino también (y en paralelo) como espacio cosmogónico y de asunción de la soberanía solar. En el ámbito de la creación, el dios tutelar del nomo,

---

«Königsdogma und Heilserwartung...». El mensaje moral y político de estas composiciones fue analizado también por LICHTHEIM, M.: «Didactic Literature», LOPRIENO, A. (ed.): *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, Leiden, New York, 1996, 243-261.

<sup>70</sup> Tres ejemplos, emanados del contexto de confrontación bélica por el poder, ilustran el afán tebanos por mostrar a los monarcas heracleopolitanos como exponentes del caos. En la estela Cairo JE 41437 se acusa al rey heracleopolitano Khety de causar nubes de tormenta: DARNELL, J. C.: «The Message of King Wahankh Antef II to Khety, Ruler of Heracleopolis», *ZÁS* 124: 101-108. En dos relieves del reinado de Mentuhotep II en los templos de Dendera y de Guebelein, el reunificador tebanos aparece golpeando con una maza al rival heracleopolitano, representado simbólicamente como la planta heráldica del Bajo Egipto o como un individuo con rasgos egipcios: GESTERMANN, L.: *Kontinuität und Wandel in Politik und Verwaltung des frühen Mittleren Reiches in Ägypten*, Wiesbaden, 1987, 43-45, Abb. 5 y 7.

<sup>71</sup> MALEK, J.: «King Merikare and his Pyramid», BERGER EL-NAGGAR, C., CLERC, G., GRIMAL, N. (eds.): *Hommages à Jean Leclant, vol 4 Varia*, Le Caire, IFAO, 203-214.

<sup>72</sup> QUACK, J. F.: *Studien zur Lehre...*, 115-136

el carnero Heryshef (cuyo nombre significa “Aquél que está sobre su lago”), es alzado a la categoría de demiurgo. Aparece como el encargado de poner orden en el caos acuático primigenio (Nuu) a partir del estanque que preside su templo, considerado un remedo del propio Nuu. Además, puede ser caracterizado de forma elocuente como: “aquél cuya emanación es la luz, de la nariz del cual sale el viento del norte para hacer vivir toda cosa”<sup>73</sup>. En el ámbito de la realeza, el último pasaje de la literatura funeraria que aquí revisaremos muestra a Re asumiendo la autoridad monárquica en la ciudad de Heracleópolis Magna. El episodio se integra en una composición que ya hemos comentado en este trabajo, el capítulo LdSD 17, encargado de transmitir la fórmula CT 335 desde el Reino Nuevo en adelante. En el pasaje en cuestión, puede apreciarse cómo se produce la coronación de Re en el entorno heracleopolitano a la par que se sofoca un levantamiento contra su poder en territorio hermopolitano:

«Yo soy Re cuando él aparece al inicio del gobierno de aquello que él había creado.

*¿Qué significa éste es Re al inicio del gobierno de aquello que él había creado? Esto es (=significa) que Re comenzó a aparecer como Rey (nsw) de aquello que él había creado en Heracleópolis Magna (Nn-nsw), cuando aún no habían llegado a existir las elevaciones de Shu, él estaba sobre la colina de aquéllos que están en Hermópolis. Entonces, le fueron dados los hijos de la rebelión/impotencia entre los dioses que están en Hermópolis»<sup>74</sup>.*

Resulta interesante señalar que la misma ampliación de contenidos que se reconoce en la versión de LdSD 17 respecto a la de CT 335 para el caso del aplastamiento de las Dos Tierras en Heracleópolis Magna está presente en esta sección. En la variante más antigua de este pasaje sólo se mencionaba lacónicamente: «yo soy Re en sus primeras apariciones, cuando él se eleva en el horizonte, yo soy el Grande, que ha venido a la existencia por sí mismo»<sup>75</sup>. En su versión más reciente, se añadieron referencias relativas a las circunstancias y al marco espacial en que se produjo la primera aparición de Re. Significativamente, el amanecer fue puesto entonces en relación con el ejercicio de la soberanía y con la ciudad heracleopolitana. Se ha señalado que la adición del topónimo pudo deberse a un juego de palabras entre los términos de rey (nsw) y de Heracleópolis

<sup>73</sup> Estela Napoli 1065, ll. 4-5: PERDU, O.: «Le Monument de Samtoutefnakht a Naples», *RdE* 36, 1989, 89-113 (99).

<sup>74</sup> LdSD 17, traducción en ALLEN, T. G. H.: *The Book of the Dead...*, 27 (sección a § S 1). A lo largo de su dilatada transmisión textual, están constatadas variantes de este enunciado. La más temprana omite el topónimo, de forma que sólo se menciona la aparición de Re en tanto que rey. En otras versiones se sustituye la ciudad heracleopolitana por Hermópolis o se mencionan conjuntamente ambos centros.

<sup>75</sup> CT 186/187 b - 188/189 a [335], versión del ataúd tebano TIC<sup>b</sup>, con adición del ejemplar hermopolitano B5C para “cuando él se eleva en el horizonte”. Traducción en CARRIER, Cl.: *Textes des sarcophages...*, 804-805. Una de las versiones más tardías de CT 335 se encuentra en un ataúd de Beni Hasan (BH1Br) y se acerca más a los enunciados de LdSD 17: «Yo soy Re en sus primeras apariciones, esto es cuando él se eleva en el oriente del cielo, dicho de otra forma, esto es cuando Re comienza a aparecer sobre la tierra, yo soy el Grande, que ha venido a la existencia por sí mismo».

Magna (Nn-nsw)<sup>76</sup>. Sin embargo, consideramos que el prestigio que este centro debió de disfrutar desde el Primer Periodo Intermedio/Reino Medio en tanto que espacio de coronación de Osiris y de Heryshef y lugar de residencia de Re<sup>77</sup> debió de influir también en la inclusión de la referencia geográfica. La capital del nomo XX del Alto Egipto se configuraba así desde el Reino Nuevo en adelante como asiento de la realeza del dios Sol.

Por último, cabe destacar que esta ampliación semántica participa de un contexto teológico más amplio, pues está vinculada con las nuevas corrientes de especulación religiosa relativas a la figura de Re. Desde sus primeras menciones en los Reinos Antiguo y Medio y frente a otras deidades (Horus, Osiris o Gueb), Re fue concebido más como creador que como gobernante propiamente dicho y su poder obedece más al concepto de «realeza latente» (que se rige por los esquemas de la institución monárquica) que al de plena soberanía regia<sup>78</sup>. Su faceta monárquica se manifiesta plenamente en las fuentes desde el Reino Nuevo en adelante (como LdSD 17) en las que se le caracteriza abiertamente como un rey todopoderoso, responsable directo del mantenimiento constante de su obra<sup>79</sup>.

76 RÖSSLER-KÖHLER, U.: *Kapitel 17 des ägyptischen Totenbuches...*, 65.

77 Estas cuestiones han sido tratadas en DÍAZ-IGLESIAS LLANOS, L.: «The Role of Osiris in the mythological cycle devised in Heracleopolis Magna and its territory», KOUSOULIS, P., LAZARIDIS, N. (eds.): *Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists, University of the Aegean, Rhodes 22-29 May 2008*, Leuven (en prensa).

78 La peculiar naturaleza “regia” de Re ha sido tratada por: BARTA, W.: *Untersuchungen zum Götterkreis...*, 135-154; ALTENMÜLLER, B.: *Synkretismus...* 110-112, 116; LUFT, U.: *Beiträge zur Historisierung der Götterwelt und der Mythenschreibung*, Budapest, 1978, 108-131.

79 BICKEL, S.: *La cosmogonie égyptienne...*, 61-62 y «Changes in the Image of the Creator God during the Middle and New Kingdom», EYRE, C. J. (ed.): *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists, Cambridge, 3-9 September 1995*, Peeters, 165-172.



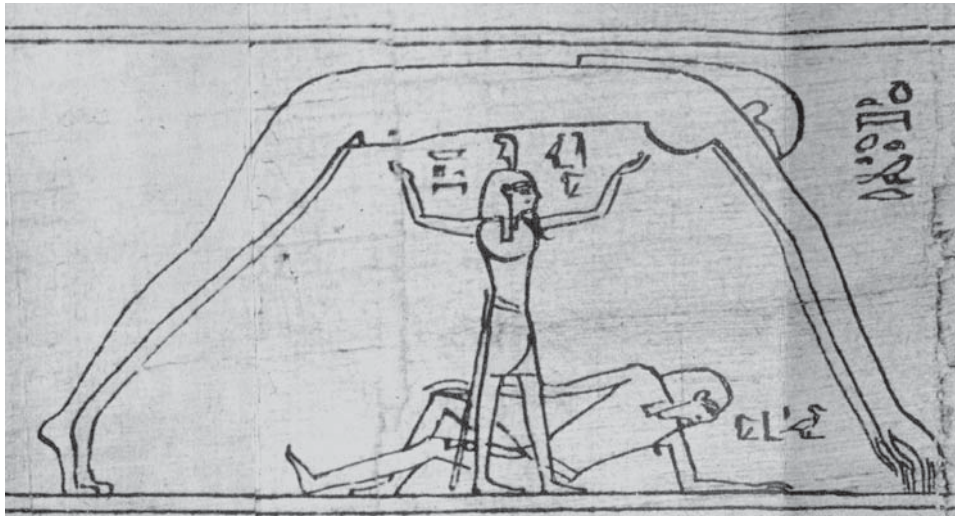


Fig. 1: Representación de Shu entre Gueb y Nut, tomada de PIANKOFF, A., DRIOTON, E.: *Mythological papyri: texts and plates*, New York 1957, lamina 11.

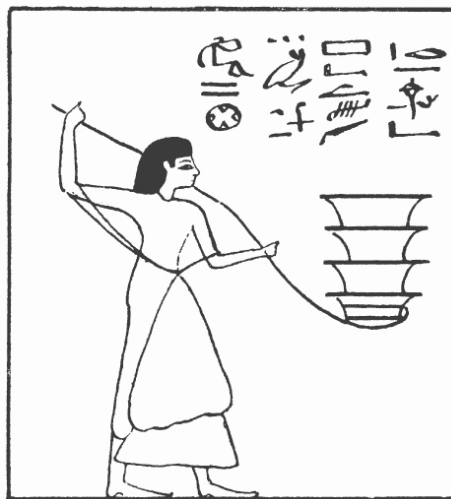


Fig. 2. Viñeta de LdSD 42 en el papiro Paris BN 38-45, tomada de TARASENKO, «The BD 42 Vignettes...», 248, fig. 3.





ATLANTIDE ET FIN DU MONDE

ATLANTIS AND THE END OF THE WORLD

*BERNARD SERGENT*

*Centre National de la Recherche Scientifique*

*bernardsergent@yahoo.fr*

*ARYS, 10, 2012, 113-126 ISSN 1575-166X*

---

RESUMEN

La catastrophe atlantidienne, dont Platon est l'auteur, s'insère selon lui dans la série des autres cataclysmes de la mythologie grecque. Plus globalement, elle fait partie des événements qui se produisent lors des basculements de direction de la marche de l'univers, qu'il est également le seul à définir, et dans lequel il insère le thème hésiodique de la succession des "races".

ABSTRACT

The Atlantis' Disaster, whose author was Plato, falls according to him in the series of other cataclysms of Greek mythology. More globally, it is part of the events that occur on the occasion of changes in the direction of the Universe, which was defined only by him too ; he includes the Hesiodic myth of the succession of races.

---

PALABRAS CLAVE

Atlantide; Platon; Cycle cosmique; catastrophes cycliques; mythe hésiodique des Races

KEYWORDS

Atlantis; Plato; cosmic cycle; cyclical catastrophes; Hesiodic races' myth

---

Fecha de recepción: 17/10/2012

Fecha de aceptación: 27/11/2012

---



Platon, au IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, parle à deux reprises d'une île immense, située à l'ouest de l'Europe et de l'Afrique, et en deçà du continent qui fait le tour du monde au-delà du fleuve Okéanos. La première fois est dans un passage d'un de ses textes les plus volumineux, le *Timée*, ouvrage dans lequel il expose ses conceptions en physiques et en astronomie. Vers le début du texte, Critias, l'un des participants au dialogue, est sollicité pour raconter une histoire qu'il avait lui-même entendue raconter, étant âgé de dix ans, par un homme alors très âgé, Critias l'Ancien, au sujet de Solon, l'ancien dirigeant d'Athènes. Celui-ci aurait fait un voyage à Saïs, ville d'Égypte proche de la côte méditerranéenne, et y aurait rencontré des prêtres de ce pays. Solon aurait parlé avec eux du passé, leur racontant quelques mythes de la tradition grecque, dont le déluge, comme étant les événements les plus anciens connus en son pays. Ses interlocuteurs relativisèrent tout cela : Solon leur parle d'un déluge, alors qu'il y a eu un grand nombre de destruction dues au feu, à l'eau ou à d'autres causes<sup>1</sup>.

Pour l'observateur moderne, informé des mythes des différents pays, le paradoxe de ce passage est le suivant : les mythes égyptiens ignorent précisément la destruction du monde par l'eau ou par le feu. L'idée existait au contraire en Grèce, et aussi en Iran, en Inde, chez les Celtes, les Germains, les Mexicains..., c'est-à-dire largement parmi des peuples de langue indo-européenne. Platon attribue donc aux Égyptiens des idées qu'ils n'ont pas, et qui sont par contre connues dans son pays. Nous sommes ainsi prévenus dès le début : les idées « égyptiennes » sont en fait des idées grecques, ou du moins les idées de ce Grec qu'était Platon.

Le prêtre égyptien qui a alors la parole explique ensuite que les catastrophes cosmiques sont soumises au mouvement des astres, ce qui, à intervalles réguliers, provoque soit des feux qui font périr tout ce qui se trouve dans des endroits secs et élevés, mais épargne ce qui est au bord de la mer, soit des inondations, qui anéantissent les riverains des mers et des cours d'eau, mais épargnent ceux qui se trouvent dans les montagnes<sup>2</sup>. Le prêtre égyptien, c'est-à-dire en fait Platon, expose donc que ces catastrophes cosmiques sont périodiques, et, après chacune, il y a suffisamment de survivants pour qu'un nouveau cycle d'existence reprenne.

Après avoir critiqué les Grecs, car leur mémoire est courte, le prêtre égyptien leur oppose les gens de son propre peuple, car ils ont conservé par écrit souvenir de toutes ces catastrophes anciennes, et il peut ainsi révéler qu'en une lointaine préhistoire, antérieurement au déluge qui détruisit la première Athènes, celle-ci avait développée,

1 *Tim.*, 22 c.

2 *Tim.*, 22e-23a.

déjà, la plus belle des civilisations - et à la demande de Solon, le prêtre égyptien précise sa pensée. Sachant que les archives égyptiennes, prétend-il, remontent à 8000 ans, la première Athènes était apparue mille ans avant. Chronologie incroyable pour un Athénien de l'époque de Platon : celle des Grecs remontait, au plus loin, au II<sup>e</sup> millénaire avant notre ère, et ils pouvaient dater, avec une très large marge d'erreur, des événements de leur histoire de la seconde moitié de ce millénaire<sup>3</sup>. Leur parler de neuf mille ans est les projeter dans un temps inconnu inimaginable. En fait, à la génération précédant celle de Platon, le voyageur et historien Hérodote avait révélé l'extrême antiquité de l'histoire égyptienne<sup>4</sup>. Platon s'appuie donc sur ce qu'a dit Hérodote, mais il allonge encore l'histoire égyptienne (il en double la durée), ajoute mille ans pour parler de la « première Athènes », et arrive à ce chiffre absolument astronomique (pour un Grec ancien) d'événements antérieurs de neuf mille ans au présent<sup>5</sup>.

Le prêtre égyptien expose alors à Solon l'organisation de la toute première Athènes, et insiste sur le fait que cette cité a accompli des exploits - et l'un deux, le seul qui est raconté, étant de loin le plus important. Ainsi est introduit le récit sur l'Atlantide.

Les écrits égyptiens, dit-il, raconteraient comment ce furent les Athéniens d'alors qui arrêterent une armée qui envahissait l'Europe et l'Asie, «à partir de l'océan Atlantique»<sup>6</sup>. Car il y avait «une île» qui «trouvait devant le détroit qui, selon votre tradition, est appelé les Colonnes d'Héraclès. Cette île était plus étendue que l'Afrique et l'Asie ensemble». Cette immense île servait le pont ; en effet «dans cette île, l'Atlantide, s'était constitué un empire vaste et merveilleux, que gouvernaient des rois dont le pouvoir s'étendait non seulement sur cette île tout entière, mais aussi sur beaucoup d'autres îles et sur des parties du continent [celui, situé au-delà de l'Ôkéanos, et qui entoure le monde]. En outre, de ce côté du détroit, ils régnaient encore sur l'Afrique jusqu'à l'Égypte et sur l'Europe jusqu'à l'Italie» (Platon emploie le mot *Tyrrhénie*, qui désigne ici l'Italie occidentale). Mais cela ne suffisait pas à cette puissance (signe de l'*hubris*, cf. ci-dessous), et «à un moment donné, elle concentra toutes ses forces, se jeta d'un seul coup sur votre pays, sur le nôtre et sur tout le territoire qui se trouve à l'intérieur du détroit, et elle entreprit de les réduire en esclavage. C'est alors, Solon, que votre cité révéla sa puissance aux yeux de tous les hommes en faisant éclater sa valeur et sa force, car, sur toutes les autres cités, elle l'emportait par sa force d'âme et pour les arts qui interviennent dans la guerre». A la tête des Grecs, puis seule, s'exposant à des périls extrêmes, Athènes réussit à vaincre les envahisseurs et à libérer tous ceux qu'elle avait commencé à soumettre sur notre continent.

Pour un Grec de l'époque de Platon qui lisait ou entendait ce texte, il y avait une évidence: il ne pouvait pas ne pas reconnaître une curieuse inversion de ce qui s'était

3 Cf. sur ce mon article de 1979, SERGENT, B.: «Mythologie et histoire en Grèce ancienne», *DHA* 5, 1979, 59-101; j'exposerai dans un prochain travail que la date traditionnelle de la guerre de Troie (1183, pour les Grecs) est à « remonter » d'environ 200 ans.

4 Hérodote, livre II.

5 Qu'il a pu emprunter à l'Iran, cf. SERGENT, B.: *L'Atlantide et la mythologie grecque*, Paris, L'Harmattan, 2006, 316.

6 Les passages entre guillemets sont, pour le *Timée* et le *Critias*, la traduction française de Luc Brisson, *Platon, Timée/Critias*, traduction inédite, introduction et notes, avec la collaboration de Michel Patillon pour la traduction, Paris, Garnier-Flammarion, 2e éd., 1995.

exactement passé un peu plus d'un siècle auparavant: à cette époque, la Perse, une colossale puissance (terrienne, et donc non pas maritime) avait envahi la Grèce après avoir soumis l'Égypte et bien d'autres pays; cette puissance venait de l'est (et non de l'ouest) et réduisait les peuples à une condition que les Grecs de cette époque considéraient comme proche de l'esclavage. Et il est parfaitement exact que les Athéniens jouèrent un rôle décisif dans la résistance à cette invasion, soit en se mettant à la tête des autres Grecs et fédérant autour d'eux la résistance, soit, à deux reprises (lors des batailles de Marathon et de Salamine), combattaient seuls ou presque seuls contre les énormes armées perses - et gagnèrent. Ensuite, les Athéniens, maîtres de la mer Egée, entreprirent de libérer leurs frères (Grecs d'Asie Mineure, Grecs de Chypre) de la domination iranienne. Ainsi, Platon raconte au sujet de l'Atlantide une histoire que tous les Athéniens connaissaient, mais procède à une double inversion: l'une est géographique, puisque la direction d'où sont venus les attaquants est renversée, et l'autre, plus importante, qui consiste en ceci: sachant qu'à la suite des deux guerres contre les Perses, Athènes devint une formidable puissance maritime, qui dominait la mer Egée et la Méditerranée orientale, tandis que leurs adversaires les Perses étaient une puissance rigoureusement continentale<sup>7</sup>, Platon bascule complètement la réalité historique: la puissance maritime, dans son récit, ce sont les vaincus, et les Athéniens de l'époque de l'Atlantide n'utilisent pas de bateaux, ils vainquent les Atlantes sur terre.

Puis, raconte Platon, «dans les temps qui suivirent (la victoire des Athéniens sur les Atlantes), se produisirent de violents tremblements de terre et des déluges. En l'espace d'un seul jour et d'une nuit funeste, toute votre armée fut engloutie d'un seul coup sous la terre, et l'île Atlantide s'enfonça pareillement dans la mer. De là vient que, de nos jours, là-bas, la mer reste impraticable et inexplorable, encombrée qu'elle est par la boue que, juste sous la surface de l'eau, l'île a déposée en s'abîmant»<sup>8</sup>.

Platon ne dit donc pas seulement que l'Atlantide a sombré dans l'océan, il établit une symétrie entre les Athéniens engloutis dans la terre et les gens de l'Atlantide engloutis dans la mer. C'est bien une fin du monde, et ce sont d'autres textes de Platon qui permettent de percevoir de quoi il s'agit (ci-dessous).

Platon est revenu sur l'Athènes primitive et sur l'île Atlantique dans un second dialogue, censé se dérouler le lendemain de celui que raconte le *Timée*, et celui-ci porte un nom, *Critias*, qui est celui même de l'homme qui racontait l'histoire ancienne apprise par Solon en Égypte dans le *Timée*. Le livre est à peu près divisé en deux, la première consacrée à l'Athènes la plus ancienne -déjà évoquée dans le *Timée*-, la seconde à l'Atlantide, consacrant alors de larges développements à sa description. Ce dialogue se termine abruptement: après avoir raconté comment commença la décadence de ce merveilleux pays, décadence due à ce que, de divins au départ, ses habitants furent de plus en plus mêlés d'éléments humains, Platon dit que Zeus rassembla tous les dieux pour qu'ils envisagent ensemble un châtiment contre l'île Atlantique, et -ce sont les derniers mots du livre- «les ayant rassemblés, il leur dit...»: on ignore la suite. Plusieurs hypothèses ont été faites pour rendre compte de cette fin: est-ce le dernier ouvrage de

<sup>7</sup> En fait ils ne pouvaient rien sur mer sans la marine des Phéniciens.

<sup>8</sup> *Tim.*,17a-27b.



Platon, interrompu par sa mort? Ou a-t-il considéré qu'il n'avait pas besoin de répéter ce qu'il avait déjà dit dans le *Timée*? Ou a-t-il interrompu un travail, pris par d'autres charges, et qu'ensuite d'autres priorités ont occupé son esprit? Il me semble qu'on pourra discuter indéfiniment de savoir si l'arrêt a été volontaire ou involontaire.

C'est en tout cas dans la première partie, consacrée à l'Athènes la plus ancienne, que Platon se livre à une sorte de théories des déluges qui permet d'intégrer l'histoire de l'île Atlantique dans un ensemble plus vaste. Il expose en effet que l'Acropole actuelle (elle a le même volume aujourd'hui que dans l'antiquité) est à son avis le reste d'un massif bien plus large, une sorte de plateau dont elle est le reliquat, car «une seule nuit exceptionnelle a liquéfié la terre sur tout son pourtour, une nuit au cours de laquelle se produisirent simultanément des tremblements de terre et un extraordinaire débordement des eaux qui fut le troisième avant le déluge de Deucalion». Comme les gens de Rhodes<sup>9</sup>, comme les Indiens, etc., Platon considère donc qu'il y a eu (au moins) quatre cataclysmes: deux avant celui qu'il décrit, celui-là même, et ensuite encore le déluge de Deucalion. Dans le *Timée*, Platon exprimait déjà son opinion sur les fins du monde:

«Bien des fois et de bien des manières, le genre humain a été détruit, et il le sera encore. Les catastrophes les plus importantes sont dues au feu et à l'eau, mais des milliers d'autres causes provoquent des catastrophes moins importantes. Prenons par exemple cette histoire qu'on raconte chez vous [Platon fait toujours parler ici le prêtre égyptien]. Un jour, Phaéton, le fils du Soleil, attela le char de son père, mais comme il n'était pas capable de conduire en suivant la route de son père, il mit le feu à ce qui se trouvait à la surface de la terre et périt lui-même foudroyé. Ce récit n'est qu'un mythe, la vérité la voici. Les corps qui, dans le ciel, accomplissent leur révolution autour de la terre sont soumis à une variation, qui se reproduit à de longs intervalles ; ce qui se trouve à la surface de la terre est alors détruit par un excès de feu»<sup>10</sup>.

Les Grecs, continue le prêtre, sont singulièrement victimes de ces cataclysmes:

«chaque fois, revient, à intervalles réguliers, comme une maladie, le flot du ciel qui fond sur vous ; et il n'épargne que ceux d'entre vous qui sont illettrés et étrangers aux Muses, en sorte que vous repartez du début comme si vous étiez redevenus jeunes, ignorant tout de ce qui est arrivé chez vous et ici dans l'ancien temps»<sup>11</sup>.

Cette notion d'une série de catastrophes qui se produisent, à intervalles réguliers, donc cycliquement, Platon en développe précisément l'idée dans un autre dialogue, le *Politique* -ce qui prouve qu'il avait bien en tête un système déterminé. S'appuyant cette

<sup>9</sup> Cf. Diodore de Sicile, V, 56-57. Sur quoi SERGENT, B.: *L'Atlantide et la mythologie...*, 41-45.

<sup>10</sup> *Timée*, 22 c-d.

<sup>11</sup> *Ibidem*: 23 a.

fois sur un autre mythe grec, celui selon lequel Zeus, pour favoriser Atrée -le père du roi de Mycènes Agamemnon- contre son frère Thyeste, tous deux étant concurrents pour la royauté, fit une fois se lever le soleil à l'ouest, Platon généralise l'idée et développe une véritable théorie de fonctionnement du monde à l'envers en certaines circonstances: le monde tourne dans un sens (celui que nous observons actuellement) pendant une période; à la fin de cette période, l'univers étant comme un fuseau ou un bandage des trières<sup>12</sup>, la torsion est telle que le mouvement du monde ralentit, puis l'univers cesse de tourner dans le sens initial, et même, la partie tordue de cette sorte de filet qui enveloppe l'univers se déroulant mécaniquement, le mouvement du monde se fait dans l'autre sens. Ainsi l'univers «tourne tantôt dans le sens de son mouvement actuel, tantôt dans le sens opposé» et «ce changement de sens est, de tous les bouleversements auxquels est sujet l'univers, celui qu'il faut regarder comme le plus grand et le plus complet». Et c'est là le moment des catastrophes d'ampleur cosmique: «Il est donc fatal que la mort fasse alors ses plus grands ravages dans la nature animale, et que le genre humain spécialement soit réduit à un nombre infime de survivants». Après cette crise, le monde marche exactement à l'envers, et il n'y a plus de naissance possible, puisque tout va à rebours, dès lors, ce sont les morts qui renaissent de la terre qui renouvellent la population<sup>13</sup> (cf. ci-dessous).

Ce schéma, s'il reprend une idée cyclique qui existait déjà avant Platon en Grèce, et qui s'est développée par exemple dans la mythologie de l'île de Rhodes, intellectualise extraordinairement ce que bien des peuples ont pensé, à savoir une renaissance cyclique après des catastrophes périodiques. Autant ce thème est répandu (Inde, Mexique, etc.), autant il s'associe d'ordinaire à une renaissance orientée dans le même sens qu'aux phases précédentes. Le *pralaya* indien se produit ainsi à intervalle absolument réguliers, entre lesquels l'histoire du monde s'est déroulée selon les mêmes phases qui vont de l'idyllique au mauvais, et comprend toujours un incendie cosmique suivi d'un déluge qui l'éteint et qui noie le monde. Platon va beaucoup plus loin: partant du mythe d'Atrée, selon lequel le soleil s'est autrefois levé à l'ouest, il imagine rien moins qu'un mouvement inverse du monde, et les catastrophes sont rythmées par les changements de direction.

C'est bien l'astronomie, qu'il connaissait bien et qui le passionnait, qui entre en jeu dans ce schéma grandiose de la torsion et du relâchement de l'univers, car l'idée d'un renversement du cycle du monde est inspirée évidemment, en réalité, du cycle solaire, lequel se déroule d'un solstice à l'autre, puisque soleil s'élève sur l'horizon du solstice d'hiver au solstice d'été, et s'abaisse du solstice d'été au solstice d'hiver: Platon emploie précisément le vocabulaire désignant ces grands changements pour parler du renversement du cycle du monde. Mais le cycle solaire n'a jamais empêché les gens de prendre de l'âge, et d'aller tous de la naissance à la mort; la transposition de Platon opère un changement de perspective radical: ce n'est pas un changement d'angle du soleil par rapport à la terre, joint à un changement de saisons, qu'il décrit, mais le renversement de la direction de la marche de l'univers, avec ses conséquences. Chaque changement est marqué par une catastrophe colossale, qui anéantit la majorité des êtres vivants, et, apprend-on par le *Timée*, ces catastrophes sont alternativement de feu et d'eau. Non

12 *La République*, X, 616 b - 617 d.

13 *Politique*, 270 b- 271c, traduction d'Auguste Diès.

seulement Platon a une notion cyclique de l'histoire de l'univers mais, fait unique dans la série des cycles de catastrophes<sup>14</sup>, il en fournit la raison.

La représentation globale que Platon se faisait du temps n'avait donc rien à voir avec la nôtre. Au lieu d'être linéaire et irréversible, le temps de Platon était cyclique et réversible. Cela, un passage d'un autre Dialogue platonicien, le *Politique*, l'assure, mais, pour mettre les deux récits sur l'Atlantide en rapport avec ce texte, on suivra la remarquable démonstration qu'a produite le chercheur belge Godefroy de Callataÿ<sup>15</sup>, démonstration rendue nécessaire par le caractère extrêmement laconique des sources: c'est par allusions répandues en divers endroits de son oeuvre que procède le Philosophe, et l'on ne saurait mieux souligner combien ses «Dialogues» ne nous livrent qu'une partie de son enseignement: l'essentiel était oral, et l'on doit imaginer l'auteur exposant à ses élèves, schémas à l'appui, à la fois sa conception du temps et celle du monde. Platon était l'un des plus grands mathématiciens et l'un des plus grands spécialistes d'astronomie de son temps, et tout cela ne pouvait se transmettre qu'à travers dessins, exemples, explications précises. Cela, nous ne l'avons plus. La reconstitution de la pensée de Platon sur ces aspects cruciaux est un exercice difficile. L'auteur que je cite l'a fait, et je vais le prendre pour guide.

On a vu que Platon avait une conception «catastrophiste» du temps, et la mythologie lui en fournissait les preuves. D'un côté, grâce aux nombreux mythes grecs de déluge, de ceux d'Atrée et du soleil né à l'ouest, ou de Phaéthon, de l'autre, grâce à celui des Races qu'expose Hésiode dans *Les travaux et les jours*. Selon celui-ci<sup>16</sup> se succédèrent sur la terre une race d'or, au temps de Kronos, une époque d'abondance et proprement «âge d'or»; puis une race inférieure, d'argent, impie et démesurée, que Zeus bientôt ensevelit; puis une race de bronze, toute guerrière, dévouée à Arès, et ses membres s'entretuèrent: Zeus créa alors une quatrième race, celle des héros, demi-dieux, qui précéda la race humaine; mais ceux-ci également s'exterminèrent dans les grandes guerres des temps héroïques, et laissèrent la place à la cinquième race, de fer, la nôtre, vouée aux souffrances, et qui ira en aggravant sa situation par son impiété et son amoralité, jusqu'à ce que Zeus l'anéantisse.

Dans la *République* -dialogue qui, est-il affirmé au début du *Timée*<sup>17</sup>, s'est déroulé exactement la veille de celui qui forme ce dernier dialogue-, Platon cite le mythe hésiodique des races, mais le modifie sur deux points:

Le déclin de l'éducation, est-il dit, fera que les futurs gouvernants ne seront plus aptes à:

«l'examen relatif aux races hésiodiques, ni à celui qui est relatif aux vôtres, races d'or, d'argent, de bronze, de fer; mais, comme à l'argent du fer aura été intimement mêlé et du bronze à de l'or, il se produira de la dissemblance et une inégalité discordante, dont l'apparition, où qu'elles apparaissent, engendre toujours Guerre et Haine»<sup>18</sup>.

14 Cf. sur ce SERGENT, B.: *Les fins du monde*, Paris, Flammarion, 2012.

15 CALLATAÿ, G. de: *La grande année platonicienne*, travail dactylographié, 1989; *Idem: Annus Platonicus. A Study of World Cycles in Greek, Latin and Arabic Sources*, Université Catholique de Louvain, Institut Orientaliste, 1996.

16 Vv. 109-201.

17 17 c.

18 *La République*, VIII, 546 e - 547 a ; cf. aussi III, 415 a-c.

La double modification est la suivante: là où Hésiode comptait cinq races, Platon n'en a plus que quatre, toutes de métaux, la race des héros est évacuée; et là où le poète béotien parlait de succession de races après élimination de la précédente, Platon introduit la notion du mélange des métaux, porteur de décadence.

Dans un autre Dialogue, le *Politique*, déjà cité, mais il faut y revenir, Platon fait allusion à un autre mythe célèbre, celui selon lequel un agneau à la toison d'or était né dans les troupeaux d'Atrée; c'était un signe de sa royauté, face à son frère Thyeste, mais sa femme le trahit et donna l'agneau à son rival; alors Zeus, pour soutenir Atrée, intervertit la marche des astres et fit se lever le soleil à l'ouest<sup>19</sup>. Platon part de ce mythe pour généraliser le phénomène, en parlant d'une époque où les astres se couchaient à l'endroit où de nos jours ils se lèvent, à l'orient, et se levaient à l'opposé, «et c'est précisément à cette occasion, pour témoigner en faveur d'Atrée, que le dieu renversa leur cours et introduisit l'ordre actuel»<sup>20</sup>. A ce thème, dit-il encore, se relie celui de la naissance des gens à partir du sol, et non par engendrement (ci-dessus). Car la cause de tout cela est que «cet univers où nous sommes, à de certains moments, c'est le dieu lui-même qui guide sa marche et préside à sa révolution ; à d'autres moments, il le laisse aller, quand les périodes de temps qui lui sont assignées ont achevé leur cours, et l'univers recommence alors de lui-même, en sens inverse, sa route circulaire, en vertu de la vie qui l'anime et de l'intelligence dont le gratifia, dès l'origine, celui qui l'a composé», puis l'auteur continue en démontrant comment l'univers, n'étant pas purement un être divin puisqu'il participe au corps (*sôma*), ne peut donc ni se mouvoir entièrement tout seul, ni être mu totalement. Il est sujet au changement, et ce changement principal est celui qui a été dit, et qui s'inspire évidemment d'un mouvement mécanique de torsion suivi de relâchement: le fil se déroule en sens inverse<sup>21</sup>. Il y a ainsi deux grandes phases, l'une où le dieu, le démiurge, agit sur le monde et opère la torsion dans un sens, l'autre où il relâche son action, et le monde opère le mouvement contraire. Il «parcourt alors un circuit rétrograde pendant des milliers et des milliers de période, parce que sa masse énorme tourne en parfait équilibre sur un pivot extrêmement petit»<sup>22</sup>.

Or, le moment où la direction du tournoiement du monde s'inverse est manifestement le moment le plus important de son histoire, «c'est donc à ce moment aussi, devons-nous croire, que se produisent les changements les plus considérables pour nous, qui vivons dans son intérieur...» et l'on citait ci-dessus le passage qui situe alors les plus grandes catastrophes. Il s'ensuit de graves changements, dont le plus insolite est celui-ci :

«Pour tous les animaux, leur âge, quel qu'il fût, arrêta tout d'abord son cours, et tout ce qu'il y a de mortel cessa d'offrir aux yeux le spectacle d'un vieillissement graduel, puis, se remettant à progresser, mais à rebours, on les vit croître en jeunesse et en fraîcheur. Chez les

19 Mythe très connu : Apd., *Epit.*, 12 ; Paus., II, 18, 1 ; Luc., *De astrologia*, 12 ; Dio Chrys., *Orationes*, 66, vol. II, p. 221 L. Dindorf ; etc.

20 *Polit.*, 269 a.

21 Cf. sur ce Schuhl, 1932.

22 *Polit.*, 270 a.

vieux, les cheveux blancs se remirent à noircir ; chez ceux dont la barbe avait poussé, les joues redevinrent lisses, et chacun fut ramené à la fleur de son printemps ; quant aux imberbes, leurs corps, se faisant plus lisses et plus menus de jour en jour et de nuit en nuit, revinrent à l'état de l'enfant nouveau-né, et leur âme s'y conforma aussi bien que leur corps ; après quoi, le déclin se poursuivant, ils finirent par disparaître complètement. Quant à ceux qui mouraient de mort violente dans ces temps-là, leur cadavre passait par la même série de transformations avec une telle rapidité qu'en peu de jours il se consumait sans laisser de traces»<sup>23</sup>.

On mesure ici la rigueur de la conception cyclique et réversible de Platon; la vie elle-même, lorsque la direction du monde s'inverse, se déroule à l'envers du processus normal. Lors, l'engendrement, continue le Philosophe, n'était pas possible, mais ce qui se passait était «cette histoire que l'on raconte, d'une race engendrée par la terre, c'est alors qu'elle avait lieu, les hommes de ce temps-là ressortant du sein de la terre, et le souvenir en fut transmis par nos tout premiers ancêtres, hommes du temps qui confine immédiatement au terme de cet ancien cycle, et nés au début du cycle actuel».

P. M. Schuhl, déjà, avait su mettre en relation ce grand mythe du *Politique*, la cosmologie qui s'exprime dans le *Timée*, et un mythe raconté dans la *République*, au sujet du soldat nommé Er et qui, apparemment mort, put visiter les enfers, et revenir. Tenant compte de ces rapprochements internes à l'oeuvre de Platon, G. de Callataÿ conclut<sup>24</sup>:

a) l'Année Parfaite, ou Grande Année, platonicienne comprend deux demi-cycles, correspondant aux deux mouvements. Convenons d'appeler A le moment où le monde est entraîné par le dieu, B celui où il revient en arrière tout seul.

b) L'âge d'or, longuement exposé dans le *Politique*<sup>25</sup>, à l'époque du règne de Kronos, appartient à A ; et notre monde, régi par Zeus, est en B. L'adéquation des Races hésiodiques à ces demi-cycles est subtile. Il semble que la Race d'or corresponde à la plus grande partie de l'âge d'or, en phase A, mais que la Race d'argent apparaisse dès la fin de la phase A puis se termine en B.

c) D'autres passages de Platon, qu'on se dispensera de citer ici, car ils nous entraîneraient sur un autre terrain, attestent que le mythe du *Politique* exprime corrélativement une alternance entre le Multiple et l'Unique : la présence du timonier qui agit sur le monde correspond à la domination de l'Unité sur la Multiplicité. Son abandon de la direction du monde coïncide avec la progressive suprématie de la Multiplicité.

<sup>23</sup> *Id.*, 270 c - 271 a.

<sup>24</sup> CALLATAÿ, G. de: *La grande année...*

<sup>25</sup> 271 d - 272 b.



Dès lors, comment le mythe de l'Atlantide s'insère-t-il dans ce schéma d'ensemble?

La fin de l'Atlantide est un du type du déluge, et, on l'a dit, il appartient à une série de quatre. Les déluges marquent toujours une rupture entre deux époques, en Grèce comme ailleurs, mais, dit le prêtre égyptien dont Solon rapporte les paroles dans le *Timée*, il s'y ajoute une autre valeur: «les dieux *purifient* la terre par les eaux et la submergent», anéantissant presque totalement la population humaine<sup>26</sup>. Cette notion de purification, jointe à celle d'anéantissement d'une population, s'applique bien à l'idée d'un renouvellement des Races au cours de l'Année Parfaite. Et les indications de Platon sont suffisantes pour placer les déluges dans celle-ci: «Puisque le déluge de Deucalion est le dernier avant le présent, il correspond à la transition Temps de Bronze - Temps de Fer» (ce que dira d'ailleurs plus tard explicitement Apollodore<sup>27</sup>: «Lorsque Zeus voulut faire disparaître la race de bronze, Deucalion, sur les instructions de Prométhée, fabriqua un coffre...»), et ce déluge fut le pire. Dès lors, le troisième -celui qui engloutit l'Atlantide et érode gigantesquement le «plateau» qui occupait alors la plaine d'Athènes (ci-dessus)-se situe à la transition du Temps d'Argent et du Temps de Bronze. Les deux déluges antérieurs correspondent aux deux transitions restantes: le deuxième a dû se produire, entre Ages d'Or et d'Argent, et le premier, au tout début de la Grande Année.

Sachant que l'Athènes primitive et l'Atlantide s'opposent par leurs comportements respectifs, la sagesse et l'*hubris*, la démesure<sup>28</sup>, termes qui correspondent aux deux notions de base du système de Platon, le Même, aussi longtemps que l'âme continue à contempler l'Unité, et l'Autre, dès que l'âme commence à être concernée par la Dualité, puis la Multiplicité, et qu'on a dit comment cette opposition est aussi celle des phases A et B, le mythe reçoit un éclairage inattendu: «Alors que la race ancienne des Athéniens est toujours présentée comme une sorte de reste de l'Age d'Or, une période de remarquable fertilité et de justice divine -rapprocher la description de l'Attique en ce temps là<sup>29</sup> et l'Age d'Or sous le règne de Kronos<sup>30</sup>-, la race atlante contemporaine» subit une métamorphose: de divinité à humanité, de permanence à changement, d'Unicité à Dualité puis Multiplicité. Or, on citait plus haut ce passage de la *République* selon lequel du mélange des «Métaux» naît la dissension: précisément, l'Atlantide est à la fois une terre extraordinairement riche en toutes sortes de métaux<sup>31</sup> et le lieu pour lequel Platon use d'un bout à l'autre de données numériques pour la décrire<sup>32</sup>.

Si donc le déluge de l'Atlantide est le troisième; si les Athéniens d'alors sont les survivants de l'Age d'Or, et les Atlantes sont la population suivante qui sera engloutie dans ce troisième déluge -il s'ensuit, quoique Platon ne le dise pas explicitement dans les textes que nous connaissons de lui, que les Atlantes correspondent à la Race d'Argent. Ce que deux éléments confirment :

26 *Tim.*, 22 d.

27 *Bibl.*, I, 7, 2.

28 Respectivement *Critias*, 113c et 115d.

29 *Crit.*, 109 b-d.

30 *Polit.*, 271 d - 272b.

31 *Crit.*, 114e-115b.

32 Comme l'ont remarqué BRUMBAUGH, R. S.: *Plato's Mathematical Imagination*, Bloomington, Indiana University Press (2<sup>e</sup> éd.), 1977, 44 ; et VIDAL-NAQUET, P.: *Le chasseur noir*, Paris, La Découverte/Maspéro, 1981, 353.



a) Euênôr et son épouse Leukippè, le premier couple qui vécut sur l'Atlantide<sup>33</sup>, sont des rares survivants des hommes nés de la terre, *gegêneis*. Si l'on se fonde sur ce qui est dit dans le mythe du *Politique*, c'est ce qui se passait durant la phase A; le second déluge du cycle, celui qui sépare Age d'Or et Age d'Argent, a donc dû se produire juste avant l'apparition de l'Atlantide;

b) le déluge mentionné dans le *Timée*<sup>34</sup> est identique à celui du *Critias*<sup>35</sup>, puisque tous deux ravagent l'Attique, on doit conclure que ce déluge est le troisième du cycle, c'est-à-dire celui entre Argent et Bronze.

Cela situe le peuple atlante entre la race d'or et la race de bronze, et la fait coïncider avec la race d'argent.

Et de plus :

-le premier roi de l'Atlantide est Atlas. Or, celui-ci est un Titan, comme Kronos, et la punition d'Atlas par Zeus correspond à la fin du règne des Titans et de Kronos, remplacés par Zeus - c'est-à-dire à la transition entre phase A (mouvement réglé par un dieu) et B (mouvement relâché);

-l'Atlantide était particulièrement riche en un métal mystérieux, l'orichalque (ci-dessous), en tout cas décrit comme «le plus précieux des métaux, à part l'or»<sup>36</sup>, ce qui s'adapte à l'idée que l'époque de l'Atlantide succède à celle de l'Age d'Or;

-il y a enfin la notion numérique qui a tant fait couler d'encre, selon laquelle 9000 ans se sont écoulés entre l'Atlantide et Solon<sup>37</sup>. Or, Callataÿ a montré que la Grande Année de Platon dure 25 920 ans. Sachant que nous sommes dans l'Age où domine le Fer, et qu'il faut intercaler, pour dater l'Age d'Argent, l'époque du Bronze, les 9000 ans sont nécessaires pour le «dater», et il y a donc bien accord «chronologique» entre Age d'Argent et Atlantide<sup>38</sup>.

Il résulte aussi de cet examen rigoureux que l'Age d'Argent est le seul qui chevauche deux phases: il commence vers la fin de la phase A, et se termine dans la phase B. Et c'est pourquoi l'Atlantide connaît une terrible décadence: elle est initialement sous influence divine, Poséidon la pourvoit d'excellentes lois; puis, l'élément humain ne faisant que croître, l'*hubris* l'emporte, les Atlantes se lancent dans des conquêtes immenses, jusqu'à l'engloutissement de leur pays et de leur armée. Il a de plus été possible de montrer que les durées de deux sous-périodes d'existence de l'Atlantide sont dans un rapport 1: 2, c'est-à-dire expriment encore le passage de l'Unité à la Dualité<sup>39</sup>.

<sup>33</sup> *Crit.*, 113c.

<sup>34</sup> 25 c.

<sup>35</sup> 112 a.

<sup>36</sup> *Crit.*, 114 c.

<sup>37</sup> C'est dit rien moins que trois fois: *Timée*, 23 e ; *Crit.*, 108 e et 111 a.

<sup>38</sup> CALLATAÿ, G. de: *Annus Platonicus. A Study of World Cycles in Greek, Latin and Arabic Sources*, Université Catholique de Louvain, Institut Orientaliste, 1996, 30-37, est dès lors en mesure de fournir les datations respectives de durées des quatre âges des métaux.

<sup>39</sup> *Idem*: 14-32.

On voit à la fois combien il est impossible de prendre les données «chronologiques» de Platon «au sérieux», pour, par exemple, chercher dans la préhistoire où se trouvait l'Atlantide: notre monde à nous ne revient pas en arrière! -et combien celui-ci connaît et utilise sa propre tradition mythologique: mythes de Deucalion, d'Atrée, de Phaéthôn, des Races dans Hésiode, sont non seulement mis à contribution pour illustrer le propos, mais s'intègrent dans la pensée platonicienne pour composer des étapes d'une histoire du monde dans une vision grandiose - à des années-lumière de la nôtre.

## BIBLIOGRAPHIE

- BRUMBAUGH, R. S.: *Plato's Mathematical Imagination*, Bloomington, Indiana University Press (2<sup>e</sup> éd.), 1977.
- CALLATAÏ, G. de: *La grande année platonicienne*, travail dactylographié, 1989.  
-*Annus Platonicus. A Study of World Cycles in Greek, Latin and Arabic Sources*, Université Catholique de Louvain, Institut Orientaliste, 1996.
- Platon, *Timée/Critias*, traduction inédite, introduction et notes de Luc Brisson, avec la collaboration de Michel Patillon pour la traduction, Garnier-Flammarion, 2<sup>e</sup> éd. mise à jour, 1995.
- SERGENT, B.: « Mythologie et histoire en Grèce ancienne », *DHA* 5, 1979, 59-101.  
-*L'Atlantide et la mythologie grecque*, Paris, L'Harmattan, 2006.  
-*Les fins du monde*, Paris, Flammarion, 2012.
- SCHUL 1932.
- VIDAL-NAQUET, P.: *Le chasseur noir*, Paris, La Découverte/Maspéro, 1981.  
-*L'Atlantide. Petite histoire d'un mythe platonicien*, Paris, Les Belles Lettres, 2005.



EL RAGNARÖK: ¿EL FINAL DE LOS TIEMPOS? APOCALIPSIS O  
“EL DESTINO DE LAS POTENCIAS” EN EL UNIVERSO MITOLÓGICO NÓRDICO

RAGNAROK: THE END OF TIME? REVELATION OR  
“DESTINY OF THE POWERS” IN THE NORSE MYTHOLOGICAL UNIVERSE

*ROSA MARÍA SIERRA DEL MOLINO*

*Universidad de Las Palmas de Gran Canaria*

*rsierra@dch.ulpgc.es*

*ARYS, 10, 2012, 127-146 ISSN 1575-166X*

---

RESUMEN

En el presente artículo se analiza, si el apocalipsis de la mitología nórdica o “Ragnarök” es realmente el final de los tiempos o del mundo; en la medida en que este cataclismo no afectaría a todos los seres del universo por igual, incluidas las principales divinidades. Por ello, intentaremos dar una interpretación del papel simbólico y clave que juega el Ragnarök en el universo mental escandinavo.

ABSTRACT

This paper examines whether the revelation of Norse mythology or “Ragnarök” is really the end of time or the end of the world, and the extent that this cataclysm would not affect all beings of the universe alike, including the main divinities. For this reason, we will try to give an interpretation of the symbolic and key role that Ragnarok played in the Scandinavian mental universe.

---

PALABRAS CLAVE

Ragnarök; apocalipsis; Destino; Tiempo; pacto; juramento; regeneración

KEYWORDS

Ragnarök; Apocalypse; Fate; Time; Pact; oath; regeneration

---

Fecha de recepción: 23/01/2013

Fecha de aceptación: 28/02/2013



A Domingo Plácido, a quien las *dísir*  
impregnaron con un *megin*, de tal vitalidad,  
que fue capaz de hacer honor a su Destino,  
pues su entereza, espíritu combativo y entusiasmo,  
le permitieron sobrevivir a su propio *Ragnarök*.

“Recuerda al gran combate, el primero del mundo,  
cuando a Gullbeig<sup>1</sup> traspasaron con lanzas...  
tres veces la quemaron tres veces renació...  
Heid<sup>2</sup> la llamaban allí donde iba  
la sabia adivina, hacía conjuros...  
Arrojó Odín un venablo a la hueste,  
fue el gran combate primero en el mundo;  
roto quedó el muro del fortín de los Ases,  
con sus artes, los Vanes dominaron el campo.  
Se reunieron los dioses, todos, en asamblea,  
y tomaron consejo los sagrados dioses:  
¿Quién mezcló veneno en el aire todo...  
se han roto juramentos, palabras y promesas,  
los firmes acuerdos que entre ellos había”.

Edda Poética, *Voluspá*, 21 a 26.

(E. Bernárdez, *Textos mitológicos de las Eddas*<sup>3</sup>, pp. 108-109)

1 Nombre que significa “Embriaguez de oro”; véase la voz *Gullbeig* en, LECOUTEUX, C.: *Petit dictionnaire de mythologie allemande*, París 1991, 108.

2 “Hechicera”, véase el apelativo *Heid*, para denominar igualmente a *Gullbeig* en *ibídem*, 108.

3 Las fuentes principales para el estudio de la mitología germano-escandinava o nórdica son, junto con las *Sagas*, las *Eddas*, obras medievales islandesas donde quedó recogida su tradición religiosa antigua. Por un lado, contamos con la *Edda Mayor* o *Edda Poética*, escrita entre 1210-1240, está compuesta por un grupo de poemas transmitidos por una larga tradición, de hecho se mezclan obras precristianas –algunas quizás del s. VII d.C.– con otras del s. XIII d.C.; de temática religiosa o heroica su valor fundamental radica en la capacidad que tuvieron los islandeses de reunir y fijar por escrito lo que había constituido la historia mítica del mundo nórdico antiguo. Por otro lado, hay que añadir la *Edda Menor* o *Edda de Snorri Sturluson*, autor islandés que a principios del s. XIII d. C., recopila los relatos míticos fundamentales de la religión nórdica. En este trabajo, he utilizado la traducción al castellano de las *Eddas* realizada por BERNÁRDEZ, E.: *Textos mitológicos de las Eddas*, Traducción, introducción y notas, Madrid 1998 (2ª ed.); este autor indica en nota, p. 10 que para el *Gylfaginning* (El engaño de Gylfi) y el *Sláðskaparmál* (Discurso para la preparación de poetas), de la Edda de Snorri, “la numeración de los capítulos sigue la de la edición utilizada para la traducción,



Aunque pueda, *a priori*, resultar sorprendente por su contenido, estos versos recogidos en el críptico y enigmático poema édico de la *Voluspá*<sup>4</sup>, representan el principio del fin del mundo en la religión nórdica. Esta afirmación se sustenta sobre la base de una mentalidad compleja que trasmite, desde ese momento, la secuencia de unos elaborados mitos estructurados bajo los siguientes parámetros: el tiempo, los pactos-juramentos-perjurios, el Destino y el Ragnarök. Así, las estrofas arriba recogidas nos hablan del primer enfrentamiento bélico entre las dos familias de dioses, los Ases<sup>5</sup> y los Vanes<sup>6</sup>, denominado “el gran combate primero del mundo”<sup>7</sup> y que simboliza, después de una primera “edad de oro” atemporal en la que los dioses vivían en paz<sup>8</sup>, el principio del

---

y no la original de las obras”, por lo tanto, remito a la obra consultada para la numeración que suscribo en estos dos tratados.

4 Denominado en castellano “La profecía de la Vidente”, este poema es considerado una de las más espléndidas joyas de la poesía medieval; escrito hacia el año mil y perteneciente a la *Edda Poética*, recoge la historia mítica del mundo, desde el caos inicial a la regeneración universal, pasando por el Destino de las Potencias o Ragnarök; por lo que representa un documento de primera magnitud para el estudio de esta religión. El relato es presentado por una *völva* (profetisa o vidente) en trance; de ahí, el lenguaje oscuro y esotérico de la composición, así como la visión prodigiosa y sobrecogedora de la creación del mundo y, más aún, de la catástrofe final.

5 Divinidades que tienen como misión mantener el equilibrio perpetuo entre las fuerzas del orden – representadas por ellos- (BOYER, R.: *Yggdrasill. La religión des anciens Scandinaves*, París 1992, 113-129)- y las fuerzas del desorden que recae en los gigantes –potencias maléficas (*Ibidem*, 129-135)-. Viven en el Asgard y entre otros Ases, destacan Odin, Thor, Baldr, Týr, Heimdallr, etc; véase la voz Ases, con las correspondientes fuentes y bibliografía en SIERRA DEL MOLINO, R.M.: *Diccionario Espasa Mitología Universal*, en ALVAR, J. (dir.), Madrid 2000, 89; también LANCEROS MÉNDEZ, P.: «Ases y Vanes: estructura y dinámica de la mitología nórdica», en SOLARES, B.: *Los lenguajes del símbolo: investigaciones de hermenéutica simbólica*, Antropos, Barcelona y UNAM, México 2001, 143-192.

6 Es la otra familia de dioses asociada a la fertilidad y prosperidad agrícola y cazadora; véase *ibidem*, 143-192; así como la voz Vanes, sus fuentes y bibliografía en MARTÍNEZ MAZA, C.: *Diccionario Espasa Mitología Universal*, en ALVAR, J. (dir), Madrid 2000, 943.

7 Las teorías “históricas” que analizaban el mito como una dura batalla entre la población autóctona del norte Europeo –Vanes- y la llegada de indoeuropeos –Ases-, han sido invalidadas por la arqueología, al no encontrarse restos de una incursión traumática para el período de las invasiones –tesis defendida por SCHULTZ, H.: *The Prehistory of Germanic Europe*, New Haven-Londres 1983; MAYORY, J.P.: *In Search of the Indo-Europeans. Language, Archeology and Myth*, Londres 1989, y OSTMO, E.: «The Indo-European question in a Norwegian perspective: A view from the wrong end of the stick?», en JONES-BLEY, K. and HULD, E.M. (eds.): *The Indo-Europeanization of Northern Europe*, Washington 1996, 128-145. Por otra parte, DUMÉZIL, G.: *Los dioses de los indoeuropeos*, Barcelona 1970, y DE VRIES, J.: *L'univers mental des Germains*, París 1987; a partir del análisis comparativo, argumentaban que enfrentamientos semejantes se reflejan en otras mitologías indoeuropeas. En mi opinión, el planteamiento de R. Boyer me parece más sugerente, al examinar el mito de esta larguísima lucha entre las dos familias divinas, como el reflejo ideológico-religioso de la existencia de divinidades “superiores”, sabias y activas, los Ases, enfrentadas con las “inferiores” o Vanes, primitivas y contemplativas; pero el resultado del enfrentamiento no admite vencedor, ya que los atributos de ambas divinidades son elementos constitutivos de la psique humana; véase BOYER, R.: *Yggdrasill...*, 198-199. También desde una perspectiva filosófica del valor simbólico de Ases y Vanes, véase a LANCEROS MÉNDEZ, P.: «Ases y Vanes...», 143-192. Este mito aparece recogido en diferentes testimonios, junto con las estrofas de la *Voluspá* expuestas al inicio del trabajo; es mencionado en la Hemskringla de Snorri, *Ynglingasaga*, 1-2-4-5; la Edda de Snorri, *Skáldskaparmál*, 2 y en Saxo Gramático, *Gesta Danorum*, I, 7.

8 Edda Poética, *Voluspá*, 7-8.

tiempo histórico mitológico<sup>9</sup>, tras la llegada inmediatamente anterior de las *Nornas*<sup>10</sup>, potencias trascendentes que rememoran –en esencia, Urdr<sup>11</sup>– la antigua concepción indoeuropea por la que “destino y tiempo se confunden”<sup>12</sup>. En efecto, estas dos nociones asimiladas a las *Nornas*, se entrelazan e imbrican en este universo mental nórdico, al iniciarse con su entrada en escena, el “Tiempo”, a la vez que inexorablemente se inaugura el “Destino” por ellas fijado y que resulta ineluctable para los mortales.

Y es en este contexto en el que los dioses no escapan a la fatalidad<sup>13</sup>, pues la ruptura de un juramento o acto de perjurio, con toda probabilidad inducido o ejecutado por el ambiguo Loki<sup>14</sup>, ha sido la causa de la “primera batalla del mundo” –véanse los dos

9 Este “tiempo histórico”, sólo puede ser entendido como un período de duración indeterminado, pero caracterizado por el inicio de las vicisitudes de todas las entidades mitológicas, en particular, las referidas a los mitos de los dioses, responsables de la alteración del orden del mundo; sobre esta idea, véase, BOYER, R.: *Yggdrasill...*, 200-201.

10 Término que significa “susurrar o hacer saber en secreto” y con el que se designa como colectivo a las tres vírgenes o gigantes que fijan y velan el “Destino de los mortales” (*Voluspá*, 19); son consideradas generalmente como entidades crueles, pues sus sentencias irrevocables suelen ir acompañadas de un destino desdichado; sus nombres son, respectivamente: Urdr (pasado), Verdandi (presente) y Skuld (futuro), trío asimilado a las Moiras griegas y a las Parcas romanas por influjo grecolatino, pues parece ser que en principio fueron muy numerosas; véase el estudio fundamental de STRÖM, F.: *Diser, nornor, valkyrjor*, Estocolmo 1954; igualmente, entre otros véase, BOYER, R.: *Le monde du double. La magie chez les anciens Scandinaves*, París 1986, 100, 137 y 146; *idem*: *Yggdrasill...*, 215-218; PAGE, R.I.: *Mitos nórdicos*, Madrid 1999, 58-59; SIERRA DEL MOLINO, R.M.: *Diccionario Espasa...*, 665 y BERNÁRDEZ, E.: *Los mitos germánicos*, Madrid 2002, 152-154.

11 Todo parece indicar que la idea de “destino” entendida como algo fijado, modelado o creado, en vinculación directa con las *Nornas*, haría referencia casi exclusivamente a Urdr, cuyo terminología derivaría del antiguo alemán *wurt* y del antiguo inglés *uryrt*, que en ambos casos significa “destino”, lo que aseguraría su extraordinaria autenticidad y antigüedad frente a las otras dos de creación más reciente; de hecho, el nombre Urdr también hace referencia a la “Fuente de Urdr o del destino” en la que ellas habitan bajo una de las tres raíces del árbol del mundo, Yggdrasil (Edda Poética, *Voluspa*, 19); mientras que el nombre de las tres aparece únicamente en la Edda Poética, *Voluspá*, 20 y en la Edda de Snorri, *Gylfaginnig*, 15; véase para el valor y la antigüedad de Urdr, BOYER, R.: *Yggdrasill...*, 217.

12 Véase BOYER, R.: *Yggdrasill...*, 217.

13 Los dioses germano-escandinavos no son ni eternos, ni inmortales, su “destino” es establecido desde su nacimiento, al igual que ocurre con el resto de los seres del universo.

14 Dios perteneciente a la familia de los Ases pero, también, es el padre de las “fuerzas del caos”: el lobo Fenrir, la diosa Hel –el infierno– y la serpiente del Midgardr, Midgardsormr; hecho que le convierte en la figura más contradictoria de todas las divinidades nórdica: por su ascendencia, debería ser una de las fuerzas del orden pero sus acciones le convierten en el dios del Mal. Por ello, representa la antítesis de Týr, dios de la guerra y el derecho –nociones indisolubles–, pues Loki carece de honor y ley, conceptos trascendentales enmarcados en el ámbito de “lo sagrado”, de manera que le convierten en el artífice o inductor al perjurio y a la ruptura de los pactos de los Ases a través de la trampa o el engaño; quizás, como apunta BOYER, R.: *Yggdrasill...*, 134, Loki podría ser el elemento del equilibrio imprescindible en un mundo regido por la ley, el orden y el derecho; dado que en este universo mental los principios fundamentales son dicotómicos, contruidos por pares adversativos. Finalmente, el papel clave de Loki en el Ragnarök, como baluarte de las fuerzas del desorden, será expuesto más adelante; sobre la figura de Loki, véanse los estudios específicos de DE VRIES, J.: *The Problem of Loki*, Helsinki 1933; *idem*: *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2 Vols., Berlín 1956-1957; SCHIER, K.: *Balder, Loki, Heimdallr*, Lund 1969; DÚMEZIL, G.: *Loki*, París 1984; STRÖM, F.: *Loki*, Göteborg 1956; así como los de BOYER, R.: *Yggdrasill...*, 130-135; PAGE, R.I.: *Los mitos nórdicos...*, 41-43, 47-51, 53-55 y 67-68; MARTÍNEZ MAZA, C.: *Diccionario Espasa...*, 551 y BERNÁRDEZ, E.: *Los mitos germanos...*, 243-270; véanse igualmente su fuentes en, Edda Poética, *Voluspá*, 35; *Lokasenna* (“Los sarcasmos de Loki”); Edda de Snorri, *Gylfaginning*, 32 y *Skáldskaparmál*, 33 y 44.

últimos versos de la *Voluspá* recogidos arriba-; provocada por la codicia o lujuria que aparece simbolizada en la misteriosa hechicera *Gullveig*. El significado de esta acción debe entenderse, en el marco ético-religioso de la mentalidad de los antiguos escandinavos, como el “incumplimiento de un pacto”; hecho decisivo que determina la pérdida del orden del universo que ellos deben garantizar y, por lo mismo, del equilibrio entre el orden-desorden, elementos constitutivos primordiales de este universo ideológico que, al ser quebrantados, trasgreden la condición *sine qua non* para mantener la paz en el mundo. Ni siquiera la tregua pactada a continuación<sup>15</sup> podrá subsanar el agravio cometido: se ha infringido el orden moral, se ha atentado contra “lo sagrado” que ellos mismos encarnan, de manera que el perjurio es imperdonable, al ser concebido en el ámbito ético de los nórdicos como un crimen execrable circunscrito al “derecho sagrado”<sup>16</sup>; en otras palabras, este complejo mental sacraliza un acto que en la esfera social era sancionado legalmente; pero dicha acción, al ser perpetrada por los dioses, lleva implícitas terribles consecuencias que van más allá del irremediable castigo.

En efecto, los dioses protectores del orden jurídico han conculcado este espacio a ellos consagrado<sup>17</sup> al faltar a su palabra, dado que las conductas humanas o divinas descansaban sobre la idea esencial de un “pacto” con “lo sagrado” y, con su proceder, han ido contra su propio “Destino”, concebido por los antiguos escandinavos como el “único verdadero Dios nórdico”<sup>18</sup>, en la medida en la que rige el encadenamiento de los sucesos que han de experimentar los dioses, los seres humanos y el cosmos, de modo inevitable; concepción ésta que para los escandinavos implicaba la convergencia de múltiples connotaciones. Así, esta noción del “Destino” tiene su punto de partida en una “fuerza vital”, concedida desde mismo momento del nacimiento por las *disir*<sup>19</sup>

15 La versión de Snorri en su Edda, *Skáldskaparmál* 2, recoge un armisticio de los dioses que tiene como garantía crear con la saliva que escupen en un caldero a Kvasir, un ser humano de sabiduría infinita; asimismo, en la *Heimskringla*, *Ynglingasaga*, 4, Snorri señala que se llega a la paz con el intercambio de rehenes, entre Ases y Vanes. Sobre este tema véase, en general DE VRIES, J.: *Altgermanische...*; DAVIDSON H. E.: *Gods and Myths of Northern Europe*, Harmondsworth 1964.

16 Sobre la traslación de los códigos de leyes humanos a las reglas contractuales divinas, véase BOYER, R.: *Yggdrasill...*, 113, 219-220.

17 Todos los días, los Ases van a juzgar en el “árbol sagrado” Yggdrasill; véase Edda Poética, *Grímnismál* (“El discurso de Grimnir”), 29 y 30; de ahí que, al quedar vinculados “el derecho” y “lo sagrado” en el lugar físico y a la vez simbólico representado por Yggdrasill, los dioses han desvirtuado la función que les ha sido encomendada.

18 BOYER, R.: *Yggdrasill...*, 213.

19 Divinidades femeninas habitualmente nombradas como colectivo –el singular “dis” significa “diosa”–, eran potencias del “destino” por lo que, en ocasiones, llegaron a confundirse con las *Nornas* (*Helgakvida Hundingsbana* I, estrof. 2-4; cfr. BOYER, R.: *Yggdrasill...*, 216; asimismo, por su carácter tutelar unido al individuo, la familia o el clan (*Sigrdrifumál*, estrof. 9; cfr. *Ibidem*: 182), resulta a veces difícil distinguirlas de la *fylgia* (las *fylgiur* en plural) o espíritu que protege y acompaña a la persona desde su nacimiento; sin embargo, las *disir* son fundamentales en el momento del natalicio porque el recién nacido era consagrado a ellas, como Potencias que le van a dotar, a “dar”, un carácter peculiar y distintivo a su “destino”, es la llamada *máttir ok megin*, el poder y la capacidad propia de un ser humano de éxito o victoria; sobre esta noción, véase *ibidem*, 218); sobre las *disir*, véase entre otros, STRÖM, F.: *Diser...*; *idem*: *Nordisk Hedendom*, Göteborg 1993, 190-195; DE VRIES, J.: «La religión de los germanos», en PUECH, H.C. (ed.): *Historia de las religiones*, trad. esp., Vol. III, Madrid 1977, 66-108 y DAVIDSON, H.E.: *Roles of the Northern Goddess*, Londres-Nueva York 1998, 180-185.

o por las *Nornas*, denominada “*megin*”<sup>20</sup> y que es inmanente a los dioses, humanos y objetos. Esta fuerza sagrada personal expresa no sólo la aptitud ante el “destino” que debe ser asumido, en tanto que es algo que está por hacer y que ha sido fijado por las Potencias, sino también la voluntad de realizarlo, con lo que este “don” o *megin* posibilita la integración en “lo Sagrado” y, por lo mismo, el establecimiento indisoluble de un “pacto” con las Potencias de todos los elementos del universo, incluso, entre las Potencias entre sí. De esta manera, aptitud y voluntad serán conceptualizadas a nivel ético como el “honor”<sup>21</sup>, en la medida en que es un valor sacralizado, otorgado para mantener un comportamiento o conducta correcta para la consecución irrevocable del “Destino”. Por todo ello, atentar contra la dignidad de alguien, cometer perjurio o faltar a la palabra dada, entre otras infamias, significa romper el “pacto”, es ir contra el Destino, lo que supone injuriar a las Potencias, a “lo Sagrado”; acciones todas ellas que “deshonran” y “desacralizan” al que las comete, pero también a su familia, e inclusive, a toda la colectividad<sup>22</sup>. Esta situación sólo puede repararse por el “derecho de venganza”<sup>23</sup>, pero en la dialéctica destino-honor-venganza el acto de perjurio perpetrado por los dioses es un delito voluntario que no permite la expiación, pues los garantes del orden jurídico han roto el compromiso de mantener el orden del mundo; la condena es inapelable para ellos y todo el universo por ellos organizado; la conciliación con el orden moral solo puede ser restablecida por una catarsis total; condición insalvable que anuncia una catástrofe final: el Ragnarök.

Aquí se sitúa el inicio, como comentamos más arriba, del “tiempo histórico mitológico” o como R. Boyer denomina “temporalidad”<sup>24</sup>, caracterizada por presentar una historia mítica, irremediamente fatídica, encaminada a la preparación de todos los elementos del universo al Ragnarök. De hecho, la mayor parte de los textos de las *Eddas* relatan, en este sentido, un discurso establecido bajo dos parámetros esenciales: por un lado, los mitos vinculados a los dioses del orden y del caos protagonistas del apocalipsis, se articulan bajo la constante del conflicto y del equilibrio, al mismo tiempo que los resultados de estos enfrentamientos, se adecúan a las necesidades del destino final para que la muerte y la destrucción sean inevitables; mientras que por otro, el impulso irresistible de averiguar y adivinar el “futuro”, aunque incluso los dioses lo conozcan con antela-

20 Como acabamos de señalar en la nota precedente, esta idea trascendental queda vinculada implícitamente con el “destino”, entendida según STRÖM, F.: *Nordisk...*, 69; como una “fuerza inherente a seres u objetos, que les da un poder preciso y la posibilidad de realizar su destino”; cfr. BOYER, R.: *Yggdrasill...*, 196.

21 Sobre el derecho a este “honor” que posibilita la pertenencia a “lo Sagrado” y, por lo tanto, entendido como principio moral e ideológico que guía el comportamiento personal, véase, *ibidem*: 218.

22 Una valoración del concepto de *megin* y sus implicaciones en la ética y la metafísica del universo mental y religioso de los escandinavos, se encuentra magistralmente comentada en *ibidem*: 113, 196-197 y 218-220, quien además hace especial hincapié sobre la vinculación existente entre *megin* y la noción de *helgi* (sacralidad), inmersa en las reglas contractuales germano-escandinavas entre los hombres y sus jefes o soberanos; de forma que los “pactos” humanos y divinos quedan integrados en la esfera de “lo Sagrado”.

23 Para el “derecho”, jamás “deber”, de la venganza como instrumento reparador de una ofensa, véanse los distintos mecanismos de actuación y condenas en *ibidem*: 218-220.

24 Este autor determina esta calificación al proponer que desde ese momento se inicia “... le temps, celui des errements humains, et n'importe la longueur de la durée, n'importe que l'on soit averti ou ignorant, il lui faut une consommation... Le monde humain, temporel est condamné... Le destin, maintenant inviscéré, reste irréversible.” BOYER, R.: *Yggdrasill...*, 201.



ción, conduce a que insistentemente se narre “lo que ha de suceder”, como expresión elocuente de la inexorabilidad del “Destino”.

Si seguimos ambos parámetros, la muerte premonitória de Baldr<sup>25</sup> señala el inicio del infortunio al que está sometido el mundo; así, su mito recogido en varias versiones<sup>26</sup>, comienza con los sueños que el propio dios tiene presagiando su final: asesinado involuntariamente por su propio hermano ciego Hödr, al que Loki engaña para cometer el homicidio, los intentos por devolverle a la vida resultan infructuosos, pues las insidias del “dios del Mal” invalidan cualquier opción para salvarle. Vali, otro hijo de Odín, dará muerte a su hermano Hödr; mientras que sobre Loki, los dioses ejecutarán un terrible castigo<sup>27</sup>, pero nada modificará el curso de los acontecimientos que están por llegar, permanecerá atado hasta que, liberado de sus ligaduras, abandere las fuerzas del desorden o del mal en el cataclismo final. Por otra parte, la muerte de Baldr es necesaria, pues tiene que resucitar junto con Hödr después del Ragnarök para presidir el nuevo mundo regenerado<sup>28</sup>. En el universo escandinavo antiguo este mito ilustra la impotencia de los dioses frente al Destino; de hecho, Odín conoce el desenlace final de su hijo Baldr y nada puede hacer para remediar esta fatalidad<sup>29</sup>. Efectivamente, Odín<sup>30</sup>, es considerado un dios

25 Su nombre significa “Señor”, hijo de Odín y de Frigg, era el más bello, sabio y el mejor de todos los dioses; véase Edda de Snorri, *Gylfaginnig*, 22; asimismo, véanse entre otros para Baldr a FRAZER, J.G.: «Balder el Magnífico I-II», *La rama dorada*, VII, Madrid 1930; TURVILLE-PETRE, G.: *Myth and Religion of the North: The religion of Ancient Scandinavia*, Londres 1964, 117-118, 122 ss.; SCHEIR, K.: *Balder...*; PAGE, R.I.: *Los mitos nórdicos...*, 47-53; BOYER, R.: *Yggdrassill...*, 123-128; BRASTON, B.: *Gods of the North*, Londres 1980; LINDOW, J.: *Murder and Vengeance among the Gods. Baldr in Scandinavian Mythology*, Helsinki 1997; SIERRA DEL MOLINO, R.M.: *Diccionario Espasa...*, 123; BERNÁRDEZ, E.: *Los mitos germánicos...*, 279-281; MUÑOZ ACEBES, F. J.: «El Dios que muere en la mitología germánica: Estudio, fuentes e interpretaciones en torno a Baldr», *Ilu* 8, 2003, 81-92, y LIBERMAN, A.: «Some Controversial Aspect of the Myth of Baldr», *Alvísmal* 11, 2004, 17-54, en línea (<http://userpage.fu-berlin.de/~alvismal/alvinh.html>).

26 Edda Poética, *Voluspá*, 31-32 y 62 y, *Baldrsdrumar* (Los sueños de Baldr); Edda de Snorri, *Gylfaginning*, 49 y 53; *Skáldkaparmál*, 5; Saxo Grammatico, *Gesta Danorum*, II, 1 y Segunda *Conjuración de Merseburg*.

27 A pesar de huir a la montaña y pasarse el día convertido en salmón, Loki es pescado por Thor; a continuación los Ases le llevan a una cueva, le encadenan y la diosa Skadi ata sobre su cabeza una serpiente cuyo veneno gotea sobre su cabeza, mientras Sigyn, esposa de Loki, sostiene una jarra donde cae el líquido mortal, pero cuando se llena, al ir a tirarlo, el veneno le gotea sobre la cara y se retuerce de dolor, de tal manera, que la tierra se mueve y produce terremotos; véase, Edda Poética, *Voluspá*, 35 y Edda de Snorri, *Gylfaginnig*, 50.

28 Respecto al mito de la muerte de Baldr y su papel en la mitología nórdica, véase uno de los trabajos más recientes en MUÑOZ ACEBES, F. J.: «El Dios que muere...», 81-92, donde el autor expone un elenco de las distintas fuentes arqueológicas, literarias y toponímicas que hacen referencias a esta divinidad; a la vez que lleva a cabo una revisión de las distintas interpretaciones sobre la muerte y resurrección de Baldr en autores como G. Frazer, J. De Vries, G. Dumézil o J. Lindow, entre otros. Por otra parte, este autor concluye que el mito de la muerte de esta divinidad nórdica no parece haberse gestado por influencia del cristianismo, pues todos los indicios que ofrecen las distintas fuentes indicarían un antiquísimo origen pagano.

29 En el *Baldrsdrumar* de la Edda Poética, después de comentar Baldr con los Ases el terrible sueño que había tenido, Odín viaja al mundo de los muertos y convoca a una vidente muerta para que le explique lo que va a suceder y, aún sabiéndolo “no puede ir contra el Destino”.

30 Dios supremo del panteón germano-escandinavo, pertenece a la familia de los Ases de la que es el más antiguo, junto con Týr. De carácter extremadamente versátil, es considerado una divinidad cruel, cínica y misógina, así como uno de los representantes de la traición; “Dios de la Victoria” y no de la guerra, su personalidad sufrió múltiples transformaciones con el tiempo, hasta alcanzar la supremacía del panteón que,

mago en estado puro: gran necrófilo, aparece en constante relación con el mundo de los muertos<sup>31</sup>; pero es igualmente, dios del saber poético, del conocimiento sagrado –las runas– y de la magia<sup>32</sup>, no aprende jamás: él sabe; así ridiculiza y traiciona a los gigantes a los que interroga para conocer el futuro<sup>33</sup>. Pero aún siendo el “Dios del Saber Supremo”, consulta a Mimir para que le instruya sobre lo que va acontecer; por ello, debe reclutar con ayuda de las Valquirias, sus mensajeras, un innumerable ejército de imprescindibles *einherjar* para habitar el Valhala<sup>34</sup>; donde pasaban el día luchando a muerte entre ellos (*Hjadningar* o batalla eterna) para resucitar cada tarde: todo se va preparando para el combate final, pues desde allí saldrán para luchar en el Ragnarök. Y es precisamente, al llegar ese momento, cuando Odín deba enfrentarse al lobo Fenrir<sup>35</sup>, al que pudo haber matado con anterioridad, pero la excusa era que estaba encadenado en uno de los “lugares de tregua” donde estaba prohibida la lucha y, aún más, la muerte: de nuevo se

---

al parece, le correspondía a Týr. Sus hijos son Thor, Baldr, Hödr, Vidarr y Vali, entre otros, todos ellos tienen papeles claves vinculados al Ragnarök; véase sobre Odín, entre otros, DE VRIES, J.: *Altgermanische....*; DUMÉZIL, G.: *Les dieux des Germains*, París 1959; TURVILLE-PETRE, G.: *Myth and Religion....*; DAVIDSON, H.E.: *Gods and Myths....*; *idem*: *Scandinavian Mythology*, Londres-Nueva York 1975; *idem*: *The lost beliefs of Northern Europe*, Londres 1993; BOYER, R.: *Yggdrasill....*, 136-162; STEINLAND, G.: *Eros og dod i norrøne myter*, Oslo 1997; DUBOIS, T.A.: *Nordic Religions in the Viking Age*, Filadelfia 1999; JON, A.: «Shamanism and the Image of the Teutonic Deity, Odinn», *Folflöre* 10, en línea [haldjas.folklore.ee/folklore/vol10/teuton.htm], 1999; PAGE, R.P.: *Los mitos nórdicos....*, 35-41; SIERRA DEL MOLINO, R.M.: *Diccionario Espasa....*, 675-676; BERNÁRDEZ, E.: *Los mitos germanos....*, 195-210.

31 Un mito relata cómo encanta la cabeza del gigante Mimir (Memoria) y le da vida: a ella le consulta siempre sobre lo que ha de ocurrir. Mimir representa no sólo la memoria del pasado, sino también el conocimiento del futuro, es decir, toda la sabiduría concentrada en un tiempo global; véase, Edda Poética, *Voluspá*, 28; *Sigrdrifumál*; Heimskringla de Snorri, *Ynglingasaga*, 4 y 7.

32 Como “Dios de los Colgados” –*Hangaguh-*, Odín confiesa estar suspendido durante nueve noches en el árbol del cosmos Yggdrasill, para obtener el secreto de las runas; véase, especialmente todo el *Hávamál* de la Edda Poética. Igualmente, tiene el don de la videncia, simbolizada por el hecho de ser tuerto y, por consiguiente, es un “dios-chamán”, debido a la mutilación iniciática a la que se somete para obtener la sabiduría, véase, Edda Poética, *Voluspá*, 27-29. Ambos hechos, no hacen sino confirmarle como el “señor de la magia” del *sejdh*, ritual por excelencia de éxtasis y trance; gracias a ello, podía saber el destino y las cosas aún no sucedidas; véase, Heimskringla de Snorri, *Ynglingasaga*, 7.

33 Véase el *Vafthrúdnismál* (El Discurso de Vafthrúdnir) de la *Edda Poética*, poema de preguntas y respuestas entre el gigante y Odín.

34 Morada de Odín (“Señor del Valhala”) compuesta por quinientas cuarenta estancias y sus correspondientes puertas. Esta mansión constituye el lugar mítico al que acuden los *einherjar* o “Combatientes únicos” muertos en batalla convocados por él. La ayuda de las Valquirias (“La que Elige los Muertos del Combate”) es fundamental, pues su función consistía en hacer caer a los elegidos por Odín; así como servir la comida y la bebida del banquete diario ofrecido por el “Dios de los Ejércitos” a sus guerreros; véase, Edda Poética, *Grímnismál*, 21-25, 36; *Voluspá*, 30, 33; Edda de Snorri, *Gylfaginning*, 36, 38-41; así como la voz *Valhala* en SIERRA DEL MOLINO, R.M.: *Diccionario Espasa....*, 941.

35 Lobo mítico, hijo de Loki, cuyo mito narra que, alimentado por los Ases, creció tanto que decidieron atarle, con la excusa de que se trataba de una prueba de fuerza, pero después de haber roto dos grilletes, los enanos fabricaron uno tercero muy fino, pero mágico, por lo que Fenrir, al sospechar del engaño, exige que un dios ponga la mano dentro de sus fauces cuando fuese encadenado; Týr se ofreció y el lobo al luchar, le arrancó la mano. A continuación, los dioses le atan y le colocan en la boca una espada más allá del paladar; así permanecerá hasta que se desate al llegar el Ragnarök. Según la fuente de Snorri, en el *Gylfaginning* 33, cuando Gangleri pregunta por qué no mataron los Ases al lobo, si esperaban daño de él, Hár responde: “En tanto que respetan su santuario y sus lugares de tregua que no quisieran ensuciarlo con la sangre del lobo, aunque digan las profecías que será quien mate a Odín”; véase también, Edda Poética, *Voluspá*, 44, 49, 51-56; así como la voz *Fenrir* en, SIERRA DEL MOLINO, R.M.: *Diccionario Espasa....*, 334.



manifiesta esa característica de la mentalidad nórdica, por la que los dioses no pueden ir contra su propio Destino, el Ragnarök. Igualmente, vinculado a este mito aparece el dios Týr<sup>36</sup>, cuyo heroísmo salvó al mundo del caos, representado por Fenrir, pues el lobo le dejó manco como pago del pacto incumplido<sup>37</sup>; esta mutilación voluntaria de Týr asegura el mantenimiento del equilibrio y el orden del mundo pero, también, sirve de excusa para asegurar la consumación del Destino del dios en el Ragnarök.

En esta misma línea, Thor<sup>38</sup>, el “Dios de los Vikingos”, aparece luchando en todos sus mitos contra todo tipo de gigantes, los representantes del caos. Dos de los más célebres relatos son aquéllos que le enfrentan con la serpiente Midgardsormr<sup>39</sup>, antagonista del dios en el Ragnarök. Uno de ellos es el mito de “Thor en Utgard<sup>40</sup> -“Residencia de los Gigantes”-, lugar al que al llegar, su rey Utgarda-Loki (“Loki del Recinto Exterior”), un gigante-mago, se burla de Thor y pone a prueba su capacidad para superar alguna destreza; así, le reta a levantar su gran gato gris del suelo, después de haberle hecho tomar un brebaje, pero aunque casi lo logra, no lo consiguió; al despedirse al día siguiente, el gigante le dice que la pócima le había provocado alucinaciones y que el gato era, en realidad, Migardsormr. El otro mito, “Thor e Hymir”<sup>41</sup>, narra cuando ambos salen a pescar y, una vez mar adentro, el gigante le indica al dios que no siguiese porque se encontraría con la Serpiente del Midgardr, pero Thor siguió, echó el anzuelo y la serpiente lo agarró; a punto de matarla con su martillo, Hymir, aterrorizado, cortó el sedal y el monstruo se escapó. Así pues, en ninguna de las dos ocasiones pudo acabar con su adversaria en el Ragnarök, por lo que comprobamos una vez más cómo, mientras que las divinidades consiguen mantener el equilibrio orden-desorden del universo; el desenlace de sus acciones está predestinado para enfrentarse en la batalla final.

36 Týr es el “Dios de la Guerra Justa”, entendida como el ejercicio de un derecho y, además, una divinidad antiquísima descendiente del gigante primigenio Ymir, aunque Snorri en el *Skáldskaparmál*, 9, le menciona como hijo de Odín. No obstante, todo parece indicar que fue el dios supremo en los primeros tiempos, sin embargo, posteriormente quedó desplazado por Odín; véase, Edda Poética, *Hymiskvida*, 4. 33; *Lokasenna*, 38, 40; *Sigrdrífumál*, 6; Edda de Snorri, *Gylfaginnig*, 24; *Skáldskaparál*, 9; así como los estudios de DUMÉZIL, G.: *Gods of the Ancient Northmen*, ed. E. Haugen, Berkeley 1973; TURVILLE-PETRE, E.O.G.: *Myth and Religion...*; BOYER, R.: *Yggdrasill...*, especialmente, 114-118; MARTÍNEZ MAZA, C.: *Diccionario Espasa...*, 927, y BERNARDEZ, E.: *Los mitos germanos...*, 273-275.

37 Véase, *supra* n. 35.

38 “Dios del Trueno”, hijo de Odín y de Jörd, está casado con Sif, con la que tiene dos hijos, Magni y Modi –imprescindibles al final del Ragnarök- y una hija, Trurd. “Dios de la Guerra”, está constantemente en movimiento, viajando, por lo que representa el espíritu agónico de la mentalidad escandinava. Posee tres objetos que simbolizan su fuerza: un cinturón de fuerza, unos guantes de hierro y el martillo Mjöllnir que simboliza la violencia a la vez que la protección; véase, Edda Poética, *Hárbarðzjóð* (“Canto de Hárbard”); *Alvíssmál* (“EL Discurso de Alvís”); *Hymiskvida* (“Cantar de Hymir”); *Trymskvida* (“Cantar de Thrym”); Edda de Snorri, *Gylfaginning*, 21, 44-47; así como los trabajos de DE VRIES, J.: *Altgermanische...*; TURVILLE-PETRE, E.O.G.: *Myth and Religion...*; DAVIDSON, H.R.: *Gods and Myths...*; *idem: Scandinavian...*; y más recientes de, BOYER, R.: *Yggdrasill...*, 118-123, PAGE, R.I.: *Mitos nórdicos...*, 14-46; SIERRA DEL MOLINO, R.M.: *Diccionario Espasa...*, 891 y BERNARDEZ, E.: *Los mitos germánicos...*, 213-242; entre otros.

39 “Serpiente del Recinto Central” o “Midgard”, lugar intermedio en el que habitan los humanos; véase, BOYER, R.: *Yggdrasill...*, 194-195, y SIERRA DEL MOLINO, R.M.: *Diccionario Espasa...*, 606.

40 Edda de Snorri, *Gylfaginning*, 46.

41 Edda Poética, *Hymiskvida*; Edda de Snorri, *Gylfaginning*, 48; véase la voz *Hymir* en SIERRA DEL MOLINO, R.M.: *Diccionario Espasa...*, 440.

Igualmente podemos encontrar en Freyr<sup>42</sup>, divinidad con una fuerte popularidad entre los vikingos, que uno de sus mitos se construye bajo los mismos presupuestos que acabamos de comentar. Así, en el *Skirmisför* o “Viaje de Skírnir”, Freyr se enamora de la gigante Gerdr, con la que consiguió casarse gracias a su mensajero Skírnir, a quien tuvo que regalar su caballo y su “valiosa espada” para lograrlo; pues solamente ella accedió al compromiso cuando el emisario, bajo amenaza de muerte con la espada a su padre, el gigante Gymir, logra convencer a Gerdr. De nuevo, se reproduce la pérdida de algún elemento imprescindible para las fuerzas del orden con un objetivo final, pues Freyr se enfrentará al gigante Surtr, “El Fuego”, en el Ragnarök.

Finalmente, Heimdallr<sup>43</sup>, uno de los dioses nórdicos más antiguos y enigmáticos, tenemos noticias de su rivalidad con Loki por un poema del poeta islandés Ulfr Uggason, titulado *Húdsdrpá* (s. X d.C.), en el que ambos luchan en Seingastein (“Roca del Océano”) metamorfoseados en focas; la razón del enfrentamiento, no mencionada por el poeta, sólo es recogida por Snorri en su *Skáldskaparmál*, 8, argumentando que sería por el collar de Freyja, el “Brisingamen”; pero la contienda queda en tablas, ya que ninguno alude al vencedor. Este hecho es especialmente significativo al representar una perfecta síntesis de antónimos: Heimdallr debe batirse a muerte con Loki en el Ragnarök. Por último, la participación del “As Blanco” en la batalla final resultará vital, debido a su capacidad para escuchar, incluso, lo que carece de sonido y poder ver a más de trescientas leguas de distancia, de día o de noche; él será el encargado de avisar a los dioses y a los hombres, cuando desde el Himinbjörd sople su cuerno Gjarllarhorn (“Ruidoso”), como anuncio del inicio del combate supremo, tras la llegada de las fuerzas del Mal.

Pues bien, desde la perspectiva analizada, todo lo que empieza tiene un final, en la medida en que el destino establecido desde el nacimiento debe cumplirse y, por lo mismo, el anuncio sistemático del fin del mundo desde el inicio del tiempo histórico mitológico, no deja de ser el eje vertebrador de la especulación teológica nórdica. Por ello, una vez establecidas las divinidades binarias elaboradas por parejas antagónicas, se atisba que va a llegar el esperado “Destino de las Potencias” o Ragnarök<sup>44</sup>, a partir

42 “Señor”, dios perteneciente a la familia de los Vanes, es hijo de Njördr y hermano de Freyja; los tres fueron intercambiados a la familia de los Ases como rehenes, después de la primera batalla del mundo entre los Ases y los Vanes. Es una divinidad antiquísima vinculada a la Fecundidad-Fertilidad y el culto a los muertos; véase Edda de Snorri, *Gylfaginnig*, 24, 37, 51; *Skáldskaparmál*, 15 y 44; *Heimskringla* de Snorri, *Ynglingasaga*, 4 y 10; Edda Poética, *Skirmisfor*; *Grímnismál*, 43; *Lokasenna*, 35-36; asimismo, véase especialmente, TURVILLE-PETRE, E.O.G.: *The Cult of Frey in the Evening of Paganisme*, Londres 1935; así como, BOYER, R.: *Yggdrasil...*, 169-175; SIERRA DEL MOLINO, R.M.: *Diccionario Espasa...*, 345, y BERNÁRDEZ, E.: *Los mitos germánicos...*, 192-193.

43 “Resplandeciente”, “El As Blanco”, es una divinidad perteneciente a la familia de los Ases de la que es su guardián, por eso vive en el Himinbjörg (“Monte del Cielo”), al lado de Bifröst (“El Arco Iris”), el puente que enlaza la tierra con el cielo. Nacido de nueve madres, uno de sus escasos mitos le convierte en el “Padre de la Humanidad”, al ser considerado el progenitor de los distintos estamentos sociales: nobles, libre y esclavos; véase, Edda Poética, *Voluspá* 1, 46; *Girnnismál*, 13; *Hyndlujöd*, 35-37; *Lokasenna*, 48; Edda de Snorri, *Gylfaginnig*, 50; así como, en particular PERING, B.: *Heimdallr*, Lund 1941 y SCHIER, K.: *Balder...*; junto con STEINSLAND, G.: *Eros og dod...*, 125; BOYER, R.: *Yggdrasil...*, 220-222; MARTINEZ MAZA, C.: *Diccionario Espasa...*, 396; BERNÁRDEZ, E.: *Los mitos germánicos...*, 277-279, entre otros.

44 Quisiera aclarar, desde un punto de vista terminológico que, en muchas ocasiones, se ha confundido Ragnarök “Destino de las Potencias o de los Dioses” (derivado de *ragan-* genitivo plural de *reginn*, utilizado para definir a los dioses como poderes organizadores y *-rök* que significa, hado o suerte) por

del mismo instante en que la *völva* anuncia en la *Voluspá* –la fuerza arrolladora y la belleza primitiva de todas las estrofas del final de los tiempos son indescriptibles– que en el Nāstrond<sup>45</sup>, en el reino de Hel<sup>46</sup>, vio un movimiento convulsivo de densas corrientes venenosas por las que atraviesan los cadáveres de “hombres perjuros”, a los que el dragón Nidhöggr lame continuamente (estrofas 38-39): ha hecho su entrada el tiempo de la muerte como presagio ineludible de lo está por venir.

En efecto, llegará el *fimbulvertr*, un invierno violento y espantoso con nieves continuas que durará tres años, sin verano por medio; tres gallos, Fjalarr, Gullinkanbim y “otro gallo granate” cantan desesperadamente desde Hel para que se despierten los hijos de Odín; mientras que Fenrir, o Garmr en la *Voluspá*<sup>47</sup>, rompe con ira exacerbada sus cadenas; un arrebatador cataclismo tiene lugar: el Sol y la Luna desaparecen al ser devorados por los lobos que les habían perseguido desde sus orígenes<sup>48</sup>; el mundo se resquebraja, la ética del honor se disuelve y las familias lucharán entre sí por avaricia<sup>49</sup>. El árbol del mundo Yggdrasill<sup>50</sup> tiembla al soltarse todas las fuerzas del Mal que habían estado sujetas por los dioses: Midgardsormr, la gran Serpiente del Mundo, surge del mar precipitándose con tanta furia que al agitar con tal fuerza las aguas, provoca maremotos que inundarán la tierra y liberarán al barco Naglfar<sup>51</sup>, en el que el gigante Hrym y un

Ragnarökkr “Crepúsculo de los Dioses”, (la palabra *rökr* significa crepúsculo), a lo que la obra de Wagner el *Götterdämmerung*, “El Ocaso de los Dioses”, ha contribuido negativamente. Respecto a las fuentes principales para la catástrofe final, contamos con el espléndido poema de la Edda Poética, *Voluspá*, 36- 58; *Vafthrudnismál*, 17-18 y 44-55 y la Edda de Snorri, *Gylfaginnig*, 51; igualmente, véase de forma especial a MARTIN, J. S.: *Ragnarök*, Assen 1972; así como a BOYER, R.: *Yggdrasill...*, 201-204; SIERRA DEL MOLINO, R.M.: *Diccionario Espasa...*, 766; BERNARDEZ, E.: *Los mitos germánicos...*, 298-302.

45 “Playa de cadáveres”, es una de las moradas del Infierno y el lugar más septentrional y alejado del sol en este mundo; a ella iban todos los que habían cometido perjurio que, como hemos visto, es el peor de los delitos; véase la voz *Nāstrond* en SIERRA DEL MOLINO, R. M.: *Diccionario Espasa...*, 640.

46 “Disimuladora”, es la “Diosa de los Infiernos” y también el lugar en el que habitan los muertos. Hija de Loki y la gigante Angrboda, es una de las representantes del Mal; véase especialmente, DAVIDSON, H. R. E.: *The road to Hel*, Cambridge 1943; así como, BOYER, R.: *Yggdrasill...*, 131,141 y 202-203; SIERRA DEL MOLINO, R.M.: *Diccionario Espasa...*, 397; BERNARDEZ, E.: *Los mitos germánicos...*, 85-86.

47 En la *Voluspá*, 44, Garmr es el lobo que rompe las cadenas “Garmr aullá ante Gripahell (“roca aulladora”, la entrada del infierno) // romperá los nudos, y correrá el lobo”; mientras que Snorri dice que “ entonces se soltará el perro Garmr que estaba atado ante el Gripahell ...”; BOYER, R.: *Yggdrasill...*, 202: considera que se trata del mismo monstruo.

48 El (La) Sol (género femenino) y La (EL) Luna (género masculino), según relata Snorri, son perseguidos por dos lobos desde el momento de su formación hasta el Ragnarök, cuando serán engullidos por aquéllos; véase, Edda de Smorri, *Gylfaginnig*, 12.

49 “Lucharán los hermanos, y se habrán de matar // los primos hermanos cometen incesto, // terrible es el mundo, hay gran adulterio; // días de lanzas y espadas, se raja el escudo, // días de tormeta y lobos, se hunde el mundo, //no habrá hombre alguno que a otro respete.”, *Voluspá*, 45.

50 “Corcel de Yggr o de Odín”, fresno que representa el principio unificador y distribuidor del cosmos, su papel en el Ragnarök es trascendental, pues bajo su sombra se salva la única pareja de seres humanos. Yggdrasill simboliza la fuente de la vida, del conocimiento y del Destino; véase, Edda de Snorri, *Gylfaginnig*, 15-16 y 51; Edda Poética, *Voluspá*, 2, 18, 46; *Grímnismál*, 25-26, 31-36; *Hávamal*; *Vafthrúdnismál*; *Fjölvinnsmál* y *Svipdrgsmál*; así como especialmente, BOYER, R.: *Yggdrasill...*, 195, 203-204, 207-222 y 234: quien lleva a cabo de forma exhaustiva un escrupuloso estudio sobre el papel y la simbología del árbol cósmico; SIERRA DEL MOLINO, R. M.: *Diccionario Espasa...*, 980; BERNARDEZ, E.: *Los mitos germánicos...*, 290, 296-297.

51 “Barco de las Uñas”, es el barco de los muertos hecho con sus uñas; *Gylfaginnig*, 51; *Voluspá*, 50; véase la voz *Naglfar* en SIERRA DEL MOLINO, R.M.: *Diccionario Espasa...*, 634.

ejército de monstruos y gigantes venidos del Muspell, avanzarán desde el este pilotados por Loki que lleva el timón, una vez liberado de sus ataduras:

“Hrym llega del este  
Llevando su escudo,  
Se encrespa Jörmungardr  
Con furor de trol,  
La sierpe azota el mar  
El águila gañe  
Desgarra los muertos,  
Se suelta Naglfar.

Llega un barco del este,  
Vendrán por el mar  
Las huestes del Muspell,  
Loki es el piloto;  
Llegan los trols  
Todos con el Lobo  
El hermano de Býleistr /= Loki/.  
Marcha el primero”.

(*Voluspá*, estrofas, 50 y 51)

A ellos se les une desde el sur el “Gigante de Fuego” Surtr, con su espada resplandeciente, cabalgando al mando de sus huestes que, según la versión de Snorri, son también los hijos de Muspell<sup>52</sup>; mientras que camino del Asgardr, a su paso por el Arco Iris Bifröst, éste se romperá:

“Surtr llega del sur,  
Abrasa las ramas,  
Fulgura la espada  
Del dios de los muertos,  
Las montañas chocan,  
Los monstruos se derrocan,  
Pisan las vías de Hel,  
Y el cielo se raja”.

(*Voluspá*, estrofa 52)

52 “En este torbellino se rajará el cielo y de él vendrán los hijos de Muspell. Surtr cabalga primero, y hay delante y detrás de él un fuego abrasador. Su espada es muy buena, reluce con más brillo que el sol”, *Gylfaginning*, 51. No obstante, “hijos de Muspell”, es un término que se utiliza para identificar que el fin del mundo nórdico, se realizará a través del fuego; cf. SIERRA DEL MOLINO, R.M.: *Diccionario Espasa...*, 629.



Todas las fuerzas del Mal, Loki, Surtr, Hrym y sus huestes, acompañadas del lobo Fenrir y de la serpiente Midgardsormr, se dirigen hacia el llano Vígríd<sup>53</sup>; Heimdallr al verles y oírles llegar, soplará con ímpetu su cuerno Gjallarhorn para convocar a los dioses a una asamblea, mientras que Odín pedirá consejo a la cabeza de Mimir, pero ya es demasiado tarde; este es el último combate de los dioses contra las fuerzas del desorden. El “Dios de los Ejércitos”, Odín, saldrá armado del Valhala junto todos sus *einherjar*, avanzando hacia Vígríd en compañía de los Ases; allí la lucha será a muerte: Odín combatirá con Fenrir, pero el lobo lo devorará; aunque después su hijo Vidarr<sup>54</sup> le vengará, aniquilando al carroñero; Freyr lucha contra Surtr, pero nada puede hacer, le falta su espada mágica al haber tenido que dársela a Skirnir para conseguir a Gerdr; Thor y Midgardsormr se matarán el uno al otro, pues aunque él consigue terminar con ella, cae sobre el dios el veneno que suelta la serpiente y muere. Snorri añade a estos enfrentamientos, otros dos más que no figuran ni en la *Voluspá*, ni en el *Vafdhrunismál*; así, se mezcla la lucha de Týr y el perro/lobo Garmr, en la que como habíamos comentado antes<sup>55</sup>, todo parece indicar que es el propio Fenrir; de hecho, hemos de recordar que Týr ofrece su mano al lobo como garantía de un pacto, por lo que su relación encaja perfectamente con las parejas adversativas que se han ido estableciendo en función de la batalla suprema; en ella, se matan el uno al otro, pero sólo tendría sentido en la versión de Snorri, al estimar que Garmr es un perro, ya que de lo contrario difícilmente podría haber matado al As cuando, supuestamente, ya habría sido exterminado por Vidarr; sin embargo, de ser el lobo de la *Voluspá*, es decir, Fenrir, nada impide que primero hubiera acabado con Týr, para después enfrentarse con Odín. Lo mismo sucede con Loki y Heimdallr, enemigos por antonomasia, sólo Snorri menciona el fatal desenlace de sus destinos, ambos se matan mutuamente en esta batalla final. Los dioses y sus enemigos sucumben en el combate supremo; en ese instante, el “Fuego”, representado por Surtr, se expande por toda la tierra provocando una terrible devastación (*Voluspá*, 57).

Sin embargo, el Ragnarök, no supuso el “final de los tiempos”, no al menos de todos los tiempos: el Destino de las Potencias, es el fin del tiempo histórico mitológico vinculado a los dioses partícipes en el mantenimiento del equilibrio constante entre las fuerzas del orden y el caos; sus acciones imperdonables sólo pueden ser purgadas con una catarsis, pero no con una destrucción total del mundo; así, en palabras de R.I. Page, el Ragnarök significa “el fin del régimen de los antiguos dioses”<sup>56</sup> pero no “el fin del mundo”.

Por ello, el “tiempo” se anticipa de nuevo, se sabe que todo no ha terminado: “el fuego, como elemento purificador, es el remedio que lleva a una “regeneración universal”<sup>57</sup>, una “nueva edad de oro”, ennoblecida y dignificada. Ahora la nueva pareja humana

53 *Gylfaginning*, 51; *Vafthrúdnismál*, 18.

54 “Dios Silencioso”, hijo de Odín y la gigante Gridr; según Snorri, *Gylfaginning* 51, y el *Vafdhrudnimál* 53, él tiene el zapato más fuerte del mundo, con el que destroza la mandíbula del lobo dándole muerte; mientras que en la *Voluspá*, 55, le hunde un puñal hasta el corazón; véase la voz *Vidarr* en MARTÍNEZ MAZA, C.: *Diccionario Espasa...*, 950.

55 Véase *supra* n. 47.

56 PAGE, R.I.: *Mitos nórdicos...*, 67.

57 Todo el tema de la “regeneración universal” está igualmente recogido en la *Voluspá* 59-66 y el *Vafdhrúdnismál* 45-51 de la Edda Poética y el *Gylfaginning* 52-53 de la Edda de Snorri; véase en particular, el apartado dedicado a este aspecto por BOYER, R.: *Yggdrasil...*, 204-207.

estará formada por Lif (“Vida”) y Liftrasir (“Colmado de Vida”) que sobreviven al cataclismo escondidos en el bosque de Höddmímir –una hipotaxis de Yggdrasill para esta ocasión– nutriéndose del rocío matinal; de ellos descenderán los nuevos pobladores del mundo<sup>58</sup>; es decir, la nueva vida comienza en el árbol cósmico, sobreviviente del Ragnarök a pesar de su derrumbamiento, como símbolo de “la reserva de la vida por venir”<sup>59</sup>. Asimismo, el mundo naciente brota del mar, los campos germinarán sin ser sembrados y las enfermedades se curarán. Los Ases que sobreviven<sup>60</sup>, se reencuentran en Idavöllr (“Planicie brillante”), allí rememorarán los grandes acontecimiento que han ocurrido y descubrirán en la hierba las maravillosas tablas de oro que de nuevo les pertenecerán, probablemente como un rasgo de la vida inocente que habían tenido en la noche de los tiempos, durante la edad de oro anterior<sup>61</sup> y que ahora, volverá a repetirse pero glorificada. Además, especialmente significativa es la vuelta a la vida de Baldr y su hermano Hödr, como señal de que el mundo de los muertos ha sido salvado<sup>62</sup>.

El Ragnarök, el último combate entre los dioses del orden y las fuerzas del Mal, establece la idea arcaica de un fin general, lleno de múltiples cataclismos, por lo que se ha pensado que esta versión devastadora se tramaría en connivencia con la literatura apocalíptica típica de la Edad Media a la entrada de un nuevo milenio, momento en el que se está produciendo la conversión de Islandia al Cristianismo; sin embargo, la regeneración universal que le sigue, no sólo no es una versión del mundo anterior, sino que además, no deja de ser la expresión de una idea vertebrada sobre la evolución cíclica del universo, fundamentada bajo el mito del eterno retorno<sup>63</sup> y, por lo mismo, vinculada al antiguo fondo común indoeuropeo<sup>64</sup>; de manera que esta visión escatológica hundiría sus raíces en una especulación religiosa muy arcaica<sup>65</sup>. Así, en el nuevo mundo paradisiaco los seres humanos no pasarán penalidades y sólo los dioses inocentes (Baldr, Hödr, Vidarr, Vali,

58 “... ¿Quiénes se salvaran // cuando el Fimbulvertr // llegue a los hombres? // // Lif y Liftrasir, // mas habrán de ocultarse // en el bosque de Hoddmímír, // el rocío matutino // comerán solamente, // y engendrarán a los hombres todos. //; Edda Poética, *Vafthrúdnismál* 45.

59 BOYER, R.: *Yggdrasill...*, 214.

60 Éstos serán, por un lado, los hijos de Odín, Vidarr y Vali , junto con los hijos de Thor, Modi y Magni que recibirán el martillo de su padre Mjöllnir; esta información aparece recogida en la Edda Poética, *Vafthrúdnismál* 45; por otro lado, también sobreviven Hoerir y Lodurr, los hermanos de Odín, véase, Edda Poética, *Voluspá* 63.

61 PAGE, R.I.: *Mitos nórdicos...*, 66.

62 Edda Poética, *Voluspá* 62; BOYER, R.: *Yggdrasill...*, 205; sin embargo, LIBERMAN, A.: «Some Controversial Aspect...», 49, argumenta que Baldr, en tanto que sería un dios de carácter ctónico, en la tradición escáldica islandesa habría permanecido en Hel para siempre y no habría habido entonces una “Second Coming”.

63 ELIADE, M.: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas, II*, Madrid 1979; DE VRIES, J.: *L’univers mental...* y BOYER, R.: *Yggdrasill...*

64 El carácter autóctono, original y único del Ragnarök, ya fue magistralmente manifestado por MARTIN, J.S.: *Ragnarök...*

65 De hecho, Odín, divinidad que sufre múltiples transformaciones desde su constitución inicial, va coloreando su esquema base de acuerdo con los estímulos que le suministra el contexto cultural en que se inscribe; así se produce la recreación de su figura, con lo que pasa de ser un dios no sólo vinculado a la magia y a la sabiduría –el dios-chamán–, sino que además, será el símbolo del triunfo como “Dios de la Victoria”; por eso, su final no encaja en el Ragnarök: muere sin conseguir vencer a su enemigo, con toda probabilidad porque Fenrir sería realmente el adversario de Týr, el primero y más antiguo “dios supremo”; síntoma indudable del arcaísmo del apocalipsis escandinavo.



Modi, Magni...) reinarán, en la medida en que ellos se desligaron de la dialéctica anterior que proclamaba la lucha constante entre las fuerzas del orden y el desorden<sup>66</sup>. En su nueva vida, les acompañarán los hombres leales que habitarán en el Gimlé (“Protegida del Fuego”), una sala hecha de oro donde serán felices para siempre<sup>67</sup>.

Se ha querido hacer una comparación con el apocalipsis cristiano y el nuevo reino que surgirá después; sin embargo, las diferencias son mayores que las coincidencias. Hemos visto que los dioses escandinavos no son ni creadores, ni eternos, ni inmortales; están marcados, al igual que los seres humanos, por su “destino” al que no pueden eludir; mientras que el dios bíblico es creador y eterno, con la capacidad de inducir una destrucción total. Asimismo, tras el apocalipsis nórdico, no se establece la idea de un juicio final en el que se dirime la posibilidad de acceder a dos mundos, un cielo para los justos y un infierno para los malvados, como en la especulación cristiana; probablemente se haya podido pensar así por parte de algunos estudiosos<sup>68</sup>, si tomamos como referencia el texto de Snorri en el *Gylfaginnig* 52, en el que Gangleri, le pregunta a Thríði sobre el destino de los hombres después del Ragnarök:

“Habrá muchos lugares buenos y muchos malos. El mejor está en Gimlé, en el cielo, y se beberá allí magníficamente, y los que quieran disfrutarán en el palacio que llaman Brimir, que está en Ókólnir. Hay también un palacio grande y horrible, cuya puerta mira al norte y que está hecho con los esqueletos de las serpientes, y las cabezas de las serpientes miran hacia dentro de la casa y escupen veneno, de forma que por las salas corren ríos de veneno. Esos ríos han de vadearlos los que rompieron juramentos y los asesinos. Y aún es peor en el Hvergelmir”.

En primer lugar, Snorri realiza una adaptación libre de la *Voluspá* que, en esta ocasión, saca fuera de contexto, pues las estrofas 37 y 38, en las que se hace alusión a estos dos lugares, respectivamente, no están vinculadas con el nuevo reino, sino con el inicio del Ragnarök; cuando la *völva* vislumbra los mundos de los enanos, los gigantes y Hel<sup>69</sup>:

“Había en el norte  
En Nidavellir  
Una sala de oro  
De la estirpe de Sindrín (un enano)  
Otra se alzaba  
Allá en Okólnir  
Era del troll  
De nombre Brimir (un gigante)”. (estrofa 37)

66 BOYER, R.: *Yggsdrasill...*, 205.

67 Edda Poética, *Voluspá* 64.

68 PAGE, R.I.: *Mitos nórdicos...*, 65-66.

69 Este pasaje ya ha sido comentado más arriba, cuando se describe el comienzo del Ragnarök; véanse notas 45 y 46.

“Una sala vió  
 Lejos del sol  
 En la Náströnd, (sala de Hel)  
 Sus puertas al norte,  
 Fluía el veneno  
 Por sus lumbreras  
 Hecha la sala  
 Con huesos de serpiente”. (estrofa 38)

Y, en segundo lugar, Snorri Sturluson, a pesar de sus intentos por racionalizar la tradición pagana, no deja ser una autor cristiano; es más, quizás la influencia de la nueva religión se haya dejado sentir incluso en la propia *Voluspá*, pues en su penúltima estrofa (65), se menciona que “Vendrá entonces el reino en el juicio final // llegará poderoso, quien todo lo rige”; sin embargo, difícilmente sería necesario ningún veredicto, pues en la versión escandinava antigua podríamos interpretar, en mi opinión, que solo existiría un paraíso: el infierno, simbolizado en el dragón Nidhögg, no se perpetua, sino que desaparece en la estrofa 66, siguiente y última de la *Voluspá*:

“Llegará volando  
 El oscuro dragón,  
 La sierpe brillante,  
 Desde el Níðafjöll;  
 Llevará en sus plumas  
 Los muertos a Nidhögg,  
 Allí se hundirá”.

De manera que, con toda probabilidad, los dos únicos versos de los que consta la estrofa 65 del poema, serían “una interpolación cristiana posterior<sup>70</sup>”; de hecho, aparecen intercalados entre la descripción del cielo o sala dorada Gimlé (estrofa 64, comentada más arriba) y la desaparición del infierno; sin ninguna otra mención a la supuesta actuación sobre las normas del dictamen de “El que todo lo rige<sup>71</sup>”, por lo que el discurso resulta presumiblemente incoherente.

En definitiva, esta perspectiva religiosa, en la que sólo existiría un mundo paradisiaco, no deja de ser una supraestructura de valores, ideas y juicios que corresponden a las formas en que la sociedad nórdica, debe representar su propia existencia para poder “consumir” su traumático tiempo histórico.

70 BERNÁRDEZ, E.: *Snorri Sturluson. Textos...*, 114, n.47.

71 STEINLAND, G.: *Eros og dod...*, 124, y BERNÁRDEZ, E., *Los mitos germánicos...*, indican la posibilidad de que se tratara de Heimdalr.

## FUENTES –TEXTOS Y TRADUCCIONES–

- BERNÁRDEZ, E.: *Snorri Sturluson. Textos mitológicos de las Eddas*, Traducción, introducción y notas, Madrid 1998 (2ª ed.).
- *Sagas islandesas*, Traducción, introducción y notas, Madrid 1984.
- BOYER, R. y LOT-FALCK, *Les Religions de l'Europe du Nord*, París 1974, en trad. francesa.
- *Les Sagas islandaises*, París 1978, en trad. francesa.
- Edda Poética*, Edición de L. LARATE, Madrid 1984.
- Saxo Gramático, *Gesta Danorum* (Libros I-IX), trad. de S. IBÁÑEZ, Ediciones Tilde, Valencia 1999.
- Snorri Sturluson, *Edda Menor*, Edición de L. LARATE, Madrid 1984.

## BIBLIOGRAFÍA

- BERNÁRDEZ, E.: *Los mitos germánicos*, Madrid 2002.
- BOYER, R.: *Le monde du double. La magie chez les anciens Scandinaves*, París 1986.
- *Yggdrasill. La religión des anciens Scandinaves*, París 1992 (2ª ed.).
- BRASTON, B.: *Gods of the North*, Londres 1980 (1ª ed. 1955).
- DAVIDSON, H.E.: *The road to Hel*, Cambridge 1943.
- *Gods and Mithys of Northern Europe*, Harmondsworth 1964.
- *Scandinavian Mythology*, Londres-Nueva York 1975 (3ª ed.).
- *The lost beliefs of Northern Europe*, Londres 1993.
- *Roles of the Northern Goddesses*, Londres-Nueva York, 1998.
- DE VRIES, J.: *The Problem of Loki*, Helsinki 1933.
- *Altgermanische Religionsgeschichte*, Berlín 1956-1957, (2ª ed.) 2. Vols.
- «La religión de los germanos», en PUECH, H. C. (ed.): *Historia de las religiones*, Madrid, trad. esp., 1977 (París 1970), vol. III, 66-108.
- *L'univers mental des Germains*, París 1987.
- DUBOIS, T.A.: *Nordic Religions in the Viking Age*, Filadelfia 1999.
- DÚMEZIL, G.: *Les dieux des Germains*, París 1959.
- *Los dioses de los indoeuropeos*, Barcelona 1970 (1ª ed. París 1952).
- *Gods of the Ancient Northmen*, ed. E. Haugen, Berkeley 1973.
- *Loki*, París 1984 nueva ed., [1ª ed. París 1948].
- ELIADE, M.: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, II, Madrid 1979 (París 1976-1978).
- FRAZER, J.G.: «Balder el Magnífico I-II», *La rama dorada*, VII, Madrid 1930.
- JON, A.: «Shamanism and the Image of the Teutonic Deity, Odinn», *Folklore* 10, 1999, [haldjas.folklore.ee/folklore/vol10/teuton.htm].
- LANCEROS MÉNDEZ, P.: «Ases y Vanes: estructura y dinámica en la mitología nórdica», en SOLARES, B.: *Los lenguajes del símbolo: investigaciones de hermenéutica simbólica*, *Anthropos*, Barcelona y Universidad Autónoma de México 2001, 143-192.
- LECOUTEUX, C.: *Petit dictionnaire de mythologie allemande*, París 1991.
- LIBERMAN, A.: «Some Controversial Aspects of the Myth of Baldr», *Alvíssmál* 11, 2004, 17-54, en línea (<http://userpage-fu-berlin.de/~alvismal/alvinh.html>).

- LINDOW, J.: *Murder and Vengeance among the Gods. Baldr in Scandinavian Mythology*, Helsinki 1997.
- MALLORY, J.P.: *In Search of the Indo-Europeans. Language, Archeology and Myth*, Londres 1989.
- MARTÍN, J.S.: *Ragnarök*, Assen 1972.
- MARTÍNEZ MAZA, C.: *Diccionario Espasa Mitología Universal*, Dir. ALVAR, J., Madrid 2000.
- MUÑOZ ACEBES, F.J.: «El Dios que muere en la mitología germánica: Estudio, fuentes e interpretaciones en torno a Baldr», *Ilu* 8, 2003.
- OSTMO, E.: «The Indo-European question in a Norwegian perspective: A view from the wrong end of the stick?», en JONES-BLEY, K. y HULD, M. E. (eds.): *The Indo-Europeanization of Northern Europe*, Washington D.C. 1996, 128-145.
- PAGE, R.I.: *Mitos nórdicos*, Madrid 1999, (2ª ed.), [1ª ed. Londres 1990].
- PERING B.: *Heimdallr*, Lund 1941.
- SIERRA DEL MOLINO, R.M.: *Diccionario Espasa Mitología Universal*, Dir. ALVAR, J., Madrid 2000.
- SCHIER, K.: *Balder, Loki, Heimdall*, Lund 1969.
- SCHULTZ, H.: *The Prehistory of Germanic Europe*, New Haven-Londres 1983.
- STEINLAND, G.: *Eros og dod i norrøne myter*, Oslo 1997.
- STRÖM, F.: *Diser, nornor, valkyrjor*, Estocolmo 1954.
- *Loki*, Göteborg 1956.
- *Nordisk Hedendom*, Göteborg 1993 (1ª ed. 1961).
- TURVILLE-PETRE, G.: *The Cult of Frey in the Evening of Paganisme*, Londres 1935.
- *Myth and Religion of the North*, Londres 1964.



THE END OF THE WORLD OF GIANTS. QUMRAN ENOCHIC TRADITIONS AND THEIR CONTRIBUTION TO JEWISH APOCALYPTIC THOUGHT ABOUT DISASTER

EL FIN DEL MUNDO DE LOS GIGANTES. LAS TRADICIONES LITERARIAS DE QUMRÁN Y SU CONTRIBUCIÓN AL PENSAMIENTO APOCALÍPTICO JUDÍO SOBRE EL DESASTRE

ALBERT L. A. HOGETERP

Tilburg University, Netherlands

ahogeterp@hotmail.com

ARYS, 10, 2012, 147-162 ISSN 1575-166X

---

RESUMEN

Los escenarios apocalípticos de desastre han sido frecuentemente entendidos en términos de destino y como resultado de una lucha entre seres sobrenaturales, ángeles y demonios. La historia arquetípica del mundo que terminaba con el diluvio está suplementada significativamente por la literatura de Qumrán. El fin del mundo de los gigantes tal y como es descrito en el Libro de los Gigantes de Qumrán provee una personificación narrativa única de este mundo, mostrando una visión del trono del juicio divino en la tierra, más que en el cielo. Narra aspectos del mundo concebido de los gigantes, describiendo su angustia a través de sus conversaciones y sus inquietantes sueños. Los paralelos literarios con los libros de Daniel y la literatura enoica sugieren que la memoria cultural sobre el destructivo poder en la edad babilónica se encuentra entre los ingredientes de las historias arquetípicas de los gigantes en el Libro de los Vigilantes y el Libro de los Gigantes.

ABSTRACT

Apocalyptic scenarios of disaster have frequently been understood in terms of fate and as product of a struggle between otherworldly beings, angels and demons. The archetypical story of the world which ended with the flood is significantly supplemented by Qumran literature. The end of the world of giants as described in the Qumran Book of Giants provides a unique narrative personification of this world. Differently from 1 Enoch 14.8-22 and from Daniel 7,9-10, the Book of Giants situates a throne vision of divine judgement on earth rather than in heaven. The Book of Giants further describes the anguish of the giants through their conversations and their unsettling dreams. Literary parallels between Daniel, 1 Enoch, and the Book of Giants suggest that cultural memory about the destructive power of the Babylonian age belongs among the ingredients of the archetypical stories of the giants in the Book of Watchers and the Book of Giants.

---

PALABRAS CLAVE

Enoc; Daniel; Libro de los Gigantes; Qumrán; desastre; pensamiento apocalíptico

KEYWORDS

Enoch; Daniel; Book of Giants; Qumran; disaster; apocalyptic thought

---

Fecha de recepción: 09/10/2012

Fecha de aceptación: 05/11/2012





## 1. INTRODUCTION.

The biblical flood story in Genesis 6,5-8,22 comprises an archetypal theme of disaster which reverberates in various early Jewish texts<sup>1</sup>. The New Testament also alludes to the biblical flood through references to ‘the days of Noah’ and to the flood<sup>2</sup>. To the ancient world, the flood story could be an archetypal example of admonition (4Q370 (*4QExhortation based on the Flood*)) as well as a distant, arcane story which would make some think of ‘the myths of the poets’, τὰ παρὰ τοῖς ποιηταῖς μυσθευμένα (Philo, *Giants* 58).

The biblical flood story is relatively terse about the description of the world which ended with the flood. Genesis 6,1-13 comprises references to the multiplication of people on earth (Gen 6,1), to ‘sons of God’, בני-אלהים, who begot children among daughters of men (Gen 6,2.4), to Nephilim, הנפלים, and ‘might men’ or giants, הגברים (Gen 6,4), and to wickedness, evil inclination, corruption of flesh and an earth filled with violence (Gen 6,5.11-13). Yet the larger part of the story is about the ark of Noah and the flood itself. This relatively terse picture of the antediluvian world could leave further questions what in ancient imagination would trigger disaster of cataclysmic proportions and which cultural frame of reference the narration of the flood story would have. The apocalyptic text of *1 Enoch* illustrates the fact that further personification of the antediluvian world captured literary attention in Early Judaism.

The Enochic Book of Watchers (*1 Enoch* 1-36) comprises a narrative personification of the ‘mighty men’ or ‘giants’ (cf. γίγαντες in LXX Gen 6,4) who would have lived at the time of the Flood and Enoch’s Dream Visions (*1 Enoch* 83-90) further comprise sections on the flood (*1 Enoch* 83-84, 89.1-8). Aramaic fragments of *1 Enoch* 1-36 and *1 Enoch* 89.1-8 are preserved among the literature of Qumran (4Q201 (4QEn<sup>a</sup> ar), 4Q202 (4QEn<sup>b</sup> ar), 4Q204 (4QEn<sup>c</sup> ar), 4Q205 (4QEn<sup>d</sup> ar), 4Q206 (4QEn<sup>e</sup> ar)), whose palaeographical dates, ranging between the early second century B.C.E. (4QEn<sup>a</sup> ar) and the late first century B.C.E. (4QEn<sup>d</sup> ar), attest to the antiquity of this Enochic literature<sup>3</sup>. The integrated impression of the Aramaic Qumran fragments with longer known versions of *1 Enoch*, in particular the complete Ethiopic version<sup>4</sup>, has been the object of a new translation and commentary in recent years<sup>5</sup>.

1 Cf. *Jub.* 5.20-32; Philo, *Giants*; Josephus, *Ant.* 1.75-92; 4 *Ezra* 3.7-11; 2 *Baruch* 56; *Sib.Or.* 1.120-282; *m. B. Mes.* 4.2, *m. Sanh.* 10.3, *m. ‘Ed.* 2.10.

2 Mt 24,37-39 // Lk 17,26-27; 1 Pet 3,20; 2 Pet 2,5, 3,5-6.

3 MILIK, J.T.: *The Books of Enoch. Aramaic Fragments from Qumrân Cave 4*, Oxford, Clarendon, 1976.

4 KNIBB, M.A.: *The Ethiopic Book of Enoch: A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*, Oxford, Clarendon, 1978.

5 NICKELSBURG, G.W.E.: *1 Enoch. 1. A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36; 81-*

In addition to Aramaic fragments which overlap with longer known Enochic literature, Qumran literature also comprises evidence of a previously unknown Aramaic Book of Giants. This text provides an additional source of information about early Jewish narrative personification of the antediluvian world. An edition of the Aramaic fragments of the Qumran Book of Giants (1Q23 (1QEnGiants<sup>a</sup> ar), 1Q24 (1QEnGiants<sup>b</sup> ar), 2Q26 (2QEnGiants ar), 4Q203 (4QEnGiants<sup>a</sup> ar), 4Q530 (4QEnGiants<sup>b</sup> ar), 4Q531 (4QEnGiants<sup>c</sup> ar), 4Q532 (4QEnGiants<sup>d</sup> ar), 4Q556 (4QEnGiants<sup>e</sup> ar), 6Q8 (6QpapEnGiants ar)) with translation and commentary was published by L.T. Stuckenbruck in 1997<sup>6</sup>. The palaeographical dates of the manuscripts of the Book of Giants range from the early first century B.C.E. (2Q26) to the early first century C.E. (4Q533)<sup>7</sup>. The cave 4 manuscripts of the Qumran Book of Giants (4Q530-4Q533) were published in the 'Discoveries in the Judaean Desert' series by É. Puech in 2001<sup>8</sup>. The Book of Giants implies a cultural context of the ancient Near East with its references to Gilgamesh (גלגמיש in 4Q530 2 ii+6+7 i+9-12 2; גלגמיש in 4Q531 22 12), the epic protagonist of Sumerian tales, of which the Akkadian versions incorporate a flood story<sup>9</sup>. This reference to Gilgamesh appears the more striking in view of previous comparison of the biblical flood story with Mesopotamian flood stories<sup>10</sup>. This Qumran Book of Giants provides a distinct narrative viewpoint of the end of the world of giants which merits comparative attention vis-à-vis other Enochic literature.

---

108 (Hermeneia), Minneapolis, Fortress Press, 2001; NICKELSBURG, G.W.E. and VANDERKAM, J.C.: *1 Enoch. A New Translation Based on the Hermeneia Commentary*, Minneapolis, Fortress Press, 2004.

6 Edition and commentary by STUCKENBRUCK, L.T.: *The Book of Giants from Qumran: Texts, Translation, and Commentary* (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 63), Tübingen, Mohr Siebeck, 1997.

7 Cf. STUCKENBRUCK, L.T.: *The Book of Giants...*, 28-31 at 31 for a date of composition of the Book of Giants "sometime between the late 3<sup>rd</sup> century and 164 B.C.E., in view of a relationship between 4Q530 2 ii+6+7 i+8-12 11.17-19 and Daniel 7,9-10. For more recent comparative study on the literary interrelationships and common tradition background of the throne visions in Daniel 7, 1 Enoch 14, and 4Q530, see KVANVIG, H.S.: «Throne Visions and Monsters. The Encounter Between Danielic and Enochic Traditions», in *ZAW* 117, 2005, 249-272; STOKES, R.E.: «The Throne Visions of Daniel 7, 1 Enoch 14, and the Qumran Book of Giants (4Q530): An Analysis of Their Literary Relationship», in *DSD* 15, 2008, 340-358, and TROTTER, J.R.: «The Tradition of the Throne Vision in the Second Temple Period: Daniel 7:9-10, 1 Enoch 14:18-23, and the Book of Giants (4Q530)», in *RevQ* 99/25, 2012, 451-466.

8 PUECH, É.: *Qumrân grotte 4. XXII: Textes araméens. Première partie 4Q529-549* (Discoveries in the Judaean Desert, 31), Oxford, Clarendon, 2001, 9-116. Numbering of manuscript fragments of 4Q530-533 follows Puech's edition. Partly based on Puech's edition is the publication by PARRY, D.W. and TOV, E.: *The Dead Sea Scrolls Reader. Part 3. Parabiblical Texts*, Leiden, Brill, 2005, 472-514 (Book of Giants).

9 See DALLEY, S.: *Myths from Mesopotamia. Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others* (Oxford World's Classics), Oxford, University Press, 1989, paperback edition 1998, 43-44. For detailed comparative study of the incorporation of general threads of Gilgamesh tradition in the Qumran Book of Giants, see recently GOFF, M.: «Gilgamesh the Giant: The Qumran Book of Giants' Appropriation of Gilgamesh Motifs», in *Dead Sea Discoveries* 16, 2009, 221-253, focusing on the giants' divine-human parentage, association with evil spirits, dreams, characterization of giants as mighty warriors, and the location Mount Hermon as general thematic similarities.

10 Cf. STUCKENBRUCK, L.T.: *The Book of Giants...*, 31-40 on the question of provenance and purpose of the Book of Giants and on the part which references to Gilgamesh and Hobabish play in the use of Babylonian traditions in the Book of Giants.

Next to the Enochic literature, Qumran literature also comprises various interpretive references to the giants or watchers and to the flood, which have been analysed in detail by Florentino García Martínez<sup>11</sup>.

In this essay, I want to go into the distinct narrative contribution of the Qumran Book of Giants to the subject of the imagined disastrous end of the antediluvian world. The following comparative questions will guide my discussion. How is the world of giants depicted in the Book of Watchers (*1 Enoch* 1-36) and in the Book of Giants respectively and which commonalities and differences can be discerned? Which factors contributed to the end of the world of giants in the Book of Watchers and in the Book of Giants respectively? How do the Qumran Enochic traditions impact the understanding of apocalyptic thought about disaster?

## 2. THE WORLD OF GIANTS.

### 2.1 *The World of Giants in the Book of Watchers.*

The Book of Watchers (*1 Enoch* 1-36) depicts the world of giants in the context of its narration of the rebellion and fall of the Watchers. The opening chapters on theophany, indictment and verdict allude to the watchers and their transgressions (*1 Enoch* 1-5), but it is in *1 Enoch* 6-11 that narration of the rebellion of the Watchers against the works of heaven and earth as created by God (*1 Enoch* 2-5) unfolds. The narration of this rebellion takes up biblical narrative in Genesis 6,1-4<sup>12</sup>, with the exception of the description of those who desired to beget children from the daughters of men: 'the Watchers, the sons of the heavens' (*1 Enoch* 6.2) as compared to 'the sons of God' in Genesis 6,2.4.

The Book of Watchers narrates the rebellion of the Watchers (*1 Enoch* 6-11), totaling two hundred (*1 Enoch* 6.6), led by Shemihazah their chief (*1 Enoch* 6.3), and then enumerates the names of nineteen other 'chiefs of ten': Ardeqoph, Remashel, Kokabel, Armumahel, Ramel, Daniel, Ziqel, Baraqel, Asael, Hermani, Matarel, Ananel, Setawel, Samshiel, Sahriël, Tummiel, Turiel, Yamiel, Yehadiel (*1 Enoch* 6.7). This list of names recurs in *1 Enoch* 8, which enumerates the societal skills of these respective Watchers, ranging from the manufacture of all sorts of metal weapons of war, to jewelry and fashion, sorcery and magic spells, and the interpretation of astrological signs. The depiction of cultural and societal skills in *1 Enoch* 8 includes an emphasis on transgression, straying and ways to desolation (*1 Enoch* 8.1-2 and 8.4). As compared to the emphasis on order and an unalterable course of the works of heaven and earth in *1 Enoch* 2.1-5.3 which are the object of contemplation and observation, the teaching of signs of lightning flashes, stars, shooting stars, earth, sun and moon by the Watchers (*1 Enoch* 8.3) makes part of a larger account in *1 Enoch* 8 which evokes a world in upheaval.

<sup>11</sup> For a comprehensive survey of interpretive allusions to the Flood narrative in literature of the Qumran community (CD-A 2,17-21, 5,1; 1QapGen ar 5,29; 1Q19; 4Q176 8-11, 10-11; 4Q244 8; 4Q252; 4Q253 2; 4Q254; 4Q254a; 4Q370; 4Q422 2-7; 4Q504 8 14; 4Q508 3 2; 4Q534-536; 5Q13 1 7), see GARCÍA MARTÍNEZ, F.: «Interpretations of the Flood in the Dead Sea Scrolls», in GARCÍA MARTÍNEZ, F. and LUTTIKHUIZEN, G.P. (eds.): *Interpretations of the Flood* (Themes in Biblical Narrative, 2), Leiden, Brill, 1999, 95-115.

<sup>12</sup> Note the biblical phrase 'and it happened when', [י] וְהָיָה כִּדְּ, which the Aramaic in 4Q202 2,2 (*1 Enoch* 6.1) imitates from the biblical Hebrew כִּי וַיְהִי in Gen 6,2.

As an interesting aside, the Enochic Book of the Luminaries (*1 Enoch* 72-82) comprises a picture of laws for sun and moon and stars of the sky (*1 Enoch* 72-79), but it also refers to change from the natural order of things ‘in the days of the sinners’ (*1 Enoch* 80.2) who “will take them (i.e. the stars) to be gods” (*1 Enoch* 80.7)<sup>13</sup>. This illustrates that the signs as taught by the Watchers could analogously concern change from a natural order of things to straying and multiplication of evil (cf. *1 Enoch* 80.8).

The setting of the world of giants in the Book of Watchers appears partly informed by Syro-Palestinian whereabouts. That is, several place names and regions are mentioned: mount Hermon as place of the assembly of Watchers (*1 Enoch* 6.6), “the waters of Dan in the land of Dan, which is south of Hermon, to the west” as place where Enoch recites the memorandum of a petition of the fallen watchers (*1 Enoch* 13.7), and “Abel-Main, which is between Lebanon and Senir” as dwelling place of the Watchers who await Enoch’s intercession (*1 Enoch* 13.9)<sup>14</sup>.

As compared to the biblical flood story, which mentions Nephilim and ‘sons of God’ as contemporaries and mighty men or giants, ‘men of renown’, as offspring of the ‘sons of God’ and the daughters of men (Gen 6.4), the Book of Watchers provides the following description:

“And they conceived from them and bore to them great giants.  
And the giants begot Nephilim, and to the Nephilim were born  
Elioud. And they were growing in accordance to their greatness”  
(*1 Enoch* 7.2)<sup>15</sup>.

The Qumran Aramaic fragments of *1 Enoch* 7.2 (4Q201 3,16-17 // 4Q202 2,20-21) comprise the following description in translation:

The became pregnant by them and gave birth to giants, some three  
thousand cubits tall, who were born upon the earth in keeping  
with their infancy and grew at the rate of their growth<sup>16</sup>.

The stature of the giants entails a rate of growth which in the narrative plot of the Book of Watchers not only burdened the limits of human subsistence, but went

13 NICKELSBURG, G.W.E. and VANDERKAM, J.C.: *1 Enoch. A New Translation...*, 110-111. Somehow parallel to the Enochic Book of Luminaries, the Qumran Aramaic manuscripts of ‘Astronomical Enoch’ (4Q208-211) further relates observations about moon, sun and stars in the four quarters of heaven.

14 *Ibidem*, 32-33.

15 *Ibidem*, 24.

16 Translation from GARCÍA MARTÍNEZ, F. and TIGCHELAAR, E.J.C.: *The Dead Sea Scrolls Study Edition. 1. (1Q1-4Q273)*, Leiden, Brill – Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 2000, 403, 405. As compared to the reference to stature, ‘some three thousand cubits tall’, cf. CD-A II 19 on the height of the sons of the Watchers, being “like that of cedars and whose bodies were like mountains” (p. 553). Some of this imagery also occurs in other contexts; see Amos 2,9 on the height of the Amorites being “like the height of cedars”. The Nephilim are further mentioned in Numbers 13,32-33, which mentions the stature of the Nephilim as part of an evil report on the promised land: “all the people that we saw in it are men of great stature. And there we saw the Nephilim (the sons of Anak, who come from the Nephilim); and we seemed to ourselves like grass-hoppers, and so we seemed to them” (RSV).



beyond these limits to physical destruction beyond comparison visualized in terms of the devouring of flesh and the drinking of blood (*1 Enoch* 7.3-5). Before turning to this narrative sequence of developments in my discussion of the end of the world of giants (section 3 below), I will survey the depiction of the world of giants in the Qumran Book of Giants as compared to that in the Book of Watchers.

## 2.2 *The World of Giants in the Qumran Book of Giants*

The relationship of the Book of Giants with the Book of Watchers has been characterized by L.T. Stuckenbruck in terms of literary ‘summary’ of elements of *1 Enoch* 6-11 and 12-16 on the one hand and in terms of distinguishing characteristics on the other. Stuckenbruck highlights three distinguishing characteristics: different roles of Enoch; a heightened focus on the offspring of the Watchers, the giants; and an emphasis on dreams of giants<sup>17</sup>.

In my reconsideration of the comparison between the Book of Giants and the Book of Watchers, I will consider commonalities and differences in both as parallel narratives. Even though Stuckenbruck observed a shift of the spotlight from the Watchers to the giants in the Book of Giants, some names of Watchers do also occur in the Book of Watchers. Thus the intercession of Enoch is addressed to “Shemihazah and all [his] com[panions]” in 4Q203 8 5. The same fragment comprises the phrase “has reached Raphael” the archangel (4Q203 8 12), in a context of references about the deeds of prostitution and corruption in the land by the Watchers against whom complaints have been lodged (4Q203 8 7-11)<sup>18</sup>. The name of another Watcher, Baraqel (*1 Enoch* 6.7, 8.3), also occurs in 4Q203 1 2, 4Q531 4 2, and 6Q8 1 4. The name of Asael (*1 Enoch* 6.7, 8.1, 9.6, 10.4, 13.1) could be fragmentarily preserved in 4Q531 7 7 ([שאַל ע]). The name Azazel (4Q203 7 i 6) could be a variation of Asael. Terms for Watchers, עירין (4Q203 7 i 6; 4Q532 2 7), for giants, גברין (1Q23 9+14+15 5; 4Q531 1 2.5) or גבריא (4Q203 7 i 7; 4Q530 1 i 8, 2 ii+6+7 i+8-12 13, 15, 20, 21, 7 ii 3; 4Q531 7 4), and for Nephilim, נפילין (4Q531 1 2 and 7 2; 4Q532 2 3) or נפיליא (4Q530 2 ii+6+7 i+8-12 6; 4Q531 1 8) and נפילי ארעא (4Q530 7 ii 8) are common to those in the Book of Watchers. It appears that references to ‘princes’, רוזניא, cursed by someone pronounced guilty (4Q530 2 ii+6+7 i+8-12 2), to ‘the assembly of giants’, גבריא כנשת (4Q530 1 i 8), ‘to ‘the assembly of [his] fri[ends,] the Nephilin’, נפיליא ח[ברוהי] (4Q530 2 ii+6+7 i+8-12 5-6), and to an ‘assembly of [Nephilin and]giants’, נפיליא ו[גבריא] ח[ברוהי] (4Q530 2 ii+6+7 i+8-12 21)<sup>19</sup>, imply a focus on the organization and hierarchy of giants, as compared to references to the gathering of Watchers in the Book of Watchers. Perhaps the focus of the Book of Giants is not so much shifted, but expanded, and the Book of Giants comprises a parallel narrative next to the Book of Watchers as part of a common Enochic tradition rather than a summary of the Book of Watchers.

17 STUCKENBRUCK, L.T.: *The Book of Giants...*, 24-28.

18 GARCÍA MARTÍNEZ, F. and TIGCHELAAR, E.J.C.: *The Dead Sea Scrolls...*, 411; PARRY, D.W. and TOV, E.: *The Dead Sea Scrolls Reader...*, 480-481.

19 Text from PUECH, É.: *Qumrân grotte 4...*, 28. Translation partly based on GARCÍA MARTÍNEZ, F. and TIGCHELAAR, E.J.C.: *The Dead Sea Scrolls Study Edition. 2. (4Q274-11Q31)*, Leiden, Brill – Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 2000, 1062-1065.



The world of giants as described by the Book of Giants also comprises different characters, which are not attested in the Book of Watchers: the brothers Ohyah (4Q203 4 3 and 7 i 5; 4Q530 2 ii+6+7 i+8-12 1 and 15; 4Q531 22 9; 6Q8 1 2.4) and Hahyah (4Q203 4 3 and 7 i 5), Mahawai (4Q203 2 3; 4Q530 2 ii+6+7 i+8-12 21; 6Q8 1 2.5), Gilgamesh (4Q530 2 ii+6+7 i+8-12 2; 4Q531 22 12), Hohabes (4Q203 3 3), Ahiram (4Q531 7 1), Anael (4Q531 7 2), Na'amel (4Q531 7 3), Ra[ziel] (4Q531 7 3), and 'Ammiel (4Q531 4 3).

The brothers Ohyah and Hahyah appear involved in contact with Enoch in the interest of his intercession (4Q203 4), they consider consequences of punishment of the Watchers with their sons (4Q203 7 i 5-7), and they dream unsettling dreams which the giants cannot explain but which Enoch as 'distinguished scribe', ספר פרשא is expected to explain (4Q530 2 ii+6+7 i+8-12 14-15). Ohyah further occurs as the person who informs others about "that which had said to him Gilgamesh" (4Q530 2 ii+6+7 i+8-12 1-2), a frightful vision of "the death of our souls", מרת נפשנא (4Q530 2 ii+6+7 i+8-12 1); a vision which appears retorted by condemnation (4Q530 2 ii+6+7 i+8-12 2) among the giants<sup>20</sup>. The envisioned 'death of our souls' (4Q530 2 ii+6+7 i+8-12 1) appears not unrelated to the assertion of a vision "for cursing and sorrow" (4Q530 1 i 2), involving a first person plural perspective that "we shall die together and be made an end of", ונתן שיציא ונמות כחדא (4Q530 1 i 5), as part of a fragment which precedes 4Q530 2 ii+6+7 i+8-12<sup>21</sup>. It is the totality of the frightful vision which appears involved in the communication between Gilgamesh and Ohyah.

Ohyah further is a spokesperson who tells about a depressing dream in 4Q531 22 9-11, while 4Q531 22 12 again refers to Gilgamesh, apparently addressing Ohyah with a question about his dream ("and then Gilgamesh said, 'your dream [ ]'")<sup>22</sup>. The interchange between Ohyah and Gilgamesh about Ohyah's dream is preceded by a first-person singular narration in 4Q531 22 3-8, presumably about Gilgamesh as mighty warrior, whose firmness and strength yet begins to waver when his opponents are "[angels who] reside in [heav]en, and they dwell in the holy places. *vacat* And they were not [defeated, for they] are stronger than I" (4Q531 22 6-7)<sup>23</sup>. This narration seems to cohere partly with the frightful vision of 4Q530 1 i 2-8 and 2 ii+6+7 i+8-12 1-3. That is, Gilgamesh narrates his might in war directed against all flesh (4Q531 22 3-4), while 4Q530 1 i 4 relates a plurality of slain people. Gilgamesh also realizes that he fights a battle which he cannot win, when the opponents are the angels of the heavens stronger than he (4Q531 22 6-7). 4Q530 1 i 4-5 implies vindication for the spirits of the slain; a vindication which is taken up by the archangels in the Book of Watchers.

In the case of both the unsettling dreams of Ohyah and Hahyah and the grave concerns of Gilgamesh about a turning point in strength when heavenly vindication becomes involved, the underlying issue is premonition about impending doom as the

20 Cf. STUCKENBRUCK, L.T.: *The Book of Giants...*, 105-106, who confirms the application of the words in 4Q530 2,1-2 to the giants because of the first person plural suffix in נפשנא.

21 Text and translation from PARRY, D.W. and TOV, E.: *The Dead Sea Scrolls Reader...*, 482-483. Cf. PUECH, É.: *Qumrân grotte 4...*, 24: "Dans ce cas, la mort serait la rétribution de la faute des Géants".

22 PARRY, D.W. and TOV, E.: *The Dead Sea Scrolls Reader...*, 495.

23 *Ibidem*, 495.

end of the world of giants<sup>24</sup>. Gilgamesh' depiction as a mighty warrior whose strength begins to waver when angels turn out to be his opponents implies an apocalyptic focus on vindication of spirits of the dead and judgement from heaven<sup>25</sup>.

Mahawai is addressed in 4Q203 7 ii 5, as part of a fragment, which mentions two tablets (4Q203 7 ii 6), of which the reading of the second tablet appears related in 4Q203 8 3<sup>26</sup>. This second tablet concerns a letter by the hand of Enoch addressing Shemihazah and his companions with words of reprimand (4Q203 8 3-15). is also an interlocutor of Ohyah (6Q8 1 2.5), whose conversation with Ohyah appears to indicate that Baraqel, one of the Watchers, is his father (6Q8 1 4). Mahawai further is the intermediary person sent to Enoch with the request on behalf of the giants to explain the dreams (4Q530 2 ii+6+7 i+8-12 21-23).

The names of Ahiram (4Q531 7 1), Anael (4Q531 7 2), Na'amel (4Q531 7 3), and 'Ammiel (4Q531 7 3) make part of a list, which also mentions Baraqel (4Q531 7 2), otherwise known as Watcher from *1 Enoch* 6.7 and 8.3. These named characters further appear related to the progeny of "all these giants" (4Q531 7 4)<sup>27</sup>.

According to Stuckenbruck, the Book of Giants has a heightened interest in "elaborating the heinous crimes of the giant progeny of the fallen angels (4Q531 1; 1Q23 9+14+15; 4Q532 2; cf. *1 En.* 7:2-5)" as compared to the Book of Watchers<sup>28</sup>. Yet as part of reports and visions of judgement, the Book of Watchers also digresses partly on the evil of the giants (*1 Enoch* 9.9-11, 15.11-16.1). It could further be added that the Book of Giants tells at least as much about the anguish of personified giants about their own end through dreams and conversations as it dwells on the crimes of the giants.

24 Contra STUCKENBRUCK, L.T.: *The Book of Giants...*, 23, 27, 165-166, who interprets the reaction of the giants in 4Q530 2,3 to the considerations of Gilgamesh (4Q530 2 ii+6+7 i+8-12 1-2) as 'a source of rejoicing'. However, the negative terms of impending death and condemnation in 4Q530 2 ii+6+7 i+8-12 1-2 stand out as contrary to the rejoicing in 4Q530 2 ii+6+7 i+8-12 3. The ׀ in 4Q530 2 ii+6+7 i+8-12 3 could perhaps be interpreted as adversative ׀, which renders a different sense of 'but they rejoiced upon him'; an interpretation which corresponds to Puech's translation "mais[ ] les Géants se réjouissent à ce/son sujet" (PUECH, É.: *Qumrân grotte 4...*, 30). This adversative sense implies that at first the giants rejoiced or made fun of grave concerns, giving their rejoicing a sarcastic turn through ostracizing condemnation, while the subsequent dreams of Ohyah of Hahyah (4Q530 2 ii+6+7 i+8-12 3-20) could no longer be ignored, but became the object of a search for interpretation (4Q530 2 ii+6+7 i+8-12 13-15) and gave rise to an unbecoming atmosphere of fear (4Q530 2 ii+6+7 i+8-12 20).

25 In this regard, I do not follow GOFF, M.: «Gilgamesh the Giant...», 238-246, 253, who argues that 4Q531 22 concerns Gilgamesh's loss in combat and defeat as being more or less in contrast to the general tenor of the *Gilgamesh* epic. The reference to Gilgamesh's wavering strength 4Q531 22 does not seem to underline any weakness in earthly battle, but it appears wholly subservient to Gilgamesh's subjection to vindication of all flesh by the angels of heaven. Even though Gilgamesh speaks only of himself in 4Q531 22 3-8, the fact that he was known for his prototypical strength in epic tradition implies that his subjection to powers stronger than he has wider implications.

26 Cf. 2Q26 1-3: "׀Wash the tablet in order to eff[ace (it!)] [ ]and the waters rose up over the [tab]let[ ] and they lifted the tablet from the waters, the tablet which]" (PARRY, D.W. and TOV, E.: *The Dead Sea Scrolls Reader...*, 477, 479). 2Q26 has been interpreted by GOFF, M.: «Gilgamesh the Giant...», 248-249 as "a vision that foretold the destruction of all or most of the giants in the flood" and as related to the "topic of Mahaway's first trip to Enoch"

27 GARCÍA MARTÍNEZ, F. and TIGCHELAAR, E.J.C.: *The Dead Sea Scrolls Study Edition. 2...*, 1067; PARRY, D.W. and TOV, E.: *The Dead Sea Scrolls Reader...*, 491.

28 STUCKENBRUCK, L.T.: *The Book of Giants...*, 37.

The subject of the end of the world of giants will now be the object of comparative discussion regarding the Book of Watchers and the Book of Giants. I will first turn to the question which successive developments make part of the narrative template of the end of the world of giants in the Book of Watchers and then I analyze how the Book of Giants compares to this.

### 3. THE END OF THE WORLD OF GIANTS.

#### 3.1 *The End of the World of Giants in the Book of Watchers.*

For purposes of comparison with the Qumran Book of Giants, the end of the world of giants as narrated in the Book of Watchers may be conceptualized as a narrative template with the following consecutive elements:

##### a) A collective oath with a binding curse (*1 Enoch* 6.3-5).

*1 Enoch* 6.3-5 recounts the swearing of a collective oath with a binding curse by the Watchers for the fulfillment of a deed which individually would have been perceived as a great sin according to their leader, Shemihazah (*1 Enoch* 6.3).

##### b) Multiplication of giants, food shortage and bloodshed (*1 Enoch* 7.1-5).

The Watchers' deed of bonding begets giants, whose rate of growth outmatches the labor of the sons of men and whose earthly inclinations are set on destruction, which involves the devouring of flesh and drinking of blood, not only of human beings, but also of "the birds and beasts and creeping things and the fish" (*1 Enoch* 7.5)<sup>29</sup>. In other words, all life with fleshly impulses beyond the vegetative state is corrupted by the world of the giants.

##### c) The earth's accusation (*1 Enoch* 7.6).

"Then the earth brought accusation against the lawless ones"<sup>30</sup>. This general formulation of the earth as accuser of the giants as 'the lawless ones' coheres with the previous description of their corruption of all moving creatures on earth.

##### d) Artifices of culture of which the sum total is instrumental in perdition (*1 Enoch* 8).

The skills taught by the Watchers to men, the daughters of men, wives and children are enumerated and described as subservient to transgression, godlessness, desolation and perdition.

##### e) Intercession and commissioning of four archangels (*1 Enoch* 9-11)

The four archangels Michael, Sariel, Raphael and Gabriel bring the accusation of the earth which has gone up to heaven before the Most High (*1 Enoch* 9), who commissions Sariel with instruction of Noah (*1 Enoch* 10.1-3), Raphael with the binding of Asael to cast him into the darkness (*1 Enoch* 10.4-8), Gabriel with destruction of the giants (*1*

<sup>29</sup> NICKELSBURG, G.W.E. and VANDERKAM, J.C.: *1 Enoch. A New Translation...*, 25.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

*Enoch* 10.9-10), and Michael with binding of Shemihazah and destruction of the giants as well as with renovation of the earth (*1 Enoch* 10.11-11.2).

f) Enoch's two commissions to the Watchers and his ascent and vision (*1 Enoch* 12-16)

In *1 Enoch* 12-16, Enoch is sent twice to the Watchers by the Great Holy One with words of reprimand (*1 Enoch* 12.1-13.3; *1 Enoch* 13.8-16.4); two commissions which are interspersed by the request of the fallen Watchers to Enoch to intercede for forgiveness and longevity before the Lord of heaven (*1 Enoch* 13.4-7). The second commission comprises a description of Enoch's ascent and vision (*1 Enoch* 14.8-16.4), which further stipulate why the consequences of the deeds of the Watchers are without forgiveness and entail judgment to the destruction of the world of giants.

### 3.2 *The End of the World of Giants in the Qumran Book of Giants.*

The Qumran Book of Giants is too fragmentarily preserved to discern a narrative template as detailed as that of the Book of Watchers<sup>31</sup>, but it is possible to single out some major commonalities as well as differences of the Book of Giants in comparison with the narrative template of the Book of Watchers.

Commonalities with elements of the narrative of the Book of Watchers include the following:

a) food shortage, bloodshed, and destruction (*1 Enoch* 7.3-5; 4Q531 frg. 1, 4Q556 6 2).

b) violence done to men being killed (*1 Enoch* 7.4, 9.9; 4Q203 5 2-3).

c) great injustice on the earth (*1 Enoch* 9.1, 9.9; 4Q532 2 9).

d) accusation from the earth of souls of people who have perished (*1 Enoch* 9.10; 4Q530 1 i 4).

It may be illustrative to cite this accusation in *1 Enoch* 9.10 and 4Q530 1 i 4 respectively to underline their overlapping wording:

“And now look, the spirits of the souls of the men who have died make suit, and their groan has come up to the gates of heaven, and it does not cease to come forth from the presence of the iniquities that have come upon the earth” (*1 Enoch* 9.10)<sup>32</sup>.

31 Note the tentative proposal of narrative sequencing of the Qumran Book of Giants by STUCKENBRUCK, L.T.: *The Book of Giants...*, 20-24 which he partly extrapolates from comparison with sequences with fragments of a Manichaean Book of Giants (p. 20); cf. Stuckenbruck's synoptic comparison of three reconstructions of narrative sequence of the Book of Giants, by K. Beyer, by J.C. Reeves, and by F. García Martínez on 13-16. Cf. Puech's observation about the fragmentary character of the Book of Giants, which renders any exact narrative sequencing problematic: “l'état très fragmentaire des manuscrits araméens retrouvés ne permet pas de saisir la trame précise de la composition” (PUECH, É.: *Qumrân grotte 4...*, 11).

32 Translation from NICKELSBURG, G.W.E. and VANDERKAM, J.C.: *1 Enoch. A New Translation...*, 27.

“[the spirits of the slain complaining about their killers and crying out” (4Q530 6 i 4)<sup>33</sup>.

e) emphasis that the Watchers will have no peace (*1 Enoch* 12.5-6, 16.4; 1Q24 8 2; 4Q203 13 3).

f) two commissions of Enoch to the Watchers (*1 Enoch* 12-16; 4Q203 7 ii 6-7 and 8 1-15).

The Book of Giants comprises references to two tablets of letters of Enoch (4Q203 7 ii 6-7), of which the reading of the second one addresses the Watchers led by Shemihazah with words of reprimand and admonition (4Q203 8 1-15). This number of two tablets of letters corresponds with two commissions of Enoch to preach to the Watchers in *1 Enoch* 12-16.

These commonalities are rather general and imply that the Book of Watchers and the Book of Giants constitute parallel narratives rooted in a common tradition of narrative cycles of Enochic literature.

Next to commonalities of the Book of Giants with the narration of the Book of Watchers about the developments which led to the end of the world of giants, three major differences should also be noted. Two of them (a) and c)) partly cohere with previous observations by L.T. Stuckenbruck, as I will note below:

a) dreams attributed to giants.

Stuckenbruck previously observed the difference between Enoch as visionary in the Book of Watchers and giants as dreamers of dreams in the Book of Giants<sup>34</sup>. It may be added that the dreaming of dreams by protagonists depicted as evil has a literary parallel in Daniel 2. In Daniel 2 an unsettling dream about the envisioned end of an age of Babylonian rule is attributed to king Nebuchadnezzar. His entourage of magicians, enchanters, sorcerers, and Chaldeans cannot help him to expound and interpret the dream, but it is left to an outsider to this court, Daniel, to interpret the dream. In the Book of Giants (4Q530 2 ii+6+7 i+8-12 3-23), the interpretation of two unsettling dreams, one about a watered garden going up in flames (4Q530 2 ii+6+7 i+8-12 4-12) and other about divine judgement on earth (4Q530 2 ii+6+7 i+8-12 16-20), is left to an outsider to the giants, Enoch. The fragment which comprises these dream narratives is not without overtones of condemnation of power constellations, which appears to start from an internal process of ostracism among the assembly of giants, since 4Q530 2 ii+6+7 i+8-12 2 states that “the guilty one cursed the potentates”<sup>35</sup>.

b) God’s direct involvement in judgement on earth.

As compared to the Book of Watchers, no extant fragment of the Book of Giants goes into the commissioning of four archangels to destroy the giants, but the narrative

33 Translation from PARRY, D.W. and TOV, E.: *The Dead Sea Scrolls Reader...*, 483.

34 STUCKENBRUCK, L.T.: *The Book of Giants...*, 27-28

35 PARRY, D.W. and TOV, E.: *The Dead Sea Scrolls Reader...*, 485.



of the dream attributed to Ohyah focuses on the role of the Ruler of the heavens to come down to the earth for judgment. Ohyah relates this dream in front of the giants as follows:

“I too had a dream this night, O giants, and, behold, the Ruler of Heaven came down to earth and the seats were arranged and the Great Holy One sat do[wn, one hundred hun]dreds served him, one thousand thousands [prostrated themselves; al]l [of them] in front of him, were standing and behold[ boo]ks were opened and a judgemnet was pronounced and the judgement of [the Great One was w]ritten [in a book] and a signature was signed for [the great king] (is) over all who live and (all) flesh and over [all those who rei]gn. And such is the end of the dream” (4Q530 2 ii+6+7 i+8-12 16-20)<sup>36</sup>.

The Book of Watchers also comprises reference to “ten thousand times ten thousand (who) stood before him” (1 *Enoch* 14.22), namely before the ‘Great Glory’ sitting upon a lofty throne (1 *Enoch* 14.18-20), but this makes part of Enoch’s ascent to heaven and vision, not of a dream of a giant which envisions the descent of the Ruler of the heavens “down to earth”, שִׁלְטַן שְׁמִיָּא לְאַרְעָא נַחַת (4Q530 2 ii+6+7 i+8-12 16)<sup>37</sup>.

c) different roles of Enoch’s intercession.

Stuckenbruck previously noted the different narrative viewpoints with regard to Enoch as first person narrator in the Book of Watchers and as third person character in the Book of Giants respectively<sup>38</sup>. Apart from the issue of narrative viewpoint, the intra-narrative role of Enoch’s intercession may further be highlighted as regards different portrayals in the Book of Watchers and in the Book of Giants respectively.

In 1 *Enoch* 12-16, Enoch’s message from heaven to the Watchers is consistently absolute in condemnation (1 *Enoch* 12.3-13.3) in absolute terms of no mercy nor peace nor forgiveness (1 *Enoch* 12.5-6). It is up to the Watchers to ask Enoch to petition for them for forgiveness (1 *Enoch* 13.4.6). This petition is consequently answered by a divine reprimand of further condemnation (1 *Enoch* 13.8-14.7), including a decree “to bind you in bonds in the earth for all the days of eternity” (1 *Enoch* 14.5)<sup>39</sup>.

In the Book of Giants, Enoch addresses Shemihazah and all his companions with words of reprimand which include the admonition to “tear loose [the] totality [of ...] upon you for evil. Now, then, unfasten your chains which ti[e (you) ...] and pray” (4Q203 8 13-15)<sup>40</sup>. The reference to chains may be figurative in the sense of a fixed

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 484-485.

<sup>38</sup> STUCKENBRUCK, L.T.: *The Book of Giants...*, 25-26.

<sup>39</sup> Translation from NICKELSBURG, G.W.E. and VANDERKAM, J.C.: *1 Enoch. A New Translation...*, 34.

<sup>40</sup> Translation from García GARCÍA MARTÍNEZ, F. and TIGCHELAAR, E.J.C.: *The Dead Sea Scrolls Study Edition. 1...*, 411.



disposition on the part of the giants<sup>41</sup>. Against an absolute verdict, this admonition could imply an appeal to responsibility. This different accent also coheres with a different personification of giants through troubling dreams attributed to some of them, for whose interpretation the giants approach Enoch.

#### 4. QUMRAN CONTRIBUTIONS TO APOCALYPTIC THOUGHT ABOUT DISASTER.

The Qumran Enochic tradition as represented by the Book of Giants shares various features with the Book of Watchers, including a general eschatological outlook. That is, one fragment also incorporates the eschatological term **יום קץ**, 'the day of the end' (1Q24 (1QEnGiants<sup>a</sup>) 7 1). While the Book of Watchers refers to judgement, including eschatological judgement, it does not go into the flood. The Book of Giants further adds reference to the flood on the earth, **מבול על ארע[א]**, after having mentioned bloodshed and lies (4Q556 (4QEn<sup>e</sup> ar) 6 2-3). This connects the fragmentarily preserved narrative of the Book of Giants clearly with biblical Hebrew tradition<sup>42</sup>.

Discussion of apocalyptic thought has often revolved around determinism and activity of angels and demons among other motifs<sup>43</sup>. The notion of giants was sometimes associated with the myths of poets, as we noted previously, and could perhaps sound as cryptic as 'sons of the heavens' or 'sons of God'<sup>44</sup> (Gen 6,4). Yet the Qumran Enochic traditions as exemplified by the Book of Giants contribute other hitherto underexposed aspects of the archetypical disaster associated with the world of the giants and its end.

The descriptive terms of the Book of Giants reveal traces of less ethereal, rather human conceptualization, such as:

- The reprimand of Enoch addressing Shemihazah and his companions (4Q203 8) appeals to free will and responsibility and the suggested possibility that certain chains can be torn loose (4Q203 8 13-15) implies ways which could differ from fate and determinism.

- The dreams attributed to the giants (4Q530 2 ii+6+7 i+8-12 6-12 and 16-20) constitute a highly personified focus on the anguish of giants about their own end in terms otherwise usually attributed to human protagonists.

- The rhetorical question "Did not all these depart through your sword?" (4Q531 7 5) after references to giants (4Q531 7 4) and after a second person singular address "what sins for you that [you] slew" (4Q531 7 4)<sup>45</sup> implies human dimensions of warfare.

41 Cf. HOGETERP, A.L.A.: *Expectations of the End: A Comparative Traditio-Historical Study of Eschatological, Apocalyptic and Messianic Ideas in the Dead Sea Scrolls and the New Testament* (Studies in the Texts of the Desert of Judah, 83), Leiden, Brill, 2009, 348 where I suggested that this appeal to unfasten fetters "could perhaps imply an unfastening of that with which the Watchers bound each other, their curse (1 Enoch 6.4-6)".

42 This is considered among Hebraisms by STADL, C.: *Hebraismen in den aramäischen Texten vom Toten Meer* (Schriften der Hochschule für jüdische Studien Heidelberg, 11), Heidelberg, Universitätsverlag, 2008, 27-28.

43 Cf. COLLINS, J.J.: *The Apocalyptic Imagination* (The Biblical Resource series), Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1998, 12, with reference to these motifs among eight clusters of motifs in apocalypticism as conceived in terms of a historical movement by K. Koch.

44 Yet note the translation of **בני האלהים** in Gen 6,2.4 as 'the distinguished men' in the Jerusalem Bible.

45 PARRY, D.W. and TOV, E.: *The Dead Sea Scrolls Reader...*, 491.

- The narrative of the Book of Giants includes social organization terms of assembly, כנשת (4Q530 1 i 8, 2 ii+6+7 i+8-12 5-6 and 21) and reference to princes (4Q530 2 ii+6+7 i+8-12 2).

##### 5. EPILOGUE AND CONCLUSIONS.

In conclusion, I would like to add some reflections on the cultural settings of the Enochic narrative tradition on the disaster which the world of giants embodied and drew it to its end. A Babylonian background of traditions on Gilgamesh appears somehow part of the Book of Giants, as references to Gilgamesh indicate. Babylonian settings of unsettling dreams and dream interpretation make part of the book of Daniel, which provide a general parallel to unsettling dreams for evil protagonists in 4Q530 2 ii+6+7 i+8-12 6-12 and 16-20. A previously observed analogy between the imagery of the thousand thousands before the throne of God in 4Q530 2 ii+6+7 i+8-12 11.17-19 and Daniel 7,9-10 (see noted 7 above) further suggests a cultural background which Enochic tradition and the book of Daniel shared. This should perhaps not be conceived in terms of literary dependence<sup>46</sup> but in terms of a shared cultural memory. It may further be important to note that the flood which ended the antediluvian world of giants is also mentioned in the Qumran Daniel cycle. That is, pseudo-Daniel writings of Qumran (4Q243-244), of which the date of composition has been traced “between the beginning of the second century B.C.E. and the coming of Pompey”<sup>47</sup>, incorporate both a Babylonian court setting (4Q243 1-6) and a review of history including reference to the flood, מברלא, in primeval history (4Q244 8 2).

In light of the above observations, some formal analogies between Enochic tradition about the giants and Babylonian court settings as related in the book of Daniel may merit further attention. The involvement in magic, sorcery, and astrology (Dan 2,2) at the court of Babylon may be compared to references to the teaching of spells, magic, and interpretation of astrological signs in *1 Enoch* 8. According to Daniel 2,2, king Nebuchadnezzar had himself surrounded by magicians, enchanters, sorcerers and Chaldeans to interpret his unsettling dreams. According to *1 Enoch* 9.7, the leader of the giants originally had his authority to rule from God. Daniel 2,37 envisions kingdom, power, might and glory of the Babylonian king as appointed by the God of heaven. *1 Enoch* 7.3-5 mentions the imposing greatness of the giants bringing destruction beyond the labor of the sons of men to destruction of all living flesh, including birds and beast. Daniel 2,38 addresses the Babylonian king as ruler of the sons of men, the beast of the field and the birds of the air, but Daniel 3 narrates that this rule ended up in destruction of people in the fiery furnace who refused to worship the golden image of the king. The degrading development from watchers of heavens to giants as half-breed creatures on the one hand and the transformation of Nebuchadnezzar from human to animal on the other (Dan 4) may further stand in parallel as figuratively representing

<sup>46</sup> Cf. STOKES, R.E.: «The Throne Visions..., who interprets comparison between Dan 7 and 4Q530 in terms of their respective use of common tradition with individually different adaptations.

<sup>47</sup> COLLINS, J. and FLINT, P.: *Qumran Cave 4. XVII. Parabiblical Texts, Part 3* (Discoveries in the Judaean Desert, 22), Oxford, Clarendon Press, 1996, 137-138.

degrading rule of power<sup>48</sup>. The above analogies could indicate that some ingredients in the Enochic narrative of the giants are analogous with settings of Babylonian rule, which were probably part of the cultural memory shared by both Enochic tradition and Daniel.

48 Cf. KVANVIG, H.S.: «Throne Visions and Monsters...», 264–268, with reference to a study by HENZE, M.: *The Madness of King Nebuchadnezzar* (JSJSup, 61), Leiden, Brill, 1999, discusses the transformation of the Babylonian king Nebuchadnezzar from human to animal in Daniel 4, “signifying his loss of culture and of human dignity” (p. 265), and then turns to the application of monster imagery in Daniel 7. A text not mentioned by Kvanvig, parallel to metaphorical human-animal imagery, may be 4Q531 22 8, as presumably related by Gilgamesh: “of the wild beast has come, and the wild man they call [me]” (PARRY, D.W. and TOV, E.: *The Dead Sea Scrolls Reader...*, 495).

REDATACIÓN DE MARCOS, MATEO Y EL «PEQUEÑO APOCALIPSIS»  
DE LA DIDAJÉ

REDATING OF MARK, MATTHEW AND THE “LITTLE APOCALYPSE”  
OF THE DIDAJE

PEDRO GIMÉNEZ DE ARAGÓN SIERRA

*Universidad de Sevilla*

*pgimsie@acu.upo.es*

*ARYS, 10, 2012, 163-190 ISSN 1575-166X*

---

RESUMEN

Tradicionalmente, se data Marcos en torno al 70, Mateo en torno al 80 y la Didajé en torno al 100. Estudios recientes han planteado que, en realidad, es Mateo quien depende de la Didajé. En este artículo se analizan las dependencias literarias entre los “Pequeños Apocalipsis” de Marcos, Mateo y la Didajé. Además, se estudian las relaciones literarias entre Marcos y la descripción de Judea en la Historia Natural de Plinio. Estos indicios, junto a toda una serie de antiguos argumentos reexaminados, retrasan una década la datación de Marcos y, consecuentemente, la de Mateo, mientras que la Didajé, al menos en sus estratos más antiguos de composición, se alza como uno de los textos judeocristianos más antiguos.

ABSTRACT

Traditionally, Mark is dated around 70 A.D., Matthew around 80 A.D. and Didache around 100 A.D. Recent reserches have suggested that, really, Matthew is the one who depends on Didache. In this paper, it is analysed the litterary dependences between the “Little Apocalypses” of Mark, Matthew and Didache. Also, it is studied the litterary relationships between Mark and the description of Judaea in the Pliny’s Natural History. These evidences, beside a number of old arguments retested, delay a decade the date of Mark and, consequently, the date of Matthew, while Didache, at least in its earliest strata of composition, is raised as one of the oldest Jewishchristian texts.

---

PALABRAS CLAVE

Marcos; Mateo; Didajé; “Pequeños Apocalipsis”; Decápolis; Plinio

KEYWORDS

Mark; Matthew; Didache; “Little Apocalypses”; Decapolis; Pliny

---

Fecha de recepción: 12/09/2012

Fecha de aceptación: 13/11/2012



La tradición eclesiástica establecía que *Marcos* fue redactado en Italia poco después de la ejecución de Pedro en el 64<sup>1</sup>. Desde que en el siglo XIX surgiera la Teoría de las Dos Fuentes<sup>2</sup> es indiscutible que *Mateo* depende literariamente de *Marcos*, por lo que la mayoría de los exégetas sitúan su redacción en torno al 80, unos quince años después que *Marcos*. En cuanto a la *Didajé*, descubierta en 1873 por el arzobispo Bryennios en el Monasterio del Santo Sepulcro de Jerusalén, en un códice del año 1056 fue datada, en torno al año 100 en la edición facsímil de 1887<sup>3</sup>, basándose en una supuesta dependencia literaria con respecto a *Mateo*, escrito teóricamente unos veinte años antes.

En este artículo se pretende demostrar que en realidad *Marcos* debió escribirse a finales de los setenta y *Mateo* en los años noventa, mientras que el “Pequeño Apocalipsis” de la *Didajé* debió ser anterior al 70 y posterior al 64. Para ello se van a estudiar primero los “Pequeños Apocalipsis” de *Marcos*, *Mateo* y la *Didajé*, tanto en lo que se refiere a las dependencias literarias mutuas como en lo que concierne a su contenido. Posteriormente se procederá a revisar la datación de estas tres antiguas fuentes judeocristianas.

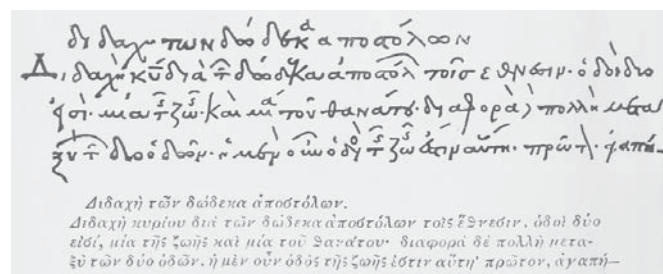


Fig. 1: Título de la *Didajé* en el Codex Hierosolymitanus (MS 1056) y transcripción del mismo.

1 Eusebio de Cesarea, citando a Papías, dice: «Después de la partida de Pedro escribió este Evangelio en la zona de Italia» (*HE*. III 39,16); aunque en otra parte el mismo Eusebio sitúa la redacción del texto en vida de Pedro: «Habiendo Pedro anunciado la Palabra y expuesto el Evangelio en virtud del Espíritu Santo, los presentes, que eran muchos, rogaron a Marcos que pusiese por escrito las cosas dichas, ya que él lo había seguido por mucho tiempo y se acordaba de todo lo dicho. Habiéndolo hecho, dio el Evangelio a aquellos que se lo habían rogado. Pedro, al enterarse, ni lo prohibió ni lo recomendó de palabra» (*HE*. VI 14,5-7), versión claramente tendenciosa para otorgar a la obra el beneplácito del apóstol. Sin embargo, Ireneo de Lyon comparte la información de Papías: «Después de su muerte (de Pablo y Pedro) Marcos, discípulo e intérprete de Pedro consignó por escrito aquello que había sido predicado por Pedro» (*Adver. Haer.* III 1,1). Y lo mismo el *Prólogo Latino*, escrito poco antes de la obra de Ireneo (DE BRUYNE, D.: *Les plus anciens prologues latins*, en *Rbén* n° 40, 1928, 210: «fue intérprete de Pedro. Después de su muerte, escribió este mismo Evangelio en el suelo de Italia»).

2 Fue Christian Weisse quien enunció en 1834 la hipótesis del uso por parte de Mateo y Lucas de al menos dos fuentes diferentes para componer sus evangelios, *Marcos* y un Evangelio de Dichos que Johannes Weiß denominaría “Q” en 1890.

3 HARRIS, J.R.: *The Teaching of the Apostles*, Londres, 1887.



## 1. EL “PEQUEÑO APOCALIPSIS” DE LA DIDAJÉ.

El “Pequeño Apocalipsis” de la *Didajé* se desarrolla en su capítulo 16 (8 versículos), el de *Marcos* en su capítulo 13 (37 versículos), y el de *Mateo* en sus capítulos 24 y 25 (97 versículos).

La relación entre la *Didajé* y los sinópticos es un tema de debate que no pretendemos resolver aquí<sup>4</sup>. En lo que está de acuerdo la inmensa mayoría de los investigadores es en

4 La interpretación tradicional defendía la dependencia de *Didajé* respecto a los sinópticos. El primero en cuestionarla fue KOESTER, H.: *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern*, Berlín, 1957, 159-241; *idem*: *Ancient Christian Gospels*, Norfolk, 1990, 16-17; aunque casi al mismo tiempo que AUDET, J.-P.: *La Didachè: Instructions des apôtres*, París, 1958, 166-186; y GLOVER, R.: «The Didache's Quotations and the Synoptic Gospels», *NTS* 5, 1958, 12-29. En esta línea siguen KLOPPENBORG, J.: «Didache 16:6-8 and Special Matthean Tradition», *ZNW* 70, 1979, 54-67; DRAPPER, J.A.: *A Commentary on the Didache in the Light of Dead Sea Scrolls and Related Documents*, Cambridge, 1983; *idem*: «The Jesus Tradition in the Didache», en WENHAM, D.: *Gospel Perspectives V: The Jesus Tradition Outside the Gospels*, Sheffield, 1985, 269-289. Defensores recientes de la tesis tradicional son TUCKETT, C.M.: «Synoptic Tradition in the Didache», en SEVRIN, J.-M.: *The New Testament in Early Christianity*, Leuven, 1989, 197-230; HENDERSON, I. H.: «Didache and Orality in Synoptic Comparison», *JBL* 111, 1992, 283-306; BALAVANSKY, V.: *Eschatology in the making. Mark, Matthew and the Didache*, Nueva York, 1997, 2, 153-162 y 180-205; VERHEYDEN, J.: «Eschatology in the Didache and the Gospel of Matthew», en VAN DE SANDT, H. (ed.): *Matthew and the Didache*, Minneapolis, 2005, 193-215. Estos nuevos defensores de la datación tardía de la *Didajé* y de su dependencia respecto a *Mateo* argumentan que el didajista no citó literalmente *Mateo*, sino que lo resumió de memoria. Según Vicky Balavasky, el didajista resumió en Did 16,6-8 los versículos 9-12 de Mt 24, en Did 16,9-12 los vv. 21-28 y en Did 16,13-14 los vv. 29-31, siendo Did 16,4 redacción del didajista como introducción. Joseph Verheyden hace una lectura similar de Did 16 como resumen de Mt 24. Otros argumentos de los tradicionalistas son que *Didajé* menciona varias veces el “Evangelio”, por lo que debió conocer un texto escrito y que la redacción final o composición es bastante tardía, por lo que no hay pruebas para demostrar que no usó *Mateo*. El primero en defender la dependencia inversa, de *Mateo* respecto a la *Didajé*, fue MILAVEC, A.: *The Didache. Text, Translation Analysis and Commentary*, Colledgeville, 2003; *idem*, «When, Why and for Whom Was the Didache Created? Insights into the Social and Historical Setting of the Didache Communities», en VAN DE SANDT, H. (ed.): *Matthew and the Didache*, Minneapolis, 2005, 63-84. Sin embargo su método es poco científico. Defiende la unidad integral de la *Didajé* que habría sido compuesta por un solo autor utilizando fuentes diversas de tradición oral y judía a mediados del siglo I, representando un programa para la conversión de los gentiles que supondría una irrevocable ruptura con su previo estilo de vida grecorromano. Para él *Mateo* representa un programa diferente y posterior a la *Didajé* más adaptado a la convivencia con los gentiles. El hecho de que Milavec haya convertido a la *Didajé* en el centro de su predicación religiosa intentando crear una especie de “Iglesia de la Didajé” hace dudar ya de sus planteamientos. Aun así, es invitado a congresos como el organizado por Van de Sandt en la Facultad de Teología de Tilburg en 2003, que dio lugar al volumen citado de 2005. Más científica es la defensa de GARROW, A.J.P.: *The Gospel of Matthew's Dependence on the Didache*, Londres, 2004, basada en criterios exclusivamente filológicos y que, a pesar de ciertas críticas superficiales, no ha sido rebatida aún con contundencia. Los argumentos a favor de una mayor antigüedad de la *Didajé* respecto a *Mateo* han continuado desarrollándose después de Garrow. Así, Wim Weren ha demostrado una mayor antigüedad de *Didajé* respecto a *Mateo* en al menos dos tópicos: el uso del término *ekklesia* en *Didajé* se asociaba a las comunidades de la Diáspora mientras que para *Mateo* significaba tanto la comunidad local como la totalidad de comunidades cristianas en oposición a otros grupos judíos; y, por otra parte, *Didajé* se dirigía predominantemente a Dios, mientras *Mateo* lo hacía a Jesús. WEREN, W.J.C.: «The Ideal Community according to Matthew, James and the Didache», en VAN DE SANDT, H. y ZANGENBERG, J.K.: *Matthew, James and the Didache. Three Related Documents in Their Jewish and Christian Setting*, Atlanta, 2008, 177-200. John Kloppenborg ha señalado que Did 3,7-4,4 sigue la interpretación más antigua sobre los dichos de los “pobres”, mientras que *Mateo* claramente convertía la cuestión de la pobreza en humildad de espíritu. KLOPPENBORG, J.S.: «Poverty and Piety in Matthew, James and the Didache», en VAN DE SANDT, H. y ZANGENBERG, J.K.: *Matthew, James and the Didache...*, 201-232. Jens Schröter ha

el carácter compuesto de la *Didajé*<sup>5</sup>, por lo que habría que seguir a Bart Ehrman, que planteó la necesidad de subordinar el debate sobre la dependencia entre ambos textos al hecho de que la *Didajé* fuese una recopilación de documentos<sup>6</sup>, de modo que el debate debería centrarse en la relación entre *Mateo* y cada una de las partes de la *Didajé*. Respecto a esto, Alan Garrow ha dicho: «Es más creíble proponer que Mateo usó la *Didajé*, un texto compuesto que contiene todas las “tradiciones comunes” necesarias para explicar sus muchos puntos de similitudes distintivas. En los capítulos que siguen, exploraré la posibilidad de que Mateo conociese y usase una versión de la *Didajé* en la que las referencias al “evangelio” no habían sido añadidas. La hipótesis del uso por parte de Mateo de algunas partes de la *Didajé* requiere sólo que la *Didajé* sea un texto compuesto, aceptación que ya se produce en un grado muy extenso. Sin embargo, un intento de identificar precisamente qué partes de la *Didajé* fueron usadas por Mateo invita a un análisis composicional completo»<sup>7</sup>.

En cualquier caso, los resultados de este artículo podrían ser válidos tanto si consideramos que el escriba de *Mateo* conoció la *Didajé* como si consideramos que acudió a fuentes escritas o tradiciones orales comunes a las del *didajista*.

Ehrman distingue tres fuentes: “Los Dos Caminos” (1-5), que data en el siglo I; el “Orden Eclesiástico” (7-15), de finales del siglo I; y el “Apocalipsis” (16), que duda si datar en el s. I o el II. El capítulo 6 sería un pasaje de transición redactado por el compositor.

Garrow plantea que hubo cinco estadios compositivos, considerando que el documento base estaría integrado por las siguientes partes procedentes de tradiciones orales o escritas: “Los Dos Caminos” (1-5, excepto 1,5a-6 y 5,2b), una prescripción alimenticia (6,1-3), prescripciones sobre el bautismo (7,1a,c,e,4a), una oración eucarística (9,1-5a), un texto sobre los falsos profetas (11,3a,4-6), y el “Pequeño Apocalipsis” (*Didajé* 16,1-6,8-9)<sup>8</sup>.

---

destacado cómo el uso de los dichos de Jesús era menor en *Didajé* que en *Mateo*, como si en época de *Didajé* aún no existiera una Colección de Dichos escrita. SCHRÖTER, J.: «Jesus Tradition in Matthew, James and the Didache: Searching for Characteristic Emphases», en VAN DE SANDT y ZANGENBERG, *Matthew, James and the Didache...*, 233-257. Stephen Young ha defendido que *Didajé* y *Mateo* dependen de una misma tradición oral y que las referencias al “Evangelio” en *Didajé* se dirigen precisamente a un mensaje que se transmitía oralmente. YOUNG, S. E.: *Jesus Tradition in the Apostolic Fathers*, Tubinga, 2011, 218-225.

5 La fecha de la composición final también es muy discutida, desde el 50 hasta la primera mitad del siglo III. Partidarios de datar la composición entre el 50 y el 70 son, por ejemplo, AUDET, J.-P.: *La Didachè...*, 187-206; DOCKX, S.: «Date et origine de la Doctrine des Apôtres aux Gentils (Did 7, 1-10; 14,1-15, 2)», en *Chronologie néotestamentaires et vie de l'Église primitive*, Leuven, 1984, 363-392; ROBINSON, J.A.T.: *Redating the New Testament*, Londres, 1976, 327; AYÁN, J.J.: *Didaché, Doctrina Apostolorum, Epístola del Pseudobernabé*, Madrid, 1992, 69-70. Partidarios de la datación tardía son, por ejemplo, BURKITT, F.C.: «Barnabas and the Didache», *JthS* 33, 1932, 25-27; MUILENBURG, J.: *The literary Relations of the Epistle of Barnabas and the Teaching of the Twelve Apostles*, Marburg, 1929; DIX, G.: «Didache and Diatessaron», *JthS* 34, 1933, 242-250.

6 EHRMAN, B.D.: *The Apostolic Fathers*, Londres, 2003, 407-411.

7 GARROW, A.J.P.: *The Gospel of Matthew's Dependence...*, 7.

8 *Ibidem*, 13-156. Las siguientes fases serían:

2<sup>a</sup>) El Documento Profético, que habría surgido aproximadamente al mismo tiempo que el anterior, fue dividido en dos partes e insertado en el texto base (una parte sería 10,1-7 que, según él, contiene una tradición eucarística diferente al Documento Base, y la otra sería 11,7-9,12, y 12,1-5, sobre los verdaderos y falsos profetas).

Como puede apreciarse, tampoco hay acuerdo entre los investigadores en las partes que componen la *Didajé*<sup>9</sup>. Sin embargo, la mayoría tiende a considerar el “Pequeño Apocalipsis” como un texto procedente de una fuente concreta o bien como parte del documento base. Por tanto, tampoco ese debate afecta demasiado al tema de este estudio: las relaciones entre los “Pequeños Apocalipsis” de la *Didajé*, *Mateo* y *Marcos*, así como el planteamiento de hipótesis de redatación de los mismos.

Es conocido el procedimiento seguido por el escriba de *Mateo* entrelazando textos de *Marcos* con textos procedentes del *Documento Q*. Lo mejor del libro de Garrow son los estudios concretos de casos en que demuestra el mismo tipo de procedimiento entrelazando la *Didajé* con *Marcos*, como por ejemplo en Mt 6,1-18, donde usa Did 8,1-2a,c-3 con adiciones de Mc 11,25 y 12,40-44, versículos marcanos que se creían omitidos por *Mateo*, o Mt 12,31, que utiliza Did 11,7 del “Documento Profético” y lo integra con Mc 3,28. Aquí nos interesa especialmente cómo compuso el escriba mateano su “Pequeño Apocalipsis” (Mt 24-25), entretejiendo textos de al menos cuatro fuentes: *Marcos*, el “Pequeño Apocalipsis” de la *Didajé*, el *Documento Q* y material propio, aunque predominando, como en toda su obra, el uso de *Marcos*.

Pero veamos ya el “Pequeño Apocalipsis” de la *Didajé*<sup>10</sup>:

*1 Vigilad sobre vuestra vida, no se apaguen vuestras linternas ni se descinaen vuestros lomos, sino estad preparados, porque no sabéis la hora en que va a venir vuestro Señor. 2 Reuníos con frecuencia, inquiriendo lo que conviene a vuestras almas. Porque de nada os servirá todo el tiempo de vuestra fe, si no sois*

3<sup>a</sup>) Un maestro manipulador insertó instrucciones alternativas en varios puntos, citando autoridades externas. Respondía a la necesidad de otorgar a la comunidad instituciones financieramente más estables, canalizando la fuente de las antiguas a las nuevas jerarquías (1,5a-6; 8,1-2a,3; 9,5b; 11,1-2; 11,10-11; 13,11-15,2). Además, introdujo modificaciones en el bautismo (7,1b,d,2-3,4b) y en la oración (8,2c), para obtener una más clara distinción entre las prácticas de los cristianos y los judíos.

4<sup>a</sup>) Tras la publicación de *Mateo*, un cuarto compilador, viendo que en la obra había contradicciones internas (ocasionadas por las interpolaciones anteriores) y algunas externas (con respecto a *Mateo*), integró las cuatro alusiones al Evangelio para conservar la obra y al mismo tiempo subordinarla a *Mateo* (8,2b; 11,3b; 15,3; 15,4).

5<sup>a</sup>) El final perdido del manuscrito de Jerusalén contendría una teología inclusiva de la resurrección del Final de los Tiempos por lo que un escriba tardío la corrigió incorporando *Didajé* 16,7, inspirado en *Zacarías* 14,5, para reservar la resurrección sólo a los justos.

Garrow no consideró necesario mencionar la que sería la última interpolación sufrida por el texto griego, Did 1,3b-2,1, conocida desde que en 1900 Schlecht descubriese en el Códice Monacensis 6.263 (antes Frisingensis 64) una versión latina de la primera parte de la *Didajé* (Did 1-5), que se conoce como *Doctrina Apostolorum*, versión en la que faltaban los versículos mencionados y que, según un reciente estudio de John Kloppenborg, habrían sido interpolados a mediados del siglo II utilizando *Lucas* y no *Mateo* ni *Q*. KLOPPENBORG, J.: «The Use of the Synoptics or Q in *Did* 1,3b-2,1», en VAN DE SANDT, H. (ed.): *Matthew and the Didache...*, 116.

9 DOCKX, S.: «Date et origine..., 363-392, defendía un documento base integrado por Did 7,1; 8,2b-3; 9,1-4; 10,1-3,5-7; 14,1,3; 15,1, es decir, sin el “Pequeño Apocalipsis”. Para las interpretaciones anteriores de Audet, Giet, Rordorf-Tuilier, Jefford y Niederwimmer, véase el resumen de TREVIJANO, R.: *Patrología*, Madrid, 1994, 8-9.

10 La traducción es la de Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, Madrid, 1993. La negrita es mía para resaltar las frases utilizadas por *Mateo*.

*perfectos en el último momento. 3 Porque en los últimos días se multiplicarán los falsos profetas y los corruptores y las ovejas se convertirán en lobos y el amor se convertirá en odio. 4 Porque creciendo la iniquidad (ἀνομίας), los hombres se aborrecerán los unos a los otros y se perseguirán y traicionarán, y entonces aparecerá como Hijo de Dios el extraviador del mundo (κοσμοπλανής) y realizará milagros y prodigios y la tierra será entregada en sus manos y cometerá crímenes (ἁθέμια), cual no se cometieron jamás desde los siglos. 5 Entonces, la creación de los hombres vendrá al abrasamiento de la prueba y muchos se escandalizarán y perecerán. Mas los que permanecieron en su fe, se salvarán por el mismo que fue maldecido. 6 Y entonces aparecerán los signos de la verdad. Primeramente, el signo de la apertura del cielo; luego, el signo de la voz de la trompeta y, en tercer lugar, la resurrección de los muertos. 7 No de todos, sin embargo, sino como se dijo: Vendrá el Señor y todos los santos con él. 8 Entonces verá el mundo al Señor que viene encima de las nubes del cielo.*

En un artículo reciente, Jonathan Draper ha comentado este texto con una serie de conclusiones muy interesantes<sup>11</sup>. En primer lugar, la relación literaria de Did 16,1a con Q = Lc 12,35. Propone además la continuidad literaria y conceptual entre “Los Dos Caminos” y Did 16, a lo que yo añadiría el paralelismo entre ambos pasajes y el dicho 103 de *Tomás*, en el que se hace alusión también al hecho de ceñir la cintura como una forma de estar preparado ante la llegada del Reino<sup>12</sup>. Puede considerarse este paralelismo como un primer indicio en favor de una redacción temprana de Did 16, en un contexto similar al de la redacción de Q. Y como se verá después, otro argumento respecto al uso mateano de Q y Did 16. En segundo lugar, Draper ha demostrado que la estructura retórica de este pequeño texto demuestra una redacción única: los versículos 1b-4b introducen cuatro oraciones subordinadas mediante la conjunción causal γάρ (porque) que describen la situación en presente de los tiempos del redactor, mientras que los versículos 4b-8 introducen otras cuatro oraciones mediante el adverbio temporal τότε (entonces) que describen el futuro escatológico. Esto no es propio de un texto compuesto de fragmento de otros, un indicio de que el autor no copió literalmente de *Mateo* (de hecho, Draper es partidario de la hipótesis de una tradición oral común). En tercer lugar, el uso en Did 16,4 de la palabra ἀνομία, que Ruiz Bueno traduce por “iniquidad”, pero que significa más bien “sin ley”, hay que relacionarlo con el rechazo a la Torá por parte de los falsos maestros criticados por el autor de esta antigua

11 DRAPER, J.A.: «Eschatology in the Didache», en VAN DER WATT, J.G. (ed.): *Eschatology of the New Testament and some related documents*, Tubinga, 2011, 567-582. Algunos autores añaden al texto algunos versículos inexistentes en el código jerosolimitano que aparecen en las *Constituciones Apostólicas* VII 32, una versión tardía. Puede verse el debate en las páginas 572-573 del artículo de Draper.

12 Hay que relacionar EvTom 103 con EvTom 21,5, con Mc 13,35a-b y con Q = Lc 12,39-40 = Mt 24,43-44.



fuente judeocristiana en el versículo anterior. En este mismo sentido habría que situar el sentido de los crímenes (ἄθέμιτα) cometidos por el “extraviador del mundo”, ya que esta palabra, como ha señalado Löfsted, significa “abominación, violación de una tradición”, es decir, violación de la Torá<sup>13</sup>. En cuarto lugar, Draper realiza una interesante comparación entre las citas de Dn 7,13 en Did 16,8, Mt 24,30 y Mc 13,26 que le permite concluir que el didajista no es dependiente aquí ni de *Mateo* ni de *Marcos*. Por último, menciona un detalle muy significativo: en Did 16,7 se limita la resurrección de los muertos a los “santos”, al igual que en 1Tes 4,15-16 se limita a “los muertos en Cristo”.

Esta última relación, que para Draper significa sólo que Pablo y el didajista beben de la misma fuente judía, había sido reinterpretada dos años antes por Garrow como una dependencia de la primera *Carta a los tesalonicenses* con respecto a Did 16<sup>14</sup>. No vamos a entrar ahora en este debate, aunque sí vamos a señalar los evidentes paralelismos temáticos entre Did 16 y 1Tes 4,15-5,11: el descenso de los cielos, la presencia de ángeles, el sonido de la trompeta, el encuentro en las nubes, el Día del Señor como un ladrón en la noche, la dicotomía entre hijos de la luz e hijos de las tinieblas (presente en el “Libro de los Dos Caminos”), la necesidad de estar alerta.

## 2. LOS “PEQUEÑOS APOCALIPSIS” DE MARCOS Y MATEO.

Pero veamos ya las relaciones de Did 16 con Mc 13 y Mt 24. No voy a reproducir Mc 13 porque 29 de sus 37 versículos fueron reproducidos casi íntegramente en Mt 24 (el escriba mateano sólo eliminó 8 versículos, trasladando cuatro a otra parte de su evangelio y sustituyendo los otros cuatro por un pasaje semejante de Q<sup>15</sup>). De los otros 29 versículos, 26 son prácticamente idénticos<sup>16</sup>, mientras que otros 3 son muy similares,

13 LÖFSTED, T.: «A Message for the Last Days: Didache 16,1-8 and the New Testament Traditions», en *EstB* 60,3, 2002, 351-380, cit. 364.

14 GARROW, A.: «The eschatological tradition behind 1 Thessalonians: Didache 16», *JSNT* 32,2, 2009, 191-215.

15 Los cuatro versículos trasladados a Mt 10,17-20 son Mc 13,9 y 13,11-13: “Pero estad alerta; porque os entregarán a los tribunales y seréis azotados en las sinagogas, y compareceréis delante de gobernadores y reyes por mi causa, para testimonio a ellos. (...) Cuando os lleven y os entreguen, no os preocupéis de antemano por lo que vais a decir, sino que lo que os sea dado en aquella hora, eso hablaréis; porque no sois vosotros los que habláis, sino el Espíritu Santo. El hermano entregará a la muerte al hermano, y el padre al hijo; y los hijos se levantarán contra los padres, y les causarán la muerte. Y vosotros seréis odiados de todos por causa de Mi nombre, pero el que persevere hasta el fin, ése será salvo”.

Los cuatro versículos eliminados son Mc 13,34-37: “Es como un hombre que se fue de viaje, y al salir de su casa dejó a sus siervos encargados, asignándole a cada uno su tarea, y ordenó al portero que estuviera alerta. Por tanto, velad, porque no sabéis cuándo viene el señor de la casa, si al atardecer, o a la medianoche, o al canto del gallo, o al amanecer; no sea que venga de repente y os halle dormidos. Y lo que a vosotros digo, a todos digo: ¡Velad!”. El escriba mateano los sustituyó por dos parábolas -la de Noé y la del señor de la casa- procedentes de Q = Lc 17,23-37 + 12,35-59 = Mt 24,37-51. En Q había dos parábolas escatológicas que *Lucas* reprodujo como vemos en dos lugares distintos, pero el escriba mateano los unió en este gran discurso escatológico de Jesús, no sin hacer algunas de sus filigranas textuales al colocar tres versículos del primer discurso (Q = Lc 17,23-24 y 37 = Mt 24,26-28) entre Mc 13,23 y 13,24, así como mantener Mc 13,35a en Mt 24,42 para enlazar Q = Lc 17,23-24 con Q = Lc 12,35-59.

16 Mc 13,1-8 = Mt 24,1-8; Mc 13,14-24 = Mt 24,15-25; Mc 13,24-25 = Mt 24,29; Mc 13,28-32 = Mt 24,32-36; Mc 13,33 = Mt 24,42.

con interpolaciones procedentes del “Pequeño Apocalipsis” de la *Didajé*<sup>17</sup>. El resultado fue el siguiente<sup>18</sup>:

1 Cuando Jesús salía del templo, y se iba, se acercaron sus discípulos para mostrarle los edificios del templo. 2 Pero él les dijo: “¿Veis todo esto? En verdad os digo que no quedará aquí piedra sobre piedra que no sea derribada.” 3 Estando Jesús sentado en el Monte de los Olivos, se acercaron a él los discípulos y le preguntaron en privado: “Dinos, ¿cuándo sucederá esto, y cuál será la señal de Tu venida y de la consumación de este siglo?” 4 Jesús les respondió: “Mirad que nadie os engañe. 5 Porque muchos vendrán en mi nombre, diciendo: ‘Yo soy el Cristo,’ y engañarán a muchos. 6 Vais a oír de guerras y rumores de guerras. ¡Cuidado! No os alarméis, porque es necesario que todo esto suceda; pero todavía no es el fin. 7 Porque se levantará nación contra nación, y reino contra reino, y en diversos lugares habrá hambre y terremotos. 8 Pero todo esto es sólo el comienzo de dolores. 9 Entonces os entregarán a tribulación, y os matarán, y seréis odiados de todas las naciones por causa de mi nombre. 10 Muchos se apartarán de la fe entonces, y se traicionarán unos a otros, y unos a otros se aborrecerán (Did 16,4b). 11 ***Se levantarán muchos falsos profetas, y a muchos engañarán*** (Did 16,3a). 12 ***Y debido al aumento de la iniquidad*** (Did 16,4a), ***el amor de muchos se enfriará*** (Did 16,3b). 13 ***Pero el que persevere hasta el fin, ése será salvo*** (Did 16,5b). 14 Y este evangelio del reino se predicará en todo el mundo como testimonio a todas las naciones, y entonces vendrá el fin. 15 Por tanto, cuando veáis la Abominación de la desolación, de que se habló por medio del profeta Daniel, colocada en el lugar santo, y el que lea que entienda, 16 entonces los que estén en Judea, huyan a los montes. 17 El que esté en la azotea, no baje a sacar las cosas de su casa; 18 y el que esté en el campo, no vuelva atrás a tomar su capa. 19 Pero ¡ay de las que estén encinta y de las que estén criando en aquellos días! 20 Oren para que la huida de ustedes no suceda en invierno, ni en día de reposo. 21 Porque habrá entonces una gran tribulación, tal como no ha acontecido desde el principio del mundo hasta ahora, ni acontecerá jamás. 22 Y si aquellos días no fueran acortados, nadie se salvaría; pero por causa de los escogidos, aquellos días serán acortados. 23 Entonces si alguien os dice: ‘Mirad, aquí está el Cristo’ o ‘Allí está’, no lo creáis. 24 Porque se levantarán falsos Cristos y falsos profetas, y mostrarán grandes señales y prodigios, para así

17 Mc 13,10 ~ Mt 24,14 (con interpolación de Did 16,3-4 desde Mt 24,9 introducida por una frase de redacción mateana); Mc 13,26-27 ~ Mt 24,30-31 (con interpolaciones de Did 16,6-8 y redacción mateana).

18 Traducción propia a partir de biblos.com. Texto procedente de *Marcos* en redonda, texto de Q en redonda negrita, texto de *Didajé* en cursiva negrita y texto de redacción mateana en redonda subrayada.



engañar, de ser posible, aun a los escogidos. 25 Ved que os lo he dicho de antemano. 26 **Por tanto, si os dicen: ‘Mirad, él está en el desierto,’ no vayáis; o ‘Mirad, él está en las habitaciones interiores,’ no les creáis.** 27 **Porque así como el relámpago sale del oriente y resplandece hasta el occidente, así será la venida del Hijo del Hombre (Q 17,23-24).** 28 **Donde esté el cadáver, allí se juntarán los buitres (Q 17,37).** 29 Pero inmediatamente después de la tribulación de esos días, el sol se oscurecerá, la luna no dará su luz, las estrellas caerán del cielo y las potencias de los cielos serán sacudidas. 30 Entonces aparecerá en el cielo la señal del Hijo del Hombre; y todas las tribus de la tierra harán duelo, y verán al Hijo del Hombre *que viene encima de las nubes del cielo* (Did 16,8) con poder y gran gloria. 31 Y él enviará a sus ángeles **con una gran trompeta y reunirán a sus escogidos de los cuatro vientos, desde un extremo de los cielos hasta el otro.** 32 De la higuera aprended la parábola: cuando su rama ya se pone tierna y echa las hojas, sabed que el verano está cerca. 33 Así también vosotros, cuando veais todas estas cosas, sabed que El está cerca, a las puertas. 34 En verdad os digo que no pasará esta generación hasta que todo esto suceda. 35 El cielo y la tierra pasarán, pero Mis palabras no pasarán. 36 Pero de aquel día y hora nadie sabe, ni siquiera los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre. 37 **Porque como en los días de Noé, así será la venida del Hijo del Hombre.** 38 **Pues así como en aquellos días antes del diluvio estaban comiendo y bebiendo, casándose y dándose en matrimonio, hasta el día en que Noé entró en el arca, 39 y no comprendieron hasta que vino el diluvio y se los llevó a todos; así será la venida del Hijo del Hombre.** 40 **Entonces estarán dos en el campo; uno será llevado y el otro será dejado. 41 Dos mujeres estarán moliendo en el molino; una será llevada y la otra será dejada (Q = Lc 17,26-36).** 42 **Por tanto, velad, porque no sabéis qué día viene vuestro Señor (Mc 13,35).** 43 **”Pero entended esto: si el dueño de la casa hubiera sabido a qué hora de la noche iba a venir el ladrón, hubiera estado alerta y no hubiera permitido que entrara en su casa. 44” Por eso, también vosotros estad preparados, porque a la hora que no penséis vendrá el Hijo del Hombre (Q = Lc 12, 39-40).** 45 **”¿Quién es, pues, el esclavo fiel y prudente a quien su señor puso sobre los de su casa para que les diera la comida a su tiempo? 46” Bienaventurado aquel esclavo a quien, cuando su señor venga, lo encuentre haciendo así. 47” De cierto les digo que lo pondrá sobre todos sus bienes. 48” Pero si aquel esclavo es malo, y dice en su corazón: ‘Mi señor tardará’; 49 y empieza a golpear a sus consiervos, y come y bebe con los que se emborrachan, 50 vendrá el señor de aquel esclavo el día que no lo espera, y a una hora que no sabe, 51 y lo azotará severamente y le asignará un lugar con los hipócritas; allí será el llanto y el crujir de dientes (Q = Lc 12, 42-46).**

El carácter compositivo de *Mateo* en este texto es, como en tantos otros, evidente. Además de sustituir la pequeña parábola de Mc 13,34-37 por las dos parábolas mencionadas de Q, insertó a continuación otras dos parábolas escatológicas -la de las diez vírgenes (Mt 25,1-13) y la de los talentos (Mt 25,14-30)- de dudosa procedencia<sup>19</sup> y una conclusión ética al “Pequeño Apocalipsis” (Mt 25,31-46), en la que Garrow también aprecia influencia del “Pequeño Apocalipsis” de la *Didajé*, aunque no tan clara como las que vamos a ver a continuación.

Las posibles interpolaciones de la *Didajé* en Mt 24, por tanto, serían dos: Did 16,3-5 en Mt 24,10-13 y Did 16,8 en Mt 24,30-31.

El uso de Did 16,3-5 en Mt 24,10-13 es, desde mi punto de vista, bastante claro: el escriba mateano ya había usado Mc 13,9 en Mt 10,17-18, versículo marcano que hacía alusión a la persecución judía de los cristianos (en sanedrines, sinagogas, tribunales de gobernadores y de reyes judíos), asunto que al escriba mateano no le parecería oportuno plantear en clave de futuro apocalíptico porque era un fenómeno que pertenecía al pasado, ya que desde la caída del Templo los judíos no tenían autoridad sobre los cristianos. Por ello colocó este dicho en el capítulo dedicado a la misión de los apóstoles. Para no repetir dicho versículo en su “Pequeño Apocalipsis”, necesitaba otros más adecuados a su época y los encontró en Did 16,3-4. Puesto que es obvio que es el escriba mateano el que extirpó los versículos de Mc 13,9, también debe ser indiscutible que fue él quien copió de *Didajé* y no al revés. Además, Did 16,3-4 no tiene carácter compositivo. Por otra parte, la alusión a las ovejas y los lobos en Did 16,3 pudo actuar como mecanismo para que el escriba mateano relacionara el pasaje de Mc 13,9 con el propio de la misión de los apóstoles, ya que en Mt 10,8 Jesús enviaba a los apóstoles a las ovejas perdidas de la casa de Israel y en Mt 10,16 les advertía que los enviaba como ovejas en medio de lobos, procedente de Q 10,3. Sólo que en *Didajé* el sentido era que las ovejas (la casa de Israel) se habían convertido en lobos (perseguidores). Lo que al escriba mateano interesaba, en cualquier caso, era la parte alusiva a los falsos profetas y la transformación del ὄγῶπη, una realidad de la época anterior a la Guerra Judía (falsos mesías mencionados por Josefo y odio creciente a los cristianos por parte de los judíos), que podía aplicarse a la época de *Mateo*, aunque de forma diferente: diversidad de corrientes en el cristianismo, consideradas heréticas por el escriba mateano, cuyo amor “se enfriaba”. Finalmente, en el último versículo de este pasaje interpolado (Mt 24,13) el escriba mateano copia Mc 13,13 reconciliando así sus dos fuentes. Otra típica filigrana textual mateana.

<sup>19</sup> La posible pertenencia a Q de la parábola de los talentos (las minas en Lc 19,12-27), es un tema controvertido. Véase LUZ, U.: *El Evangelio según San Mateo*, v. III, Salamanca, 2003, 635-636. La gran inserción de material redaccional mateano endureciendo el castigo del esclavo negligente puede explicarse por el carácter revisionista de Mateo en lo que se refiere a la doctrina social cristiana, patente, entre otros lugares en la modificación de la bienaventuranza de los pobres añadiendo “de espíritu”. Aquí, frente a *Lucas*, que coloca su parábola de las minas detrás de la del pobre Lázaro, *Mateo* muestra un pensamiento favorable a los ricos, justificando la explotación de los esclavos e incluso el préstamo con interés, denostado por la Torá.

En cuanto a la parábola de las diez vírgenes, aunque no conozco que nadie haya señalado su relación con Q, también podría considerarse una reelaboración de esta fuente, si se admitiese que Lc 12,36-38 procede de Q. Y la relación anteriormente mencionada entre Q = Lc 12,35, Did 16,1 y EvTom 103 parece desde luego indicar que así es. Así procedería de Q prácticamente todo el pasaje de Lc 12.

Cabría preguntarse si Mc 13,13 usó Did 16,5. Esta posibilidad adquiere más peso tras analizar las relaciones entre Did 16,8, Mt 24,30-31 y Mc 13,26, relacionados todos con el pasaje del Hijo del Hombre de *Daniel*: “Seguí mirando en las visiones nocturnas y he aquí que estaba viniendo con las nubes del cielo un como hijo de hombre que se dirigió al Anciano de Días y fue presentado ante él”<sup>20</sup>. Las diferencias son las siguientes:

- El texto griego de los Setenta sustituye la preposición “con” del texto arameo por la preposición de genitivo ἐπὶ, “encima de”, versión que sigue Mateo. El didajista usa el adverbio ἐπάνω, “encima”, y Marcos la preposición de dativo ἐν, “dentro de”.
- Todos concuerdan en complementar el sustantivo “nubes” con “del cielo”, excepto *Marcos*.
- El didajista sustituye la expresión daniélica “un como hijo del hombre” por el título cristológico “el Señor”, mientras que *Marcos* y *Mateo* la sustituyen por “el Hijo del Hombre” cambiando el artículo indefinido por el definido y convirtiendo así una expresión aramea que significaba “un ángel”<sup>21</sup> por un título cristológico de origen marcano.
- *Mateo* concuerda con *Marcos* en el principio de la frase (aunque suprimiendo el τότε porque estilísticamente le bastaba el καὶ) y en la última parte (trasladando πολλῆς al final) pero en el medio de la frase concuerda con *Didajé* y, sobre todo con los Setenta.
- *Marcos* y *Didajé* coinciden en cuatro modificaciones del texto daniélico: añaden τότε, colocan el verbo “mirar” en tercera persona de futuro (Did 16,8 en singular, οφεται; Mc 16,26 en plural ὄψονται); alteran el orden de la frase colocando el verbo “venir” y su sujeto antes de “las nubes”; y cambian la dirección del viaje desde el cielo hacia la tierra, en lugar de ir hacia “el Anciano de los Días” como en el texto daniélico. La coincidencia de cuatro alteraciones similares en una sola frase no puede ser casual. Uno de los dos textos debe depender del otro.

20 Dn 7,13a: שָׁנָא רַבְבָּא רִמְשֵׁי נְנַע־עַמְּוֹרָא אֲרֵי לִלְיָוִיָּהּ בְּתִיּוּבָהּ

Dn 7,13a: ἐθεώρουν ἐν ὄραματι τῆς νυκτὸς καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου

Did 16,8: τότε ὀφεται ὁ κόσμος τὸν κύριον ἐρχόμενον ἐπάνω τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.

Mc 13,26: καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης.

Mt 24,30: καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς.

21 Cuyo significado en *Daniel* es literalmente “uno de apariencia humana” y se refiere a un ángel, ya que en una ocasión es clara su identificación con el arcángel Gabriel (Dn 8,15-17). Por tanto, es lógico suponer que cuando el autor hablaba en Dn 7,13 de “uno como un hijo de hombre” bajando de las nubes se estuviese refiriendo a un arcángel, probablemente a Miguel, ya que en el texto hebreo hay una clara esperanza apocalíptica de tipo angélico en la que Miguel era “el gran Príncipe” de Israel (Dn 10,13; 10,21b; 12,1.). Además, la interpretación de “uno como un hijo de hombre” como un ángel se aprecia también en el *Apocalipsis de Juan* (Ap 14,14ss.). COLLINS, J.J.: *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, Nueva York, 1984, 81-85; HURTADO, L.W.: *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monoteism*, Londres, 1988, 76-77.

Para determinar la dirección de dependencia, es necesario establecer, si es posible, el origen de los cambios redaccionales comunes a ambos textos. En este sentido, Garrow<sup>22</sup> muestra indicios razonables de que el didajista fue el que realizó la redacción original: puesto que τότε no es una de las palabras favoritas de *Marcos* (aparece sólo seis veces en su evangelio, cuatro de las cuales están en Mc 13; y *Marcos* usa mucho más frecuentemente καὶ para significar “entonces”) y, puesto que τότε es la palabra por la que el didajista introduce cada parágrafo de su “Pequeño Apocalipsis” (con la excepción del parágrafo de apertura), es más lógico ver al didajista como responsable de la introducción de este cambio respecto a Dn 7,13. Lo mismo puede decirse en cuanto a la introducción del verbo en futuro, ya que hay un claro paralelismo entre Did 16,8 y Did 16,4b<sup>23</sup>.

Además de los argumentos redaccionales de Garrow, creo que hay otro, de tipo cristológico, que apoya su hipótesis: el didajista no usó cristológicamente el título “Hijo del Hombre”, a pesar de basar su versículo en Dn 7,13. Si hubiera conocido a *Marcos*, lo lógico es que hubiera utilizado dicho título, que concuerda con el pasaje de *Daniel*. Pero la expresión “hijo de hombre”, que significaba en arameo y en hebreo “un hombre” o “uno”<sup>24</sup>, adquirió carácter cristológico precisamente a partir de *Marcos*, que la utilizó como una forma solapada de Jesús para referirse a sí mismo como Mesías sin desvelar el secreto mesiánico<sup>25</sup>. De hecho, *Marcos* manipula el texto de *Daniel* sustituyendo el adverbio comparativo (ὡς) por el artículo (τὸν) para otorgar a la expresión “el Hijo del Hombre” un carácter de título cristológico. Sólo a partir de *Marcos* este título adquiere sentido. El hecho de que el didajista optara por un simple κύριον, es otro indicio más de que no conocía el texto marcano, sino sólo el daniélico, y se relaciona con el tema estudiado por Wim Weren del uso preferente de “Señor” o “Dios” por parte del didajista<sup>26</sup>.

Finalmente, observando ya los dos “Pequeños Apocalipsis” de forma conjunta, hay otros aspectos que indican una mayor antigüedad de Did 16. Es más pequeño, más simple y más arcaico, como demuestra el hecho de que sus signos o señales del Fin de los Tiempos sean menos desarrollados, así como el hecho de que no incluyese las referencias históricas fundamentales de Mc 13 a la Guerra Judía, la Guerra Civil romana del año de los cuatro emperadores, y la profanación del Templo, algo inconcebible en un judeocristiano como debió ser el autor de la *Didajé* y que ni siquiera *Mateo* ni *Lucas*, a pesar de su mayor prorrromanismo, se atrevieron a suprimir.

22 GARROW, A.J.P.: *The Gospel of Matthew's Dependence...*, 192.

23 Did 16,4b: τότε φανήσεται ὁ κόσμοπλανῆς ὡς υἱὸς θεοῦ.

Did 16,8: τότε ὀψεται ὁ κόσμος τὸν κύριον.

24 VERMES, G.: *Jesús el judío*, Madrid, 1977 (Nueva York, 1973), 181; *idem*: «The Present State of the “Son of Man” Debate», en su obra *Jesus in his Jewish Context*, Londres, 2003, 81-90. De hecho, la expresión en hebreo (“ben adam”) es muy anterior al “bar nash” arameo de *Daniel*, y aparece en muchos libros bíblicos más antiguos: Nm 23,19; Jb 216,21; 5,6 y 35,8; Sal 8,4; 80,17; 144,3; 146,3; Is 51,12; 56,2; así como 94 veces más en *Ezequiel*, obra en la que el término es usado por Dios o un ser angelical para interpelar al autor; e incluso en la parte hebrea de *Daniel*: Dn 8,17.

25 Sobre el secreto mesiánico en *Marcos*, véase BLEVINS, J.L.: *The Messianic Secret in Markan Research, 1901-1976*, Washington, 1985; WREDE, W.: *The Messianic Secret*, Cambridge, 1971 (1901); PUENTE OJEA, G.: *El Evangelio de Marcos. Del Cristo de la fe al Jesús de las historia*, Madrid, 1992.

26 Cabe incluso pensar que el didajista introdujo al “Señor” pensando no en Jesús, sino en Dios, corrigiendo así a *Daniel*, que otorgaba todo el protagonismo a una entidad angélica. WEREN, W.J.C.: «The Ideal Community...



Sin embargo, tanto *Marcos* como *Mateo*, admitiendo que conocieran el “Pequeño Apocalipsis” de la *Didajé*, suprimieron el versículo 4, en que hablaba del “extraviador del mundo que aparecía como Hijo de Dios”, una alusión desde mi punto de vista bastante clara a un emperador romano adorado como Hijo de Dios<sup>27</sup>, que no puede ser Domiciano, teniendo en cuenta que este “Pequeño Apocalipsis” debe ser anterior a la Guerra Judía. Lo más probable es que se tratase de Nerón, dada la referencia a los crímenes contra los cristianos (persecución de Nerón en Roma en el 64, relacionada probablemente en la mente del autor con la persecución sufrida por los judeocristianos en Jerusalén a la muerte de Santiago el Justo en el 62) y al hecho de que “la tierra fuese entregada en sus manos”, probable referencia a la Guerra Judía que comenzó en el 66. El hecho de que *Marcos* y *Mateo* suprimieran una alusión tan clara al culto imperial es lógico en el contexto histórico en que ambos se escriben, después de la Guerra Judía, en una época de persecución de todo movimiento que sonase a judaísmo celote.

Garrow ha señalado el paralelismo entre Did 16,4-5 y Ap 13,5-14: en ambos Nerón (la Bestia) aparece como falso Hijo de Dios que realizaba signos y prodigios para atraer a los habitantes de la tierra y cometía crímenes contra los cristianos<sup>28</sup>. En ambos la respuesta a esta persecución es la misma: los que perseverasen guardando los mandamientos de Dios, se salvarían (Did 16,5 = Ap 14,12).

Puesto que no hay en el “Pequeño Apocalipsis” de la *Didajé* alusión ninguna a la muerte de Nerón, como en el *Apocalipsis* de Juan o en los *Oráculos Sibílicos*, lo lógico es suponer, que fue escrito antes de su muerte, es decir, entre el 64 y el 68. Esta fecha explicaría que posteriormente fuera utilizado por el autor de *Marcos* para elaborar su capítulo 13.

Si el “Pequeño Apocalipsis” de la *Didajé* no proporciona información sobre sucesos acaecidos en su época cuando describe los signos del Fin de los Tiempos, ya que plantea una serie de signos que evidentemente no se han realizado nunca -primero, apertura del cielo, segundo, el signo de la trompeta, y tercero, la resurrección de los muertos-, el “Pequeño Apocalipsis” de *Marcos*, por el contrario, es rico en alusiones a hechos históricos concretos que sus lectores interpretarían como señales de la inmediatez del éscaton. En este sentido, *Marcos* es más apocalíptico que *Didajé*.

27 Véase un resumen del debate respecto a la identificación de este personaje en LÖFSTED, T.: «A Message for the Last Days...», 363-366. Aunque Löfsted ve clara la relación entre los extraviadores del mundo de Did 16,4 (κοσμοπλανῆς) y Ap 12,9 (πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην), y cita también Ap 13,7 y 13-14 como relaciones conceptuales con Did 16,4, acaba inclinándose por una simple identificación del “extraviador” con Satán y con los falsos Cristos de Mc 13,6.22=Mt 24,23=Lc 21,8. Sin embargo, a la luz de Did 16 y de las partes más antiguas del *Apocalipsis de Juan* la relación de ideas es clara: Nerón es la Bestia, el Anticristo o Falso Rey, que sirve a Satanás. El “extraviador” es el emperador romano, que pretende imponer el culto imperial, en plena expansión en los reinos herodianos y en Siria durante el siglo I, poniendo a sus fieles al servicio de Satanás, el dios de los paganos. Löfsted parece ignorar toda la historiografía reciente sobre el enfrentamiento entre cristianismo primitivo y culto imperial. Véase, a modo de ejemplo, FRIESEN, S.J.: *Imperial Cults and the Apocalypse of John, Reading Revelation in the Ruins*, Oxford, 2001; HORSLEY, R. (ed.): *Paul and Empire*, Harrisburg, 1997; *idem: Jesús y el Imperio: el Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*, Estella, 2003 (Minneapolis, 2002); *idem: Jesus and Powers. Conflicts, Covenant and the Hope of the Poor*, Minneapolis, 2010; CROSSAN, J.D. y REED, J.L.: *En busca de Pablo*, Estella, 2006 (Nueva York, 2006).

28 Sobre la crítica al culto imperial en el *Apocalipsis*, véase GARROW, A.J.P.: *The Gospel of Matthew's Dependence...*, 47.

La profecía *ex eventu* sobre la destrucción del Templo (Mc 13,2) implica que la obra fue escrita después del 70. Aunque unos pocos exégetas contemporáneos hayan pugnado desesperadamente por mantener la tradición de una redacción anterior a la Guerra<sup>29</sup>, la inmensa mayoría acepta la evidencia de las referencias históricas. No sólo a la Guerra Judía, sino también a la Guerra Civil del año 69 ya que se alude no sólo a guerras, sino también a “rumores de guerra” (Mc 13,7). La comunidad de *Marcos* debía conocer bien las noticias sobre los alzamientos de Galba en Hispania, Vitelio en Germania y el enfrentamiento entre Vitelio y Vespasiano en Italia, todo ello en los años 68-69. Igualmente, la mención de un terremoto hay que relacionarla con el terremoto del 68-9 mencionado por Dión Casio y por Josefo, que se produjo después de la muerte de Nerón y durante la Guerra Judía<sup>30</sup>.

Por otra parte, además de añadir estos signos, basados en hechos históricos, *Marcos* incluyó algunos detalles que no apreciamos en Did 16 pero sí en 1Tes 5,2-4, como la necesidad de estar alerta (Mc 13,9), los dolores de parto (Mc 13,8 y 17) o la llegada del Fin por sorpresa (Mc 13,36-37).

Después de los signos de la proximidad del Fin de los Tiempos, Mc 13,24-25 introduce los prodigios que aparecen en Did 16,6, sólo que en lugar de la apertura de los cielos se produce el oscurecimiento del sol y la luna y la caída de las estrellas y se añade a la escena del Hijo del Hombre las palabras “con gran honor y gloria”. Es decir, que Marcos describe los sucesos cósmicos que caracterizarían la Segunda Venida con mayor detalle y dramatismo que Didajé.

Los signos que precedían a las catástrofes cósmicas (Mc 13,6-14) eran los siguientes: falsos Cristos, guerras, hambres, terremotos, persecuciones y, finalmente, la Abominación de la Desolación. En conclusión: la Segunda Venida debía producirse inmediatamente después de la Abominación de la Desolación.

Ahora bien, la datación exacta depende de la interpretación que se haga de este concepto. “Abominación de la Desolación” es un término extraído de Dn 9,27; 11,31; 12,11, que se refería con él a la estatua de Zeus-Baal que Antíoco IV instaló en el Templo de Jerusalén en el año 168 a.C.

La interpretación más común entre los exégetas ha consistido en identificar el término con la violación del Templo por parte de los legionarios de Tito en el 70, una interpretación cómoda que permite adelantar unos pocos años la redacción del evangelio<sup>31</sup>. Pero el participio ἑστηκότα es de género masculino, frente a “Abominación” que es neutro, por lo que lo más lógico es suponer que a ojos de *Marcos* se trataba de un hombre en concreto. De ahí que otros hayan incidido en la persona de Tito<sup>32</sup>.

Joel Marcus ha proporcionado una nueva interpretación: la “Abominación de la desolación” era la desacralización del Templo por los celotes al asesinar al Sumo Sacerdote en el año 67. Frente a la interpretación qumránica y celote de la “Abominación de la

29 MANSION, T.W.: *Jesus the Messiah*, Londres, 1962 (1943), 40; URICCHIO, F.M. y STANO, G.M.: *Vangelo secondo San Marco*, Roma, 1966, 9-10; MARXSEN, W.: *El evangelista Marcos. Estudios sobre la Historia de la Redacción*, Salamanca, 1981 (Gottinga, 1956), 38-90; BRUCE, F.F.: «The date and character of Mark», en BMMEL, E. y MOULE, C.F.D.: *Jesus and the Politics of his Day*, Cambridge, 1985, 69-90.

30 D. C. 63, 28, 1; Josefo BJ IV (286).

31 PESH, R.: *Naherwartungen, Tradition und Redaktion in Mk 13*, Düsseldorf, 1968, 139-144.

32 BRANDENBRUGER, E.: *Marcus 13 und die Apokalyptic*, Gottinga, 1984, 82; LÜHRMANN, D.: *Das Markusevangelium*, Tubinga, 1987, 222.



Desolación” como la presencia de los gentiles en el Templo, *Marcos* habría realizado una especie de inversión exegética contraria a los nacionalistas judíos antipaganos que se habían hecho con el poder violando el Templo<sup>33</sup>. Me parece una interpretación demasiado forzada y subjetiva que tiene como objeto resaltar el carácter progentil de *Marcos*, idea presente en toda la obra de Joel Marcus. Además, tampoco cuadra con el participio masculino ἑστηκότα.

Volviendo al origen del término, la “Abominación de la Desolación” era Zeus, y en el año 74 cuando, tras la caída de Masadá, la X Legión hizo de las ruinas de Jerusalén su campamento, la estatua de Zeus-Júpiter o, al menos, su imagen, presente en las insignias a las que rendía culto la Legión, se hizo físicamente presente en Jerusalén. El participio ἑστηκότα sí concordaría con el masculino Baal-Zeus-Júpiter. Por tanto, *Marcos* se refería al dios principal de griegos y romanos, equivalente por sincretismo al Baal de sirios, fenicios y cananeos. La mención de la “Abominación de la Desolación” debe entenderse como un claro mensaje en clave de carácter antirromano o antipagano y nos permite situar la redacción de *Marcos* después del 74, aunque no mucho después, dado que proclama que este hecho es el último de los signos del Final de los Tiempos.

### 3. REDATACIÓN DE MARCOS.

A continuación, se va a apoyar la datación de *Marcos* en la segunda mitad de los setenta, que hemos basado en el análisis de su “Pequeño Apocalipsis”, con otros tres argumentos: la casi segura inexistencia de la Decápolis antes de Vespasiano, el probable uso y conocimiento de la *Historia Natural* de Plinio por parte del autor de *Marcos* y el contexto histórico en que se inspiró el autor para su leyenda del endemoniado de Gerasa.

En el año 2000, el ateo norteamericano Frank Zindler escribió un artículo con el título “Donde Jesús nunca caminó”<sup>34</sup>, en el que argumentaba con tono irónico que la geografía descrita en el *Evangelio de Marcos* era una “geografía de Oz”, es decir, una geografía inventada. Dejando a un lado su tendenciosa intención de demostrar que Jesús no existió basándose en la argumentación de que Nazareth tampoco existió<sup>35</sup>, falacia cognitiva evidente, el desconocimiento de la geografía de Galilea, Judea y los países vecinos por parte de Marcos es un tema realmente serio.

Este hecho indiscutible fue ya demostrado mucho antes por Niederwimmer<sup>36</sup>, en un artículo en el que expuso los siguientes errores geográficos de *Marcos*:

1. Situaba Gerasa junto al Mar de Galilea, confundiéndola con Gadara<sup>37</sup>.

33 MARCUS, J.: *Mark 8-16: a new translation with introduction and commentary*, New Haven, 2009, v. II, 889-898.

34 ZINDLER, F.: «Where Jesus Never Walked», en *American Atheist*, v. 36, 1996-97, 33-42. <http://www.atheists.org>.

35 Respecto a la existencia histórica de Jesús véase PIÑERO, A.: *¿Existió Jesús realmente?*, Madrid, 2008.

36 NIEDERWIMMER, K.: «Johannes Markus und die Frage nach dem Verfasser des zweiten Evangeliums», *ZNW* 58, 1967, 172-188, cit. 178-182.

37 Mc 5,1.

2. Planteaba un viaje desde la costa decapolitana hasta Betsaida pero desembarcando en la llanura de Gennesaret<sup>38</sup>.

3. Cometía el tremendo error de creer que para ir de Tiro a Galilea había que atravesar el territorio de Sidón y la Decápolis (algo así como ir de Sevilla a Granada pasando por Madrid y Murcia)<sup>39</sup>.

4. Pretendía que se podía llegar a Judea desde Cafarnaún simplemente atravesando el Jordán<sup>40</sup>.

5. Al viajar de Jericó a Jerusalén hacía pasar a Jesús por dos lugares denominados Betfagé y Betania, probablemente inventados, que significan “la Casa de la higuera” (donde realizaría la maldición de la higuera) y la “Casa de Ananías”<sup>41</sup>.

No es posible estar de acuerdo aquí con Joel Marcus, que despacha el asunto con un poco riguroso comentario parafraseando a Hengel: “incluso hoy en día, el conocimiento que la mayoría de la gente posee de su propio país y alrededores es escaso”<sup>42</sup>. No me parece un argumento serio.

Por otra parte, *Marcos* menciona una entidad geográfica, la Decápolis<sup>43</sup>, que ningún autor grecorromano había nombrado antes del año 77<sup>44</sup>:

1. La existencia de la Decápolis a finales del siglo I y principios del II es indudable, ya que existen tres inscripciones que la atestiguan: la inscripción de Madytos datada en torno al 100 d.C.<sup>45</sup>, la inscripción de Palmira datada en el año 134 d.C.<sup>46</sup>, la estela del Palazzo Peruzzi de Florencia, datada en el s. II d.C.<sup>47</sup>.

38 Mc 6,45-53.

39 Mc 7,31.

40 Mc 10,1.

41 Mc 11,1. MARCUS, J.: *Mark 8-16: a new translation...*, v. II, 771.

42 *Ibidem*, v. I, 36.

43 Mc 5,20, Mc 7,31.

44 He trabajado sobre el tema de la inexistencia de la Decápolis antes de Vespasiano en varios lugares, por lo que no me extiendo sobre el tema, resumo aquí los argumentos y remito a quien esté interesado a dichos estudios, en los que encontrará las oportunas referencias bibliográficas. GIMÉNEZ DE ARAGÓN, P.: *Historia de la Salvación, una antigua fuente judeocristiana. Introducción, traducción y comentario de Recognitiones I 27-42,2*, 2007, 149-160; *idem*, «Revisión del mapa de Israel en tiempos de Jesús. En torno a la inexistencia de la Decápolis», en *Hespérides* nº 16, Cádiz, 2009, 127-137; *idem*, «Revisión del mapa de Judea y la Decápolis (ss. I a.C.-II d.C.)», en CORTÉS, J.M., MUÑIZ E. y GORDILLO R. (eds.): *Grecia ante los imperios. V Reunión de historiadores del mundo griego*, Sevilla, 2011, 345-360. Recientemente, un exégeta alemán se ha planteado la relación entre la Decápolis y la datación de *Marcos*, pero a la inversa que yo. Para él, si se admite la datación posterior al 70 de *Marcos*, cabría concebir que la Decápolis se creara en el contexto de posguerra; para mí es la inexistencia de pruebas sobre la creación de la Decápolis antes del 70 lo que retrasa la datación de *Marcos*. VON BENDEMANN, R. y TIWALD, M.: *Das frühe Christentum und die Stadt*, Stuttgart, 2012, 57, nota 42.

45 HAUVETTE-BESNAULT, A. : *Sur quelques villes anciennes de la Chersonnèse de Thrace*, BCH 4 , 1880, 506ss; ISAAC, B.: *The Decapolis in Syria, a Neglected Inscription*, ZPE, 44, 1981, 67-74.

46 IGRR 3, 1057.

47 GATIER, P-L.: «Décapole et Coelé-Syrie: deux inscriptions nouvelles», *Syria*. T. 67, fasc. 1,1990, 204-206.

2. Las monedas de Gadara, Abila y Filadelfia usan siempre el término “Celesiria” para aludir a la región en que se sitúan. Pero esto no es contradictorio, ya que, la Decápolis pudo haber sido una *méride* de la *eparquía* o *conventus* de Celesiria, con capital en Damasco, integrada en la provincia de Siria junto a la *eparquía* de Fenicia, con capital en Tiro, y la *eparquía* de Siria septentrional, con capital en Antioquía.

3. Estrabón en el libro XVI de la *Geografía*, publicado entre el 17 y el 23 d.C., describe la región explicando el diferente status administrativo de cada territorio y no sólo no menciona a la Decápolis sino que, al citar ciudades como Gadara y Filadelfia, las incluye con rotundidad en Judea, al mencionar a Escitópolis la incluye en Galilea, región de Judea, y cuando habla de Damasco la incluye en Celesiria<sup>48</sup>. Por otra parte, la delimitación que da de Judea es muy importante, porque traza un rectángulo entre la costa (Gaza como límite sur y aunque no cita el límite norte, se entiende por el contexto que iría hasta el Carmelo), Antilíbano-Tracón y el Desierto de Arabia, con lo cual incluye así íntegramente a la Transjordania en Judea. Si hubiera querido excluir la Transjordania hubiera puesto el Jordán como límite.

4. Plinio, al describir la región en el libro V de su *Historia Natural*<sup>49</sup>, publicado en el año 77 d.C., menciona la Decápolis como una entidad territorial integrada en Siria y separada de la provincia de Judea, recién creada por Vespasiano.

5. Josefo la menciona en la *Guerra*<sup>50</sup>, publicada en torno al 80<sup>51</sup>, y en la *Vida*<sup>52</sup>, publicada en torno al 100<sup>53</sup>, pero no usó el término en *Antigüedades Judaicas*, publicada en el 93-94<sup>54</sup>, obra en la que al hablar de la Transjordania septentrional

48 Strab. *Geo.* XVI, 2, 20-45. El propio Estrabón explica que existían dos conceptos de Celesiria: uno más amplio que incluía toda la depresión desde el Orontes hasta el golfo de Áqaba que tiene su punto más bajo en el Mar Muerto, y otro más estricto, más *particular*, que consiste en la región del Líbano y el Antilíbano (con la depresión intermedia en que nacen el Orontes, el Leontes y el Jordán), y el Valle del Rey o región de Damasco entre el Antilíbano, el Golán y el Tracón.

49 Plin., *Hist. Nat.* V,74: Junto a Judea, en el lado de Siria, está la región de Decápolis, así llamada por el número de sus ciudades, si bien no todos guardan las mismas ciudades en la lista. La mayoría, sin embargo, incluye Damasco, con su fértil vega regada por el río Crisorroe, Filadelfia, Rafana (todas hacia Arabia), Escitópolis (antes Nysa, por la nodriza del padre Líber, sepultada aquí), donde una colonia de escitas se asentó, Gadara, por la que fluye el río Yarmak, Hippo, ya mencionada, Dion, Pella, rica por sus aguas, Galasa, Canata. Entre estas ciudades y alrededor de ellas, circulan tetrarquías, cada una de ellas igual a un reino e incorporadas a reinos: Traconítide, Panias (en la que está Cesarea, de cuyas fuentes arriba hablé), Abila, Arca, Ampeloessa y Gabe.

50 J. *BJ* III 9,7 (446).

51 En el gobierno de Tito (79-81), según el mismo dice en *Vida* 362.

52 J. *Vit.* 65 (341-2) y 74 (410).

53 Para Laqueur hubo dos ediciones de las *Antigüedades*, la primera en el 94 y la segunda en el 100, ya muerto Agripa II, mientras que para Rajak, la *Vida* apareció publicada en el 94 como anexo a la única edición de las *Antigüedades*. LAQUEUR, R.: *Der jüdische Historiker Flavius Josephus*, Giessen, 1920, 3-5; RAJAK, T.: *Josephus. The historian and His Society*, Londres, 1984, 238. La muerte de Agripa II se produjo, según Photius en el año 100, el 3º de Trajano, pero la epigrafía indica más bien los años 93-94. Véase SCHÜRER, E.: *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, v. II, Madrid, 1985, 616-618.

54 Año decimotercero de Domiciano, cuando tenía cincuenta y seis años A.J. XX 10,2 (258ss).

empleó el término “Celesiria”<sup>55</sup> e incluso en una ocasión el antiguo nombre hebreo de la región, “Galaad”<sup>56</sup>. Pero además, Josefo es ambiguo incluso dentro de la propia *Guerra*, porque en ocasiones usa “Perea” para hablar de la Transjordania septentrional, como cuando menciona a Gadara como *capital fortificada de Perea*<sup>57</sup>. Por otra parte, si nos libramos del prejuicio de la existencia de la Decápolis antes de Vespasiano, fruto de la datación extratemprana de *Marcos*, al leer de nuevo a Josefo apreciamos con claridad que las diez ciudades de la Decápolis excepto Damasco y Rafana pertenecieron al reino de Herodes el Grande<sup>58</sup> y que a su muerte Gadara e Hippos obtuvieron la independencia integrándose en Siria, mientras que las otras seis ciudades fueron entregadas a Herodes Antipas, formando parte Escitópolis de Galilea, y las otras cinco (Filadelfia, Gerasa, Pella, Dión y Canata) de Perea<sup>59</sup>.

6. Ptolomeo a mediados del siglo II, ya no menciona la Decápolis, sino simplemente Celesiria<sup>60</sup>.

7. Hay otros tres autores tardíos que la mencionan, aunque en su época no existiese ya dicha circunscripción territorial: Eusebio, Epifanio y Esteban de Bizancio<sup>61</sup>. Lo hacen fundamentalmente para referirse a un hecho histórico trascendental para el judeocristianismo primitivo: la huida a Pella justo antes de la toma de Jerusalén por

55 J. *AJ* XIV, 74-75; *BJ* I, 31, 103, 155, 213, 366. En griego significa “Siria honda” probable alusión a la depresión que atraviesa Siria, surcada por el Orontes, el Jordán y el Wadi Arabah, que tiene su menor altitud en el Mar Muerto, bajo el nivel del mar. Sin embargo, es más seguro que se trate de una adaptación griega del término arameo *Kol Aram* que significa “Toda Siria” y que en el siglo IV a.C. designaba a la satrapía persa del Éufrates, separada de la región costera, Fenicia, y de la septentrional, Siria propiamente dicha. En cualquier caso, durante el dominio seléucida la región se denominó Celesiria y el término se mantuvo en época romana.

56 J. *AJ* XVIII, 5,1 (112-115). Los manuscritos dicen *Galaadítide*, no *Gamalítide*, como traducen muchos siguiendo erróneamente a Feldman, autor de la traducción inglesa de Loeb. Este nombre aparece atestiguado, por ejemplo, en Dt 3,12; Nm 32; Jc 10,3-5; 1Mac 5,9-45. En Galaad hubo judíos hasta que Judas Macabeo (165-161a.C.) venció a los griegos y se llevó a la población hebrea de la región hacia Judea. Sus sucesores la reconquistaron repoblándola de nuevo de judíos. Juan Hircano (135-104) tomó Escitópolis y Alejandro Janneo (103-76), aprovechando la derrota de Antíoco XII ante Aretas III de Arabia, conquistó Gamala, Gadara, Gerasa, Dión, Gaulanítide y Pella, *ciudad que los judíos destruyeron al negarse sus habitantes a adoptar las costumbres tradicionales judías* (obligaban a todos los varones a circuncidarse).

57 J. *BJ* IV, 413. Y cualquier intento de considerar que se refiere a otra Gadara es ridículo.

58 Herodes se extendió más allá de las fronteras del reino macabeo, luchando con los nabateos en la Transjordania septentrional (Batalla de Canata) y meridional (Batalla de Filadelfia), hecho que le valió la incorporación de Gadara e Hippos, entre otras ciudades de la zona, a pesar de las protestas de los ciudadanos de Gadara ante Augusto y Agripa. Además luchó en la meseta del Tracón contra el rey de los bandidos, Zenodoro, apoyado por los nabateos, hecho que le valió la incorporación de Gaulanítide, Traconítide, Auranítide y Batanea. J. *AJ* XV, 108-364, XVI, 282-284 y XVII, 23-31.

59 J. *AJ* XVII, 320, *BJ* II, 97.

60 Strab. *Geo.* V, 15,22-23. Algunos manuscritos transcriben el título de este capítulo como Κοιλῆς Συρίας Δεκαπόλεως y otros como Κοιλῆς Συρίας δέ καί πόλεως, siendo esta última, a mi juicio, la lectura correcta, dado el contenido de dicho capítulo, que trata no sobre diez ciudades, sino sobre dieciocho de toda la región de Celesiria, incluyendo ciudades situadas mucho más al norte de la Decápolis descrita por Plinio.

61 Eus. *Onomast.* 1,16; Epiph. *Haer.* 29,7; St. Byz. 203.

las legiones romanas<sup>62</sup>. De todas las fuentes que atestiguan el hecho<sup>63</sup>, sólo Eusebio y Epifanio, mencionan el lugar al que huyeron, denominándolo a veces Pella de la Decápolis y a veces Pella de Perea. El problema de la inclusión de una ciudad en Perea o la Decápolis no es exclusivo de Pella, como ya se ha visto al mencionar a Josefo.

8. Lo más probable es que la Decápolis fuera creada por Vespasiano entre el año 72 (en que el legado de Siria Cesenio Peto realizó una serie de reformas territoriales en Siria al comenzar la guerra pártica<sup>64</sup>), y los años 74-75 (cuando el legado de Siria Trajano el Viejo venció a los partos y fue homenajeado en Gerasa<sup>65</sup>).

9. Dos importantes ciudades de la Decápolis, Escitópolis y Gerasa, acogieron alas de caballería dependientes de la Legión III Gálica acampada en el norte de Celesiria, en Rafanea. Se trata del Ala Antiana de Tracios<sup>66</sup> y Galos y del Ala Augusta de Tracios<sup>67</sup>, respectivamente.

10. En cuanto al final de la Decápolis, me parece más acertada la hipótesis de Sartre (que se produjo a raíz de la Guerra de Bar Kohba, finalizada en el año 135<sup>68</sup>), que la sugerida por Isaac (que se produjo en el 106, con la creación de la provincia de Arabia<sup>69</sup>). Adriano creó entonces la nueva provincia de Siria-Palestina, incluyendo según parece a Escitópolis, Pella y quizás otras ciudades, como Gadara o Dión, en la nueva provincia. En la epigrafía posterior a Adriano el Ala Antiana es atribuida a la provincia de Siria-Palestina. Gerasa y Filadelfia se integrarían entonces en Arabia (o ya desde la fundación de la provincia en 106). El resto, junto a Damasco, formaría el *conventus* de Celesiria. Fue en época de Adriano cuando Damasco adquirió el rango de metrópolis y se convirtió en sede de un nuevo *koinón* del culto imperial.

62 He tratado en otro lugar el debate sobre la tradición de Pella, alineándome con la mayoría de los investigadores que actualmente aceptan su historicidad. GIMÉNEZ DE ARAGÓN, op. cit., 2007, 138-148.

63 Existen múltiples fuentes literarias que atestiguan la huida de los cristianos de Jerusalén: Mc 13, 14-20; Mt 24, 15-22; Lc 21, 20-24; Ap 12, 6; Rec I 37; Eus. *HE* III, 5,3; Epiph. *Haer.* XXIX, 1,7,7-8; XXX, 1,2,7-9; y *De mens.* 15); Teodoro de Ciro (*Comentario de Zacarías*. PG 81, 1951); y Alejandro de Chipre (*Discurso sobre la invención de la cruz* PG 87, 4041-4044). Y no se trata precisamente de fuentes dependientes unas de otras, sino que apreciamos entre ellas matices diversos.

64 Commagene fue arrebatada a Antíoco IV, que se había aliado con el rey parto Vologeses I, y anexionada a Siria. También debió ser entonces cuando Cilicia se separó de Siria y quizás fue el momento en que las ciudades transjordanas pertenecientes anteriormente a Judea pasaron a formar, junto a Damasco, la Decápolis. Suet. *Vesp.* VIII, 8,4; *Dom.* VIII, 2,2; J. *BJ* VII, 219-243.

65 GATIER, P.-L.: «Gouverneurs et Procurateurs à Gerasa», en *Syria* 73, fasc. 1/4, 1996, 47-48. Cuando escribe el artículo la inscripción está aún pendiente de publicación en IGLS 21,1. Además, IGRR III 1356.

66 LAST, R. y STEIN, A.: «Ala Antiana in Scythopolis: A New Inscription from Beth-Shean», en *ZPE* 81, 1990, 224-228.

67 GATIER, P. L.: «Inscriptions du Ier Siècle à Gerasa», en *Syria* 79, 2002, 273-276: «Aulouzenes, hijo de Tradikentos, caballero del *Ala Thracum Augusta*, de la turma de Ezbenos. Sita, su hermano, de la turma de Bitos (la dedicó)».

68 SARTRE, M.: *La Syrie Creuse n'existe pas*, actas del coloquio *La Géographie historique du Proche-Orient, Valbonne 1985*, París, 1988, 15-40. *El Oriente Romano*, Madrid, 1994, 118.

69 ISAAC, B.: «The Decapolis in Syria, a Neglected Inscription», *ZPE*, 44, 1981, 70.



En conclusión, lo más probable es que la Decápolis existiese sólo entre los años 72 y 135.

Puesto que *Marcos* y *Plinio* son las primeras fuentes que mencionaran la Decápolis y dado que ambos escribieron en Italia<sup>70</sup>, en la misma época, y cometieron errores geográficos similares creo que debe examinarse la posibilidad de que el autor de *Marcos* hubiese utilizado la *Historia Natural* para describir las andanzas de Jesús por Galilea, Judea, la Decápolis y Fenicia<sup>71</sup>.

Plinio no conocía personalmente la región. Al hablar de la Decápolis, dice que los que a él le habían informado no se ponían de acuerdo en cuáles eran las diez ciudades que la componían<sup>72</sup>. Probablemente sus informadores hablaban de oídas respecto a los informes enviados por Trajano el Viejo, el legado de Siria en los años inmediatamente anteriores a la publicación de su obra. El hecho de que sus informantes no se pusieran de acuerdo en la lista induce a pensar que la entidad territorial era de reciente creación. Teniendo en cuenta, pues, que Plinio describía la geografía de Siria y Judea de segunda mano, no debe extrañar que su texto resultara confuso a quien no conociera perfectamente de antemano dicha geografía. Si hiciéramos un esfuerzo por eliminar de nuestra mente el mapa de la Judea del siglo I que aparece en todas las Biblias y analizáramos el texto de Plinio obviando voluntariamente nuestros conocimientos geográficos, tendríamos lo siguiente:

Primero: situó a Judea encima (*supra*) de Idumea y Samaría<sup>73</sup>. Probablemente con este *supra* quisiese decir que Judea estaba en la montaña mientras Idumea y Samaría estaban en llanuras, pero cualquier lector entendería que Idumea y Samaría estarían juntas, al sur o suroeste, y Judea limitaba con ambas por esta zona. Además, en la siguiente frase Plinio mencionó a Galilea y Perea para decir que eran parte de Judea, y que limitaban con Siria, la primera, y con Arabia y Egipto la segunda. Aquí hay otra

70 Aunque el lugar de procedencia de *Marcos* no puede conocerse con total seguridad, la tradición que situaba su redacción en Italia sigue siendo la hipótesis que más peso tiene. Ahora bien, cuando se dice Italia y no Roma, lo lógico es que fuera en otro lugar de Italia. Esto no debería extrañar a nadie, puesto que la comunidad cristiana de Roma fue duramente golpeada por Nerón y lo más natural es que su todavía escaso número de miembros se dispersase por Italia. Dentro de Italia, dado el uso del griego como lengua original del texto, lo lógico es suponer una ciudad costera de la Magna Grecia. La denominación de la mujer griega de Mc 7,26 como "siriofenicia" es un indicio que no hay que menospreciar, ya que para un habitante de Celesiria una mujer de Tiro no sería una siriofenicia, sino una fenicia a secas. Esta denominación es mucho más propia de una zona del Mediterráneo Occidental, donde había libiofenicios, denominación usada a menudo, por ejemplo, para definir a las colonias cartaginesas en el sur de Hispania. La mención en Mc 15,21 de Alejandro y Rufo, los hijos de Simón el Cireneo, se ha pretendido relacionar con la alusión de *Romanos* a otro Rufo, como prueba del origen italiano. Pero, podría tratarse de cualquier otro Rufo, nombre común entre los romanos. La presencia de latinismos en la obra (Mc 12,42 y 15,16) refuerzan esta interpretación. STANDAERT, B.H.: *L'Évangile selon Marc*, Brujas, 1978, 470-473.

71 La posibilidad de que estas incongruencias geográficas fueran una elaboración consciente de *Marcos* para hacer recorrer a Jesús las áreas gentiles del entorno de Palestina, como han defendido Lang y Theissen, no implican que se cometieran errores geográficos. Más bien al contrario, si alguien quiere inventar una historia para convencer a alguien de algo, lo lógico es que procure evitar graves meteduras de pata que resten credibilidad a su historia. LANG, R.G.: «Über Sidon mitten ins Gebiet der Dekapolis», *ZDPV*94, 1978, 145-60; THEISSEN, G.: *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*, Salamanca, 1997, 267-70. Theissen relacionó la descripción de *Marcos* con la de Plinio pero no apreció dependencia.

72 Plin., *Hist. Nat.* V 74.

73 Plin., *Hist. Nat.* V 70.



muestra del desconocimiento geográfico de la zona por parte de Plinio, porque Perea no limitaba con Egipto, sino tan sólo con Arabia Nabatea, que se extendía desde Bosra, en el norte, hasta Petra, en el sur. En todo caso, Idumea podría tener cierto contacto fronterizo con el desierto sinaítico egipcio, pero no Perea.

En conclusión, la imagen que se obtiene de Judea al leer a Plinio sin conocimientos geográficos previos es la de una región que se extendía a ambos lados del Jordán y limitaba con Idumea y Samaría por el sur y el oeste, con Siria por Galilea y con Arabia y Egipto por Perea.

Más adelante, Plinio dedicaba varios párrafos a describir el Valle del Jordán, desde Cesarea de Filipos hasta el Mar Muerto, sin mencionar en esta parte ni Galilea ni la Decápolis, pero hablando de las diez toparquías de Judea (de la pequeña Judea, claro, al sur de Samaría y al norte de Idumea)<sup>74</sup>. La impresión lógica que produce en el lector ignorante de la geografía política de la región es que todo el Valle del Jordán formaba parte de Judea, pero ignorando que Cesarea de Filipos, al igual que Tiberíades, Tariquea y Betsaida-Julia, ciudades que mencionaba en esta descripción, no pertenecían a la provincia, sino a la tetarquía de Agripa II. Ahora bien, al no aclarar que dentro de la provincia de Judea creada por Vespasiano estaban también Samaría e Idumea, además de Galilea, Perea y las diez toparquías de Judea, la impresión que produce en el lector es que Galilea limitaba directamente con las diez toparquías de Judea.

Si admitiésemos la posibilidad de que *Marcos* hubiese leído este texto de Plinio, tendríamos una posible explicación de por qué Mc 9,33-10,1 decía que Jesús pasó de Cafarnaún a “la región de Judea de más allá del Jordán”<sup>75</sup>, obviando la existencia de Samaría entre Galilea y Judea.

Segundo: Plinio hablaba de la Decápolis como la región de Siria que limitaba con Judea<sup>76</sup>. Finalmente, describía Fenicia, de la que decía que limitaba con la Decápolis<sup>77</sup> y al describirla más concretamente iba hablando de sus ciudades empezando por el norte, para terminar con Tiro y decir finalmente que junto a Tiro estaba Sidón<sup>78</sup>. La impresión del lector es clara: puesto que ha descrito a las ciudades fenicias de norte a sur, siendo Tiro la penúltima y Sidón la última, lo lógico era suponer que Sidón limitaba con la Decápolis y que esta, a su vez, limitaba con Judea.

La lectura de este pasaje explicaría por qué Mc 7,31 creía que desde Tiro, pasando por Sidón y la Decápolis, se llegaba a Galilea.

En definitiva, los dos principales errores geográficos de *Marcos* se pudieron producir por una lectura superficial de Plinio no contrastada con otras obras de geografía o con el conocimiento físico de la región.

<sup>74</sup> Plin., *Hist. Nat.* V 71-73.

<sup>75</sup> Esta es la *lectio difficilior* y, por tanto, la lectura más aceptable, aunque haya algunos manuscritos que incluyan un *kai* para mejorar la cuestión: “la región de Judea y de más allá del Jordán”. Además, Mt 19,1 sigue la lectura difícil. La conjunción *kai*, evidentemente, fue introducida para intentar mejorar el error geográfico de *Marcos*, aunque tampoco de esta manera resulte comprensible que desde Galilea se pase supuestamente primero a Judea y luego a Transjordania.

<sup>76</sup> Plin., *Hist. Nat.* V 74.

<sup>77</sup> Plin., *Hist. Nat.* V 75.

<sup>78</sup> Plin., *Hist. Nat.* V 76.



Fig. 2: Plaza oval de Gerasa, del siglo II d.C.

Los otros tres errores no pueden explicarse por la lectura de Plinio, pero son claras pruebas de que *Marcos* desconocía la geografía de la región. Esto no quiere decir que se la inventase, como pretende Zindler. Lo más probable es que *Marcos* hubiese oído en alguna parte –probablemente en los círculos judeocristianos– los nombres de las aldeas y ciudades que menciona.

Por otra parte, habría que preguntarse por qué el evangelista sólo mencionó a Gerasa como ciudad de la Decápolis, ya que no era por aquel entonces ni la más grande ni la más importante de la región (Gadara había sido capital de un *conventus* creado por Pompeyo antes de que la región pasara a formar parte del reino de Herodes el Grande, Escitópolis había sido la sede de la X Legión durante la Guerra Judía, y Damasco era sin duda la más grande de todas las ciudades de Celesiria).

Gerasa era una ciudad sin duda desconocida en Roma y en Italia hasta que Simón bar Giora de Gerasa, líder celote capturado en el 70 en Jerusalén, desfiló como prisionero en el triunfo de Tito. Por tanto, lo más probable es que el autor la utilizase para narrar su historieta del demonio Legión (Mc 5,1-20) porque a sus lectores les sonarían perfectamente los episodios bélicos relacionados con la Guerra Judía en dicha ciudad, así como el nombre del principal líder rebelde capturado y ejecutado en Roma. Por otra parte, no debe olvidarse que el emblema de la X Legión era precisamente el cerdo, animal impuro sobre el que Jesús hizo entrar al demonio Legión para que se despeñara por un abismo hacia el Mar de Galilea<sup>79</sup>. Recientemente, Markus Lau ha defendido que

<sup>79</sup> ANNEN, F.: *Heil für die Heiden. Zur Bedeutung und Geschichte der Traditio vom besessenen*



Fig. 3: Emblema de la X Legión.

la alusión a los dos mil cerdos del versículo 13 es una alusión a la participación de 2.000 soldados de la X Legión en la lucha contra los insurgentes judíos en el año 66<sup>80</sup>. Por otra parte, la ya mencionada presencia de un ala de auxiliares de la Legión III Gálica en Gerasa desde Vespasiano pudo contribuir a la inspiración del episodio marcano de la expulsión del demonio Legión, el demonio del ejército romano, es decir, la fuerza espiritual de la que se nutría y a la que adoraba el ejército romano, el águila imperial de las insignias que representaba a Júpiter-Zeus-Baal<sup>81</sup>. Para un lector judeocristiano, la expulsión de un demonio con nombre de unidad militar romana era una clara alegoría de lo que ocurriría con las tropas romanas cuando se produjese el Fin de los Tiempos y

la Segunda Venida de Jesús, inminentes según *Marcos*, como ya se ha visto.

En conclusión, el *Evangelio según Marcos* debió escribirse entre el 72 y el 80, poco después de que el ala de auxiliares de la Legión III Gálica se instalase en Gerasa, en una época en que la Decápolis ya existía como entidad político-territorial, y muy poco después de que la Legión X se instalase en Jerusalén, recordando a los judíos lo que debió ser la Abominación de la Desolación de época macabea, un acontecimiento cuyo fin conmemoraban por aquel entonces -y aún hoy conmemoran-, lo que nos debe servir como referente de la importancia concedida al término y al hecho. Y si la hipótesis de la lectura de *Historia Natural* fuese aceptada, podría apurarse aún más la redacción entre el 77 y el 80.

#### 4. REDATACIÓN DE MATEO.

En conclusión, si el “Pequeño Apocalipsis” de la *Didajé* es de mediados de los años sesenta y *Marcos* de la segunda mitad de los setenta, y dado que *Mateo* usó a ambos y debieron transcurrir al menos unos años desde la publicación de *Marcos*, debería atrasarse

*Gerasener* (MK 5,1-20 part.), Frankfurt am Main, 1976, 173.

80 J. B.J II 499-506. LAU, M.: «Die Legio X Fretensis und der Besessene von Gerasa. Anmerkungen zur Zahlenangabe “ungefähr Zweitausend” (Mk 5,13)», en *BS on the web*, 88, 2007, 351-364.

81 Esta interpretación fue iniciada por el intelectual judío Théodore Reinach en 1903 y seguida por muchos otros autores hasta hoy. REINACH, Th.: «Mom nom est Légion», *REJ* 47, 1903, 172-178; THEISSEN, G.: *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, Filadelfia, 1983 (1974), 255; CROSSAN, J.D.: *Jesus: una biografía revolucionaria*, Barcelona, 1996 (San Francisco, 1994), 107-108; GONZÁLEZ J.I.: «Jesús y los demonios. Introducción cristológica a la lucha por la justicia», en *Estudios Eclesiásticos* 52, 1977, 487-519; DRI, R.: *El movimiento antiimperialista de Jesús. Jesús en los conflictos de su tiempo*, Buenos Aires, 2004, 77, n. 15; ROMERO, L.M.: *La eficacia liberadora de la palabra de Jesús. La intención pragmática de Mc 5,1-20 en su contexto lingüístico y situacional*, Estella, 2009, 123-136, 239-259 y 270-278; HORSLEY, R.A.: *Jesus and Powers. Conflicts, Covenant, and the Hope of the Poor*, Minneapolis, 2010, 131-154.



la datación de *Mateo* al menos hasta finales de los ochenta. De hecho, si se analizan con objetividad los datos históricos mencionados por el autor, la fecha de redacción de este evangelio podría postergarse incluso hasta finales de los noventa. Sé que esta hipótesis producirá rechazo entre los exégetas, pero lo cierto es que no hay pruebas ni indicios de ningún tipo que permitan datar a *Mateo* en torno al 80, como suele hacerse. En todo caso cabría una datación amplia, entre el 80 y el 100, pero ¿por qué en torno al 80? Antes de lanzarse a criticar mis planteamientos les ruego que expongan argumentos racionales, pruebas o indicios que permitan datar a *Mateo* en torno al 80.

Nadie acepta ya que el Apóstol Mateo escribió en arameo el denominado *Evangelio de Mateo*, ya que esta obra no fue escrita en arameo, sino directamente en griego, al igual que *Marcos* y Q<sup>82</sup>, tradición basada en el testimonio de Papías de Hierápolis. Pero Papías no hablaba de un texto del género de *Mateo*, sino de una Colección de Dichos. Y aunque Q fue compuesto directamente en griego según los análisis filológicos, esto no significa que no se hubiera escrito otro texto en arameo o hebreo por parte del publicano Mateo, probablemente bilingüe. En tal caso, lo que hicieron los lectores de *Mateo* fue atribuir al apóstol la autoría de una obra que integraba la suya original, Q, con la de *Marcos* y otras fuentes secundarias. Pero la redacción de Q por parte del apóstol Mateo no deja de ser más que una hipótesis cuyo único fundamento es la cita de Papías.

En cambio, lo que sí está bastante claro es que *Mateo* se compuso para enmendar el *Evangelio según Marcos*, que estaba teniendo un gran éxito de público. Y cuando digo enmendar, no quiero decir criticar, ya que, de parecerle una obra totalmente denostada, no la hubiera utilizado para construir su evangelio. Es evidente que el autor-compositor no quería enfrentarse a las comunidades que utilizaban *Marcos*, sino reorientarlas hacia lo que consideraba la verdadera doctrina de Jesús. *Mateo* incorporó el 50% de los 662 versículos de *Marcos* literalmente<sup>83</sup>. Pero hay pasajes de *Marcos* que a *Mateo* no le interesó reproducir y otros que corrigió, a veces por motivos ideológicos, a veces por motivos secundarios<sup>84</sup>.

Especialmente interesantes para situar geográficamente la redacción de *Mateo* son las correcciones de los errores topográficos de *Marcos*: en el exorcismo contra el demonio Legión sustituyó la arábiga Gerasa por la jordana Gadara cuyo término sí limitaba con el Mar de Galilea; y en el viaje desde Tiro hasta Galilea a través de Sidón y Decápolis suprimió las palabras de *Marcos* diciendo que al salir de Genesaret “Jesús se retiró a la región de Tiro y de Sidón” (uniendo ambos términos para situarlo en un lugar indefinido), y después de narrar la curación de la hija de la mujer fenicia, añadió simplemente “Pasando de allí Jesús vino junto al mar de Galilea”<sup>85</sup>. Igualmente, en este milagro la mujer que *Marcos* denominaba “siriofenicia” es llamada “cananea”, tal como los fenicios se autodenominaban en su propio idioma<sup>86</sup>. De ahí que ya Kilpatrick defendiera una ciudad fenicia como lugar de origen, argumentando además de que se

82 PIÑERO, A.: *Guía para entender el Nuevo Testamento*, Madrid, 2006, 352-354; LUZ, U.: *El Evangelio según San Mateo...*, v. I, 127-129.

83 STANTON, G.N.: *The Gospels and Jesus*, Oxford, 1989, 63.

84 PIÑERO, A.: *Guía para entender ...*, 345-347.

85 Mt 8,28; Mt 15,21-29.

86 *Χανααία*. LUZ, U.: *El Evangelio según San Mateo...*, v. II, 432.

trataba de un medio urbano y rico<sup>87</sup>. Pero también los habitantes de Antioquía o Damasco denominaban así a los fenicios y, puesto que sólo en estas dos ciudades el *estáter* tenía el valor de dos *didracmas*, lo más lógico es suponer que se redactó en una de estas dos ciudades, pobladas de judíos desde época seléucida<sup>88</sup>. De hecho, si el Evangelio hubiera sido escrito en una ciudad fenicia como Tiro, lo normal es que en lugar de la palabra griega *estáter* se hubiera usado la palabra fenicia *shekel*. Por último, Antioquía, ciudad griega de origen seléucida situada en la costa norte de la antigua Fenicia, fue también una ciudad evangelizada por Pedro, como consta en *Gálatas*, lo que explicaría el dicho mateano que instituye a Pedro como piedra angular de la Iglesia Cristiana<sup>89</sup>. Además, es indiscutible que la ideología de *Mateo* es del tipo petrino, es decir, favorable a la evangelización de los gentiles pero más judeocristiana que Pablo y *Marcos*, ideología perfectamente asumible en Antioquía, ciudad cuyo obispo Ignacio conoció el texto, independientemente de que lo usase o no directamente en sus cartas<sup>90</sup>. Recientemente, David Sim ha defendido con rotundidad la ubicación de *Mateo* en Antioquía<sup>91</sup>.

Si realmente Ignacio conoció *Mateo*, cosa que no está del todo clara, el *terminus ante quem* de la obra es su martirio en 107-108. Por otra parte, Policarpo de Esmirna cita ya indiscutiblemente a *Mateo* en torno al 115.

La animadversión hacia los fariseos y sus sinagogas, por otra parte, nos situaría después de la *Birkat ha minim*, promulgada entre el 90 y el 100. Ulrich Luz consideraba la autodefinición de una comunidad judeocristiana rechazada por Israel como el objetivo fundamental del evangelista, y esta situación se produjo en la época de Gamaliel II y no en la de Johanán ben Zakkay<sup>92</sup>, cuando Gamaliel II obtuvo el título de *Nasi* y se convirtió en el principal interlocutor de los judíos con las autoridades romanas. La datación de la *Birkat ha minim* ha sido muy discutida: los cristianos la suelen datar en torno al 85 (quizás porque retrasarla pudiera suponer la redatación de los evangelios canónicos), mientras que los judíos suelen datarla en torno al 95 (fecha más lógica para el patriarcado de Gamaliel II, que era un niño de unos diez años en el 70 cuando Vespasiano tomó Jerusalén, mató a su padre, líder fariseo del Sanhedrín, y lo hizo prisionero)<sup>93</sup>.

87 KILPATRICK, G.D.: *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, Wauconda, 2007 (Oxford, 1950), 124-134.

88 PIÑERO, A.: *Guía para entender ...*, 353. El peso de una dracma de plata en época romana era 3'41 gramos. El shekel romano o siclo (*sicilicus*) era de 6'816 gramos, es decir, justo el doble que el dracma. En general, cuando se referían al *estáter* en época romana, se estaba hablando del siclo. Por tanto, 4 dracmas debían ser 13'64 gramos. El shekel tirio y el *estáter* de Antioquía pesaban 14 gramos, el doble que el romano, por lo que equivalían a cuatro dracmas o dos didracmas. Véase LEWIS y SHORT: *Latin Lexicon* (<http://archimedes.mpiwg-berlin.mpg.de/cgi-bin/toc/toc.cgi>).

89 Mt 16,17-19. LUZ, U.: *El Evangelio según San Mateo...*, v. III, 124-126.

90 Véase respecto al debate de Meier y Schoedel sobre el uso literal de *Mateo* por parte de Ignacio en la obra coordinada por Balch: SCHOEDEL, W. R.: «Ignatius and the Rezeption of the Gospel of Matthew in Antioch» y MEIER, P.: «Matthew and Ignatius: A Response to William R. Schoedel», en BALCH, *Social History of the Matthean Community*, Minneapolis, 1991, 129-186.

91 SIM, D.C.: «Reconstructing the Social and Religious Milieu of Matthew: Methods, Sources, and Possible Results», en VAN DE SANDT, H. y ZANGENBERG, J.K.: *Matthew, James and...*, 13-32.

92 LUZ, U.: *El Evangelio según San Mateo...*, v. III, 122.

93 Gittin 56b; Avot de Rabbi Nathan 38,3. Véase JAFFÉ, D.: *El Talmud y los orígenes judíos del cristianismo*, Bilbao, 2009 (París, 2007), que dedica un capítulo a «La Birkat ha-minim y la exclusión de

Además, el pasaje del tributo de la moneda en que Jesús ordenaba a Pedro que pescara un pez para sacarle un *estáter* y pagar así al Templo su didracma y el de Pedro, nos sitúa en época de Nerva, que en el año 96 suprimió el *Fiscus Iudaicus*. En efecto, ¿qué sentido tendría para un judío de época Flavia introducir un pasaje en que Jesús era preguntado si se debía o no pagar el tributo al Templo? En época de Jesús esta no era una cuestión que se debatiese. Todo judío estaba orgulloso de poder pagar un tributo al Templo, porque era un privilegio único en el Imperio Romano el poder pagar tributos a una autoridad diferente de la romana, un privilegio que otorgaba a los sacerdotes judíos una capacidad económica considerable, que podría usarse para combatir a los romanos, como de hecho ocurrió en el año 66. Este debate no pudo surgir en época Flavia porque entonces se estaría hablando de si era o no era legítimo pagar impuestos al Templo de Júpiter. El debate sólo pudo haber surgido a partir del momento en que Nerva suprimió el *Fiscus Iudaicus*. Entonces, aunque Nerva no autorizase la recaudación del didracma a ninguna autoridad judía, entre los judíos surgiría el debate sobre si debía o no debía de pagarse de nuevo el tributo. Evidentemente, los miembros de las familias sacerdotales defenderían la necesidad de que el tributo se recaudase de nuevo, aunque fuera extraoficialmente, para que, cuando llegase el momento, se pudiera reconstruir el Templo. Y ellos esperaban que Nerva diese un paso más y permitiese la reconstrucción del Templo. La respuesta de Jesús a los fariseos en este pasaje indica que la postura judeocristiana era contraria al pago del didracma a los sacerdotes de un Templo inexistente: “¿Que te parece Simón? Los reyes de la tierra, ¿de quién cobran los impuestos o tributos? ¿De sus hijos, o de los extranjeros? Pedro le dijo: De los extranjeros. Jesús le dijo: Luego los hijos están francos”<sup>94</sup>.

En definitiva, hay más indicios para datar *Mateo* entre el 95 y el 100 que entre el 80 y el 90.

##### 5. CONCLUSIÓN.

La redatación de estos tres “Pequeños Apocalipsis” –el de la *Didajé* en época de Nerón pero antes de la Guerra Judía; el de *Marcos* justo después de la toma de Masadá y la instalación de la X Legión en Jerusalén y el de *Mateo* a finales del siglo I–, explica las diferencias existentes en lo que se refiere al tipo de apocalipticismo de cada uno. Si *Didajé* aún no veía signos históricos del Fin, aunque lo situaba cerca, y *Marcos* veía la cuestión como algo inminente, el autor de *Mateo*, alejado ya no sólo de la muerte de Jesús, sino también de la Guerra Judía e incluso de la época Flavia, consideró necesario manipular los “Pequeños Apocalipsis” de *Didajé* y *Marcos* entrelazándolos e introduciendo palabras, como las añadidas a Mc 13,10: “Y este evangelio del reino se predicará en todo el mundo como testimonio a todas las naciones, y entonces vendrá el fin” (Mt 24,14); e incluso párrafos, como los sumados a los versículos finales del “Pequeño Apocalipsis” de

---

los judeo-cristianos de la sinagoga», 127-142. Véase también TEPLER, Y.Y.: *Birkat haMinim. Jews and Christians in Conflict in the Ancient World*, Tubinga, 2007. En esta magnífica monografía se demuestra la historicidad de la Birkat haMinim, basada en múltiples testimonios escritos judíos y cristianos y se defiende con rotundidad su datación en la época de Yamnia, bajo el rabinato de Gamaliel II, postura, por otra parte, aceptada hoy día por la inmensa mayoría de los investigadores.

<sup>94</sup> Mt 17,24-27.



*Marcos* (cuatro parábolas que hacían hincapié en el hecho de que nadie sabía cuándo se iba a producir la Parusía, pero que había que permanecer atentos y vigilantes, porque sucedería cuando menos se esperase).

La generación de los apóstoles había ya prácticamente desaparecido (el primo de Jesús, Simeón ben Cleofás, sería ejecutado en torno al año 100), por lo que el rebaño se impacientaba temiendo que se incumpliese lo predicho en Mc 13,30<sup>95</sup>. Había que reanimarlo con la misión a los gentiles, ya que sólo cuando esta hubiera terminado, Jesús regresaría entre nubes y con el sonido de las trompetas angelicales. Por otra parte, para evitar la desaparición de las comunidades cristianas que comenzaban a expandirse por todo el Imperio, qué mejor antídoto que el celo misionero. La expansión fuera de Judea era la mejor forma de combatir el desánimo que producía el incumplimiento de la profecía del Fin de los Tiempos.

<sup>95</sup> El versículo marcano –“En verdad os digo que no pasará esta generación hasta que todo esto suceda”–, fue copiado en Mt 24,34 pero enmendado en Mt 24,35 con la frase de Q = Lc 21,33: “El cielo y la tierra pasarán más mis palabras no pasarán”, que parecen decir que todo pasará, incluso “esta generación”.

EL INMEDIATO ‘POSCONFLICTO’ Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA PAZ EN EL MUNDO  
ANTIGUO: TRES CASOS DE ESTUDIO\*

THE IMMEDIATE ‘POST-CONFLICT’ AND THE CONSTRUCTION OF PEACE IN THE  
ANCIENT WORLD: THREE CASE STUDIES

DANIEL GÓMEZ

*Universidad Autónoma de Barcelona*  
*danigomcas@gmail.com*

TONI ÑACO DEL HOYO

ICREA

*toni.naco@uab.cat*

JORDI VIDAL

*Universidad Autónoma de Barcelona*  
*jordi.vidal.palomino@uab.cat*

ARYS, 10, 2012, 191-214 ISSN 1575-166X

---

RESUMEN

La guerra sin duda constituye uno de los signos del ‘final de los tiempos’ en la Antigüedad. Del análisis de tres casos de estudio, centrados en el Levante de la Edad del Hierro, la Grecia clásica y la Roma bajorrepublicana, parece desprenderse que en ocasiones en la fase posterior a la guerra se fraguaban las condiciones del siguiente conflicto bélico. El ‘final de los tiempos’ significa, desde esta perspectiva, un estadio de conflicto permanente, del que naturalmente la religión tampoco estaba desligado y, en ocasiones, incluso implicaba una razón más para iniciar un nuevo conflicto. En este artículo, por tanto, se analiza la particular relación simbiótica entre ‘guerra’, ‘paz’ y ‘política’ pero también ‘religión’ en los períodos de ‘posconflicto’.

ABSTRACT

In Antiquity war may be considered a sign of ‘the end of all times’. After a thorough analysis of three case studies taken from the Iron Age Levant, the classical Greece and the Late Republican Rome, conditions for the next war may be detected in postwar. Accordingly, ‘the end of all times’ in Antiquity also means a stage of permanent conflict, in which religion was not only a notorious issue but, on certain occasions, even the key to understand how a new conflict began. Therefore, this paper analyzes the unique symbiotic relationship between war and politics, but also peace and religion, during immediate postwar.

---

PALABRAS CLAVE

Herem; sacrificio ritual; Paz del Rey; relaciones internacionales; República Romana; Mitrídates VI Eupátor

KEYWORDS

herem; ritual sacrifice; King’s Peace; interstate relations; Republican Rome; Mithridates VI Eupator

---

Fecha de recepción: 29/10/2012

Fecha de aceptación: 10/01/2013

---



En la Antigüedad, probablemente con mayor rotundidad que en otros períodos históricos, conceptos como ‘guerra’ y ‘política’ difícilmente puedan desvincularse conceptualmente uno del otro, siendo igualmente responsables de desastres causantes de una gran cantidad de víctimas. Al mismo tiempo, la ‘paz’ constituye en muchos casos la simple confirmación de la dominación política conseguida mediante la guerra y, por tanto, en la Antigüedad su significación distaba en gran medida de nuestros esquemas modernos. En esta línea, un adalid del pensamiento teórico sobre los conflictos bélicos como Carl Von Clausewitz defendía, a comienzos del siglo XIX, que ‘la guerra no es sólo un acto político, sino un verdadero instrumento político, una continuación del tráfico político, una ejecución del mismo por otros medios’<sup>1</sup>. Sin embargo, quizás sería necesario realizar un verdadero giro epistemológico en nuestra concepción teórica en torno a la importancia de la guerra en la Antigüedad, sobre todo en aquellas ocasiones en que un conflicto bélico se hubiera originado en el período del posconflicto. En concreto, dando la vuelta al argumento ‘clausewitziano’ podemos igualmente afirmar que, en distintos momentos del mundo antiguo, la política –y lógicamente la paz, e incluso como veremos en ocasiones la religión– se concebía en realidad como la continuación natural de la guerra por otro medios. De este modo, un determinado estado de guerra –y no de paz, tal y como la entendemos en el mundo moderno– define más propiamente las relaciones políticas de una mayoría de las sociedades antiguas<sup>2</sup>.

\* Este trabajo se ha realizado en el marco de diferentes proyectos de investigación, con especial apoyo por parte del proyecto financiado por el Instituto Catalán Internacional por la Paz (2011RICIP-00004), dirigido por el Prof. Dr. Toni Naco del Hoyo y con aportaciones de los proyectos ministeriales HAR2010-19185 y HAR2011-23572, dirigidos por el Prof. Dr. Toni Naco del Hoyo y el Dr. Jordi Vidal Palomino respectivamente. Además, también hemos contado con el apoyo del Grup de Recerca Consolidat FESAMA (2009SGR18), dirigido por el Profesor Agustí Alemany Vilamajó. Por otro lado, el Dr. Daniel Gómez Castro pudo realizar este trabajo gracias al apoyo ofrecido por el Consortium of Advanced Studies in Barcelona (CASB), quien le concedió una beca para realizar una estancia de investigación en la Universidad de Columbia (NY, U.S.A), los resultados de la cual se presentan parcialmente en este trabajo.

1 CLAUSEWITZ, C. von: *De la Guerra*, Madrid 2005, 31, trad. Carlos Fortea. De hecho, el título del capítulo 24 del primer apartado de su obra reza en la versión original precisamente: ‘Der Krieg ist eine blosse Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln’; véase, FREUND, J.: «Guerre et politique de K. von Clausewitz à Raymond Aron», *Revue Française de Sociologie*, 17.4, oct-déc, 1976, 643-651 (cit. 645-646); ROGERS, C.J.: «Clausewitz, Genius and the Rules», *Journal of Military History*, 66.4, oct., 2002, 1167-1176 (cit. 1173, n.28).

2 MUÑOZ, F.A., MOLINA RUEDA, B. (eds.): *Cosmovisiones de paz en el mundo antiguo y medieval*, Granada 1998; GAZZANO, F.: «Fra guerra e pace. Note sul lessico degli accordi di tregua e armistizio», *Quaderni di Acme*, 1, 2007, 237-252; RAAFLAUB, K.A.: «Introduction: Searching for Peace in the Ancient World», en RAAFLAUB, K.A. (ed.): *War and Peace in the Ancient World*, Oxford 2007, 1-33.

Precisamente, hemos pensado que la mejor forma de tratar esta cuestión en relación con el Mundo Antiguo es presentando tres casos de estudio pertenecientes a culturas políticas y períodos históricos muy distintos entre sí, y en los cuales se pone de manifiesto la importancia de la acción política en el período posbélico, sobre todo como una posible explicación del siguiente conflicto. En concreto, los tres autores del artículo hemos elegido tres ejemplos a partir de los cuales pensamos que pueden articularse algunas reflexiones en torno al giro epistemológico que planteamos. Se trata del Levante mediterráneo en la primera Edad del Hierro, del mundo griego durante el primer cuarto del siglo IV a.C. y, finalmente, del primer período de entreguerras en el conflicto romano-pónico, entre el 85 y el 83 a.C. Es igualmente cierto que el único nexo en común, en los tres casos, lo constituye la relevancia del posconflicto como generador de ulteriores conflictos bélicos, en ocasiones incluso incentivados por cuestiones religiosas o, simplemente, justificados ideológicamente con discursos que también apelaban a lo religioso a partir de una determinada visión de las relaciones internacionales y del papel de los árbitros en las mismas. Sin embargo, la elección concreta de los tres escenarios históricos descritos sólo responde a la elección de cada uno de nosotros, como aportaciones específicas con respecto a la problemática teórica a la que anteriormente nos referíamos. Por tanto, en un volumen sobre las distintas implicaciones de las catástrofes y del ‘final de los tiempos’ en la Antigüedad resulta sugerente analizar un aspecto mucho más concreto, como es el fenómeno del posconflicto, que en términos generales se circunscribe a un período histórico –normalmente breve– en el cual el binomio ‘política y paz’ sustituye momentáneamente al que forman los términos ‘política y guerra’<sup>3</sup>.

#### 1. UNA NUEVA CONCEPCIÓN DE LA PAZ EN EL LEVANTE MEDITERRÁNEO DURANTE LA PRIMERA EDAD DEL HIERRO.

De forma esquemática podemos afirmar que, en condiciones normales, en el Próximo Oriente Antiguo cuando se producía la conquista de una población, los vencidos eran despojados de buena parte de sus pertenencias, que se repartían como botín entre los vencedores<sup>4</sup>. En el mejor de los casos, además, se les imponía un tributo que debía ser satisfecho con la regularidad exigida para evitar así nuevas intervenciones militares que podían ir acompañadas de mayores sanciones y otras acciones punitivas<sup>5</sup>. En el peor, se

<sup>3</sup> Un magnífico ejemplo de lo dicho puede observarse a lo largo de los siete libros de la obra *Historiae adversus paganos* de Orosio, un obispo hispano devoto de las enseñanzas de Agustín de Hipona que recoge, a comienzos del siglo V d.C., un elenco de catástrofes sufridas por la humanidad desde la expulsión de Adán y Eva del Paraíso. De su análisis se deduce el papel absolutamente preponderante de la guerra como causante de los mayores desastres sufridos por la humanidad hasta ese mismo momento: ÑACO, T., CORTADELLA, J.: «*Aut bellis gravia, aut corrupta morbis*: la visión de Orosio (*Hist.VI*) sobre las víctimas de guerras y desastres en el siglo I a.C.», en MARCO, F., PINA, F., REMESAL, J. (eds.): *Vae Victis! Perdedores en el mundo antiguo*, Colección Instrumenta, Barcelona 2012, (en prensa).

<sup>4</sup> El reparto del botín aparece como una actividad perfectamente regulada, tal y como se aprecia en la documentación de Mari (ZIEGLER, N.: «Aspects économiques des guerres de Samsi-Addu», en *La guerre dans les économies antiques*, Saint-Bertrand-de Comminges, 2000, 13-33, cit. 21 ss.; LAPO 17, 311ss.) y en la procedente de época neosiria (FALES, F. M.: *Guerre et paix en Assyrie. Religion et impérialisme*, Paris 2009, 209 ss.).

<sup>5</sup> Los textos que atestiguan la explotación económica de las poblaciones vencidas en el Próximo Oriente Antiguo son muy abundantes. Así, por ejemplo, para el Bronce Final los archivos de Ugarit han conservado

podía proceder a la deportación del conjunto o de una parte de la población, generalmente dividida en pequeños grupos y reasentada en distintos puntos del territorio controlado por los vencedores, perdiendo de esta forma su cohesión e, incluso, su identidad étnica de forma definitiva<sup>6</sup>. Este hecho resultaba muy efectivo para el grupo dominante, ya que disminuía notablemente la amenaza de posibles revueltas y aumentaba la capacidad productiva de los deportados.

Pero en determinadas ocasiones este esquema tradicional, a pesar de las indudables ventajas materiales que comportaba para los vencedores (incremento de los recursos materiales en forma de botín y tributos, obtención de mano de obra esclava), se veía alterado de una forma radical, abandonándose por completo la lógica tradicional basada en la obtención de beneficios materiales. Dicho cambio se constata particularmente en el ámbito semítico-occidental durante la primera mitad del primer milenio a.C. Allí surge una nueva forma de afrontar el final de un conflicto armado, que describiremos a continuación. Esa nueva lógica entraba en funcionamiento cuando las poblaciones vencidas además de rivales políticos eran percibidas como enemigos religiosos, dentro de un nuevo contexto caracterizado por el surgimiento de los cultos nacionales antagónicos característicos de la Edad del Hierro en el Próximo Oriente<sup>7</sup>.

Por supuesto, nos estamos refiriendo a la práctica del *herem*<sup>8</sup>. Procedente de la raíz semítico-occidental /ḥ-r-m/ ("excomulgar, dedicar")<sup>9</sup>, la palabra *herem* hace referencia al exterminio de una comunidad decretado por razones estrictamente religiosas. En la Biblia Hebrea dicha práctica aparece legalmente regulada, entre otros, en Deuteronomio 20: 10-18. Según dicho pasaje el exterminio absoluto debía afectar únicamente a las comunidades localizadas en el territorio cananeo, es decir, el área que por decisión divina correspondía ocupar a los israelitas tras la huida de Egipto. En el caso que éstos entraran en conflicto con una ciudad no cananea, la legislación bíblica obligaba al sacrificio de todos los hombres enemigos que habían participado en la lucha, mientras que mujeres,

---

diversos documentos en los que se registra la tributación impuesta por el imperio hitita sobre la ciudad inmediatamente después de que la misma se situara bajo el dominio hitita tras las campañas militares de Suppiluliuma I (LAPO 20: 87ss.). Asimismo, y de forma coetánea, las cartas de Amarna permiten conocer con cierto detalle la tributación y, en general, el impacto económico que tuvo el dominio egipcio sobre el sur del Levante Mediterráneo (NA'AMAN, N.: *Canaan in the Second Millennium B.C.E. Collected Essays*, vol. 2, Winona Lake, 2005, 216ss.).

6 Aunque las deportaciones masivas están atestiguadas sobre todo en época neosiria (ODED, B.: *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, Wiesbaden 1979; FALES, F. M.: *Guerre et paix...*, 214ss.), su práctica se conoce también, por ejemplo, durante el período paleobabilónico (LION, B.: «Les enfants des familles deportées de Mésopotamie du nord à Mari en ZL 11'», *Ktéma* 22, 1997, 109-118; ZIEGLER, N.: «Aspects économiques...», 23 ss.; LAPO 17: 311ss.).

7 Sobre el desarrollo de los cultos nacionales durante el primer milenio en el Próximo Oriente véase, por ejemplo, SANMARTÍN, J.: «Mitología y religión mesopotámicas», en DEL OLMO LETE, G. (ed.): *Mitología y Religión del Oriente Antiguo I: Egipto y Mesopotamia*, Sabadell 1993, 338ss.).

8 La bibliografía sobre el *herem* bíblico es abundantísima. Véanse, entre otros, STERN, P. D.: *The Biblical Herem*, Atlanta 1991; LILLEY, J. P. U.: «Understanding the herem», *Tyndale Bulletin* 44, 1993, 169-177; LEMAIRE, A.: «Le hérem dans le monde nord-ouest sémitique», en NEHMÉ, L. (ed.): *Guerre et conquête dans le Proche-Orient ancien*, Paris 1999, 79-103; y MALUL, M.: «Taboo», en VAN DER TOOM, K. / BECKING, B./ VAN DER HORST (eds.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden / Boston / Köln 1999, 824-827.

9 HALOT, 353.



niños, ganado y otros bienes materiales podían tomarse como botín de guerra. Por el contrario, en el caso de conflicto con hititas, amorreos, cananeos, fereceos, jeveos y jebuseos (es decir los habitantes de Canaán según la Biblia)<sup>10</sup>, el exterminio debía ser absoluto. Todos los seres vivos sin excepción debían ser ofrecidos en sacrificio a Yahweh.

Como vemos, por lo tanto, la aplicación estricta del *herem* según la ley hebrea comportaba que los israelitas renunciasen por completo a la gestión “normal” de las poblaciones cananeas vencidas tras un conflicto armado. La paz no se construía sobre la explotación más o menos regulada y el sometimiento de la población vencida y de sus recursos, sino sobre su completa aniquilación. Dicha aniquilación tenía un fundamento estrictamente religioso, y es que las rigurosas leyes de la pureza religiosa de Israel obligaban a la eliminación ritual de aquellas poblaciones que conservaban las tradiciones religiosas y culturales propias de la tradición cananea, con las que la nueva religión yahwista establecía un antagonismo irreconciliable.

Lamentablemente, y debido al tipo de fuentes con el que contamos en el caso del Antiguo Israel, resulta prácticamente imposible realizar un estudio histórico de los distintos casos en los que, según la Biblia Hebrea, fue aplicado el *herem*. Como prueba de esos problemas a los que hacemos referencia bastará recordar aquí las supuestas conquistas israelitas de las ciudades de Jericó y Ay, descritas con todo lujo de detalles en el libro de Josué<sup>11</sup>. Según dicho relato, una vez obtenida la victoria en Jericó, los israelitas mataron a filo de espada a “hombres, mujeres, jóvenes y viejos, y aun a los bueyes, las ovejas y los asnos”<sup>12</sup>. Acto seguido la ciudad fue incendiada por completo, prohibiéndose cualquier reconstrucción futura del lugar, cumpliendo así el mandato de Yahweh. El destino de Ay fue muy similar al que acabamos de describir: “Aquel día murieron los doce mil habitantes de Ay, hombres y mujeres, pues Josué mantuvo la orden de continuar el ataque a la ciudad hasta destruirlos a todos por completo (...) Josué quemó Ay y la dejó en ruinas para siempre”<sup>13</sup>.

Sin embargo, la arqueología se ha encargado de demostrar que en realidad los israelitas no sólo no aplicaron el *herem* en Jericó y Ay, sino que ni tan siquiera las conquistaron, tal y como pretenden las historias narradas en el libro de Josué. Las excavaciones llevadas a cabo en Jericó y Khirbet et-Tell (la antigua Ay) por Kathleen Kenyon y Judith Marquet-Krause respectivamente demostraron que cuando supuestamente se produjo dicha conquista (en torno al 1200 a.C.) Ay era un asentamiento que llevaba deshabitado más de mil años, mientras que Jericó era una pequeñísima aldea incapaz de oponer la feroz resistencia militar que le atribuye el libro de Josué en su famoso relato de la conquista de la ciudad<sup>14</sup>.

10 En realidad, algunos de esos términos (hititas, amorreos) resultan del todo anacrónicos en el contexto del sur del Levante tras la crisis del 1200 a.C, mientras que de otros no tenemos ninguna noticia al margen de su mención en la Biblia (jeveos, jebuseos), lo que cuestiona que realmente se tratase de pueblos históricos (LIVERANI, M.: *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Roma / Bari 2003, 301ss.).

11 Jos 6 y 8.

12 Jos 6: 23.

13 Jos 8: 25 y 28.

14 FINKELSTEIN, I. / SILBERMAN, N. A.: *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*, Madrid 2003 [2001], 91ss.).

Ejemplos como el de Jericó y Ay no cuestionan en ningún caso la existencia y aplicación del *herem* pero sí impiden tomar los distintos ejemplos recogidos en los relatos bíblicos relativos a la conquista de Canaán como auténticos episodios históricos. Con todo, la práctica del *herem* no fue exclusiva del mundo israelita, atestiguándose también fuera del ámbito documentado por la Biblia Hebrea. El ejemplo más explícito en este sentido lo ofrece la estela moabita del rey Meša<sup>15</sup>, en la que se hace referencia al *herem* practicado por dicho monarca y sus tropas, precisamente contra las localidades israelitas de Ataroth y Nebo<sup>16</sup> el 835 a.C. Dicha acción se produjo en el marco de la revuelta de Moab contra la dominación israelita de ese territorio transjordaniano que se desató tras la muerte del rey Omrí, quien previamente había sometido aquella región<sup>17</sup>.

En el caso de Ataroth, según narra la inscripción, todos los habitantes, sin especificar su número, fueron ejecutados y ofrecidos como sacrificio<sup>18</sup> al dios Kemoš, el dios nacional de Moab (líneas 11-12). Por lo que se refiere a la masacre de Nebo, la inscripción nos ofrece un relato bastante más detallado, al afirmar que los moabitas consagraron al sacrificio<sup>19</sup> un total de 7000 habitantes<sup>20</sup>. Allí se especificaba que fueron sacrificados “šb`t `lpn gbrn w grn w gbrt w grt w rhmt” (líneas 16-17). Generalmente dicha frase ha sido traducida como “siete mil hombres nativos, hombres extranjeros, mujeres nativas, mujeres extranjeras y concubinas/sirvientas”<sup>21</sup>. Si esta traducción es correcta entonces deberíamos concluir que el *herem* se aplicó de forma parcial, dejando al margen a los niños y a determinados sectores sociales. Sin embargo, esa distinción entre las víctimas resulta extraña en el contexto de las estrictas leyes del *herem*. Así, por ejemplo, sorprende que se sacrificaran las sirvientas pero no los esclavos, sobre todo teniendo en cuenta que normalmente, en un contexto caracterizado por el ejercicio de la violencia sobre la población civil, ésta afecta mucho más a los hombres que a las mujeres, las cuales son percibidas como incapaces de ofrecer una resistencia física eficaz, al tiempo que pueden contribuir decisivamente en el futuro a la reproducción del grupo dominante<sup>22</sup>.

En este sentido, una traducción alternativa de las palabras *gr* y *rhmt* nos permite resolver los problemas de interpretación de ese pasaje. Así, Na’aman recientemente ha propuesto traducir la frase en cuestión de la siguiente forma: “siete mil hombres

15 KAI 2, 168-179; SSI 1, 71-83.

16 Sobre la localización exacta de los emplazamientos transjordanos de Ataroth y Nebo véase el análisis de DEARMAN, A.: «Historical Reconstruction and the Mesha Inscription», en DEARMAN, A. (ed.): *Studies in the Mesha Inscription and Moab*. Atlanta 1989, 155-210, (cit. 177 y 180).

17 MATTINGLY, G. L.: «Moabites», en HOERTH, A. J. et al. (eds.): *Peoples of the Old Testament World*, Cambridge / Grand Rapids, 1994, 317-333, (cit. 327). En general, véase DEARMAN, A.: «Historical Reconstruction...», para una discusión detallada del contexto histórico de la estela de Meša.

18 *ryt* (DNWSI p. 1075: “subst. poss. meaning spectacle”. Sobre el significado de dicho término en la estela de Meša véase una discusión detallada en Jackson, 1989: 111s.).

19 *hhrmth* (véase JACKSON, K. P.: «The Language of the Mesha Inscription», en DEARMAN, A. (ed.): *Studies in the Mesha Inscription and Moab*, Atlanta 1989, 96-130, (cit.115 ss.).

20 Según la interpretación propuesta por Dearman, Meša, en su recuento de las 7000 víctimas, pudo haber incluido no solo a los habitantes de Nebo sino a todos los israelitas residentes en las aldeas y caseríos próximos a aquel enclave (DEARMAN, A.: «Historical Reconstruction...», 181).

21 Véase, por ejemplo, JACKSON, K. P.: «The Language of...», 98; SSI, 76 y COS 2, 138.

22 JONES, A.: *Genocide. A Comprehensive Introduction*, London / New York 2006, 5.

adultos y jóvenes, mujeres adultas y jóvenes y doncellas”<sup>23</sup>, otorgando a la palabra *gr* el significado de “persona joven”<sup>24</sup> y a la palabra *rhmt* el de “mujeres jóvenes susceptibles de procrear”, siguiendo una reciente propuesta de Bordreuil<sup>25</sup>. De esta forma, la frase *gbrn w grn w gbrt w grt w rhmt* en realidad debe entenderse como una perífrasis compuesta por el redactor del texto de la estela para referirse de forma genérica a la totalidad de la población israelita de Nebo. Esta nueva posibilidad hermenéutica resuelve por completo los problemas interpretativos antes mentados, al no establecer ningún criterio de edad o género entre las víctimas del *herem*, sino una matanza ritual indiscriminada, tal y como aparece legalmente prescrita en la Biblia<sup>26</sup>.

También en el caso de Ataroth y Nebo, al igual que sucedía en los ejemplos israelitas, el antagonismo religioso entre los cultos de Israel (Yahweh) y Moab (Kemoš) aparece en el origen de la aplicación del *herem* sobre las poblaciones vencidas. Así lo demuestra el hecho de que, de todas las localidades israelitas de Transjordania, las únicas sobre las que se aplicó el *herem* fueran Ataroth y Nebo, donde sabemos que precisamente existían dos santuarios dedicados a Yahweh<sup>27</sup>.

En definitiva, la institución del *herem*, desarrollada a partir de la Edad del Hierro en el Levante<sup>28</sup>, implicó un cambio radical en la forma de concebir y gestionar el final de un conflicto y la subsiguiente construcción de la paz. Con las profundas transformaciones étnico-políticas ocurridas en el Levante mediterráneo tras la crisis del 1200 a.C., surgieron en la región nuevos cultos religiosos nacionales fuertemente exclusivistas y antagonicos, donde la creencia en la propia divinidad implicaba a menudo la negación de la divinidad rival. Este hecho añadió un componente religioso decisivo a las tradicionales tensiones políticas de la región. La formulación del *herem*, resultado directo del desarrollo de aquellos cultos nacionales, implicó que en determinadas ocasiones (aquellas en las que fatalmente coincidían una rivalidad política con una rivalidad religiosa) la gestión de la paz tras un conflicto armado dejara de concebirse como una cuestión esencialmente política y económica, para regirse a partir de criterios estrictamente religiosos, donde solo cabía la eliminación ritual total y absoluta del enemigo vencido.

## 2. LA POLÍTICA ESPARTANA DESPUÉS DE LA ‘PAZ DEL REY’ (386 A.C.).

### 2.1. Introducción: el tratado de paz.

La ‘paz del Rey’ es uno de los tratados de paz más estudiados y, a la vez, el que ha generado mayores controversias historiográficas por parte de la investigación

23 NA’AMAN, N.: «Royal Inscription versus Prophetic Story: Mesha’s Rebellion according to Biblical and Moabite Historiography», en GRABBE, L. I. (ed.): *Ahab Agonistes. The Rise and Fall of the Omri Dynasty*, London / New York 2007, 145-183, (cit. 147).

24 DNWSI p. 232 s.v. *gr*<sub>2</sub>: “young boy (?)”. Véase también LEMAIRE, A.: «Notes d’épigraphie nord-ouest sémitique. 19. La stèle de Mésha: épigraphie et histoire», *Syria* 64, 1987, 205-214, (cit. 207 ss.).

25 BORDREUIL, P.: «A propos de l’inscription de Mésha. Ceux notes», en DAVIAU, P. M. M. et al. (eds.): *The World of the Aramaeans, III: Studies in Language and Literature in Honour of Paul-Eugène Dion*, Sheffield 2001, 158-167, (cit. 158 ss.).

26 En este sentido véase, por ejemplo, Deut 20, 16.

27 En el caso de Ataroth en la estela se hace referencia a la existencia de un altar o santuario (*r’l dwdh*). Véase discusión en JACKSON, K. P.: «The Language of ...», 112ss). Por lo que se refiere a Nebo, en las líneas 17-18 se mencionan los objetos culturales del santuario dedicado a Yahweh en dicha localidad.

28 Para una discusión sobre el posible origen mesopotámico del *herem* véase MALUL, M.: «Taboo»..., 824 ss.

moderna<sup>29</sup>. Sin lugar a dudas, el problema principal de esta paz es que el tratado sólo se nos ha conservado a través de una fuente tan tendenciosa como poco rigurosa como es el ateniense Jenofonte, hasta el punto de que la base de todos los debates historiográficos consiste en concebir el tratado transmitido por este autor como el tratado real o, por el contrario, un simple proemio o resumen del mismo<sup>30</sup>. En cualquier caso, este debate no será abordado en el presente apartado, pues nuestro objetivo final es tratar de dilucidar la política lacedemonia tras esta, cuanto menos, peculiar paz.

En cualquier caso, la paz del Rey no fue aceptada por todas las potencias en guerra, pues, a pesar de reconocer a nivel teórico el derecho de autonomía de todas las ciudades helenas, suponía *de facto* el dominio efectivo de Esparta sobre la Hélade<sup>31</sup>. De este modo fue necesaria la coerción para obligar a jurar esa paz<sup>32</sup>, lo cual refleja un 'consenso' realmente escaso como para catalogar el tratado de 'multilateral'. En realidad, esta paz no es más que un tratado bilateral entre la potencia que inició la guerra (con la violación de la integridad territorial persa y la invasión de Asia Menor) y la potencia que sufrió la agresión, a saber, la Persia aqueménida. En teoría, el tratado identificaba como garante de la paz al propio Artajerjes II, pero, sin explicación alguna por parte de Jenofonte, fue Esparta quién ejerció esa función<sup>33</sup>. De hecho, esto no debería sorprendernos, pues como acabamos de decir, este tratado bilateral ya había pactado el rol de cada parte e, incluso antes de la jura del tratado, Esparta dio una señal de lo que sería Grecia tras la jura de la paz y obligó con 'hechos y palabras' a beocios y atenienses a ceñirse a lo pactado con el Persa.

## 2.2. Consecuencias de la paz: la prostasia espartana.

Así pues, esta paz otorgaba a los espartanos la posibilidad de volver atrás en el tiempo y borrar todos los errores cometidos desde que ganase la larga guerra del Peloponeso<sup>34</sup>. De hecho, no resulta nada sorprendente que el término utilizado por Jenofonte para definir el rol lacedemonio en la Hélade tras la paz del Rey fuese el mismo que ya utilizara tras la victoria contra Atenas del 404, a saber, *prostates*<sup>35</sup>, es decir, 'presidente de asamblea'<sup>36</sup>. Teniendo esto en cuenta, no sorprende (ni a nosotros ni a las potencias helenas del momento) que, como ya ocurriese en Élide unos veinte

29 Por cuestiones de espacio no citaremos aquí toda la bibliografía referente a esta cuestión. Sin embargo, sirvan de ejemplo las obras de Ryder en 1965 (35), Cawkwell en 1981 (72), Schmidt en 1999 (85), o FORNIS, C.: *Grecia Exhausta. Ensayo sobre la guerra de Corinto*, Göttingen 2008, 314, n. 69.

30 Puede encontrarse un análisis historiográfico sobre la cuestión en FORNIS, C.: *La guerra de Corinto. Fuentes antiguas e historiografía moderna*, BAR International Series, Oxford 2007, 50-54.

31 Vid. SEAGER, R.: «The King's Peace and the Balance of Power in Greece, 386-362 B.C.», *Athenaeum* 52, 1974, 36-63 (cit. 36); BOSWORTH, A.B.: «Autonomia: the Use and Abuse of Political Terminology», *Studi Italiani di Filologia Classica* 85, 1992, 122-151, (cit.136); FORNIS, C.: *Grecia Exhausta...*, 292 y ss.

32 X. *HG* 5.1.28.

33 X. *HG* 5.1.36.

34 LANZILLOTA, E.: «La politica spartana dopo la pace di Antalcida», *MGR* 7, 1980, 129-179 (cit. 130) considera, con acierto, que el tratado de paz otorgó a los espartanos la posibilidad de 'rediseñar' el mapa político griego en favor de sus intereses.

35 X. *HG* 3.1.3.

36 BOUCHET, C.: «Le prostatès dans le monde grec du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.: garant de la paix ou chef de la guerre?», *Ktema* 33, 2008, 363-372.



años antes, el nuevo período de ‘paz común’ (*Koine Eirene*) se inauguró con una nueva guerra en el Peloponeso destinada a castigar y debilitar a un aliado como Mantinea, ciudad arcadia que se había mostrado poco ‘comprometida’ para con la causa espartana<sup>37</sup>. Para Esparta, la ‘paz’ era, básicamente, una nueva oportunidad para dar solidez a su hegemonía política en Grecia.

Desde la óptica laconia, la *polis* arcadia no había demostrado demasiada lealtad durante la guerra de Corinto y, por ello, utilizó el poco definido concepto de *autonomia* para deshacer su sinecismo y desarticular en aldeas toda la ciudad<sup>38</sup>. El *diokismós* mantineo tenía como base una interpretación extraordinariamente burlesca del derecho a autonomía de las ciudades griegas reconocido en lo jurado con el persa, pues no en vano argumentaban que la ciudad en sí misma coartaba la autonomía de las aldeas que se habían unido para crear la ciudad de Mantinea<sup>39</sup>. De modo que, en aplicación de la cláusula de la autonomía de la paz del Rey, Esparta ‘liberaba’ a esas ‘oprimidas’ aldeas arcadias desmantelando una ciudad peloponesia con un gobierno democrático y devolvía el poder a las oligarquías locales<sup>40</sup>. Consciente de la agresividad espartana, ninguna ciudad como Atenas, Tebas, Corinto o Argos defendieron diplomáticamente a los mantineos.

Otros casos de flagrantes violaciones de lo jurado con Artajerjes en estos primeros años de la ‘post-paz’ del Rey son los de la ciudad de Fliunte y el de Olinto del año 381. Fliunte era una ciudad arcadia que, siendo una enemiga tradicional de Argos, se había mostrado siempre como una fiel aliada de los lacedemonios. Sin embargo, sin llegar a tener una explicación válida<sup>41</sup>, Agesilao asedió durante veinte meses completos la ciudad y, una vez la hubo tomado restringió todavía más el gobierno oligárquico de la ciudad y, con su tradicional nepotismo, colocó en él a amigos y clientes del propio diarca euripóntida<sup>42</sup>. En el caso de Olinto, parece que la intervención en Tracia buscaba disolver la liga calcídica (Olinto era su capital), la cual pretendía crear un estado fuerte en alianza con tebanos y atenienses<sup>43</sup>. Tras cuatro años de guerra, Esparta logró sus objetivos principales, es decir, desmembrar la liga calcídica e incorporar Olinto a la liga del Peloponeso. También nos parecen dignos de mención los casos de Epiro<sup>44</sup> y la reconstrucción de Platea como *pólis*<sup>45</sup> tras su destrucción a manos tebanas a principios de la guerra del Peloponeso (426). El segundo caso es más destacable, pues sin duda el

37 Mantinea abandonó temporalmente la liga del Peloponeso y se unió a Atenas, Argos y Élide durante la paz de Nicias, formando así un frente antilaconio en el propio Peloponeso (Th. 5.50; X. *HG* 3.2.21).

38 X. *HG* 5.2.1-8; Isoc. 4.126, 8.100; Plb. 4.27.6; D.S. 15.5.12; Str. 8.3.2; Paus. 8.8.6-9.

39 X. *HG* 5.2.5.

40 X. *HG* 5.2.7.

41 Nos parece completamente lógica y razonada la interpretación de FORNIS, C.: *Grecia Exhausta...*, 319, la cual se centra en la sempiterna lucha interior de las ciudades entre facciones con diferentes grados de laconismo.

42 X. *HG* 5.3.10-25. Por cuestiones de espacio no podemos abordar con detalle el debate historiográfico de estos casos concretos, por ello, remitimos al lector al reciente trabajo de FORNIS, C.: *Grecia Exhausta...*, 318-319.

43 X. *HG* 5.2.15.

44 D.S. 15.13.1-3.

45 Paus. 9.1.4.

objetivo perseguido era mantener aislada y bajo amenaza a la peligrosa Tebas<sup>46</sup>, a quien arrebató el Oropo y se lo cedió a los atenienses<sup>47</sup>.

Sin embargo, el caso más flagrante de violación de los términos de la paz del Rey fue la ocupación de la acrópolis de Tebas. Usando como excusa la negativa tebana a participar en la campaña contra Olinto<sup>48</sup>, el espartiatá Fébidas, según Jenofonte por iniciativa propia y contando con la ayuda de Leontíades, líder de la facción filolaconia en la ciudad beocia, ocupó militarmente la acrópolis tebana en 382 aC<sup>49</sup>. Al final, la percepción griega sobre lo que los lacedemonios entendían por *autonomía* se alejaba en gran medida de la definición ideal del concepto, que no es otro que 'autodeterminación'<sup>50</sup>. En 379, además, tras la liberación de la guarnición lacedemonia en la acrópolis tebana, Esparta envió una expedición para recuperar la posición de poder en Beocia<sup>51</sup>, demostrando así que la ocupación de un territorio de otro estado no suponía para ellos una violación del concepto de *autonomía* jurado en la paz del Rey<sup>52</sup>. Ese mismo año, Esfodrias, el harmosta de Tespias, decidió también por iniciativa<sup>53</sup> propia invadir el Ática y ocupar el Pireo. Como en el caso de Fébidas, Esfodrias no recibió castigo alguno por parte de los laconios<sup>54</sup>.

De este modo, los atenienses declararon oficialmente que la paz del Rey había sido violada<sup>55</sup>. Debido a eso, Atenas impulsó la creación de una nueva liga en 378 que ayudara a los griegos a 'defenderse' de la agresividad imperialista espartana, presentándose así como un *prostates* alternativo al dominio lacedemonio. Para ello, decidieron desarrollar y definir oficialmente el concepto de *autonomía*, definición que giraba en torno a tres ejes claves, a saber, (1) gobernarse con la constitución que cada estado considere oportuno; (2) que ninguna ciudad se viese obligada a pagar tributo; (3) no tener que soportar guarniciones militares extranjeras en el territorio<sup>56</sup>. Tras la victoria de la flota ateniense sobre la espartana en Naxos del año 376, el Gran Rey reconoció al año siguiente como

46 X. *HG* 5.4.10.

47 Isoc. 14.20.

48 X. *HG* 5.2.25; Androt. *FGrHist* 324F50; D.S. 15.20.2; Plut. *Pel* 5.3.

49 Sin embargo, Diodoro (15.20.1-2) considera que Fébidas seguía órdenes secretas del diarca euripóntida Agesilao.

50 Sirva de ejemplo el discurso de Autocles transmitido por Jenofonte (*HG* 6.3.7-8) como crítica a la concepción espartana de autonomía. Si bien BOSWORTH, A. B.: «Autonomía...», 128, considera con acierto que 'liberadores' y 'liberados' acostumbran a tener perspectivas diferentes de un mismo hecho y, al menos especulativamente, es posible que los espartanos pensarán que aplicaban correctamente la cláusula de la *autonomía* en Grecia.

51 X. *HG* 5.3.13.

52 X. *HG* 5.2.35. Sobre la situación en Tebas tras la caída de la tiranía filolaconia *vid* PASCUAL, J.: «Las facciones políticas tebanas en el periodo de la formación de la hegemonía (379-371 a.C.). I.- La conspiración democrática del 379», *Polis* 3, 1991, 121-135.

53 Aunque Jenofonte (*HG* 5.4.20) culparía a los tebanos de 'haberle convencido' para llevar a cabo la violación del territorio ateniense.

54 X. *HG* 5.4.20-25.

55 D.S. 15.29.7.

56 Encontramos fuentes literarias y epigráficas que nos hablan de las cláusulas del tratado por el que se conformaba la segunda liga aticodélica. En cuanto a las primeras cabe señalar principalmente a Isócrates (14.44) y a Diodoro Sículo (15. 28.2, 29.7, 30.2). Respecto a la epigrafía, se han conservado veinte fragmentos de mármol con el tratado fundacional de la liga (*IG* II<sup>2</sup> 43= Tod 123).



válida esta ampliación del tratado, dejando así fuera del juego político internacional las aspiraciones políticas imperialistas lacedemonias. Así, a pesar de ganar la primera batalla diplomática en 386, Esparta perdió finalmente la guerra por dominar ‘la paz’ en Grecia.

### 2.3. Conclusiones.

Como hemos tratado de exponer a lo largo del presente trabajo, la llamada paz del Rey no fue nunca un auténtico intento de construcción de un marco pacífico estable en la Hélade, sino más bien terminar un conflicto en favor de las dos potencias que lo iniciaron. Si analizamos con detenimiento los diez años posteriores a la jura del tratado, la única ‘paz común’ que hubo en Grecia fue únicamente de ‘todos los griegos con el Gran Rey’<sup>57</sup>, pues hasta la llegada de los macedonios, momento en que se recuperará el concepto de *hegemon* (aparcando de nuevo el de *prostates*), no volverá a haber un solo proyecto político que aspire a poseer territorios bajo soberanía persa<sup>58</sup>. Así pues, concluimos que la paz del Rey se convirtió en una novedosa forma de dominio basada en el pacto de las potencias más poderosas<sup>59</sup>. Desde nuestra óptica, constituyó un intento por parte de Artajerjes II de volver a la política ‘pactista’ de su padre Darío II con Esparta, estableciendo de nuevo la situación acordada con los lacedemonios en los tratados de 412-11, con la evidente excepción de Tebas, ciudad que se había convertido en una auténtica obsesión para Agesilao<sup>60</sup>. Sin duda, el odio personal del euripóntida por haber truncado su proyecto en Asia Menor fue determinante. Una buena prueba de ello reside en el juicio a Ismenias, líder de la facción antilacedemonia en Tebas, quien fue condenado a muerte bajo la acusación de haber ‘medizado’<sup>61</sup>. Para nosotros, tras el pacto de los laconios con Artajerjes en 386, dicha acusación ni siquiera puede ser tomada en serio<sup>62</sup>. Un enorme imperio como el Aqueménida debía encontrar soluciones pragmáticas para sus problemas y, en ese sentido, el odio personal del Gran Rey hacia los lacedemonios no parecía tener demasiado sentido de Estado. De este modo, la campaña de recuperación de Egipto y las operaciones bélicas contra Evágoras de Salamina debieron de haber determinado la política exterior persa y, por ello, Artajerjes, viendo la actitud ‘imperialista’ de Atenas, aceptó en 386 el mismo tratado de paz que Antálcidas le ofreció en 392 (con la excepción ya analizada del caso tebano). Resulta fundamental

57 Existe un epígrafe fechado en 362 (*IG IV 556*) en el que la ciudad de Argos se niega, en virtud de lo pactado con el Gran Rey, a ofrecer ayuda a los sátrapas rebelados contra Artajerjes II.

58 Sobre la aplicación del concepto de *hegemon* a Macedonia *vid.* ANTELA, B.: «Hegemonía y Panhelenismo: conceptos políticos en tiempos de Filipo y Alejandro», *DHA* 33/2, 2007, 1-21.

59 Algún autor ha visto en este pacto el nacimiento de unas relaciones internacionales en un sentido moderno del término (LANZILLOTA, E.: «La política spartana...», 178 ss.). Sin embargo, siguiendo a SEAGER, R.: «The King’s Peace...», 36, creemos que, en realidad, la paz del Rey únicamente fue, desde el mismo momento en que se concibió, un arma de guerra.

60 HAMILTON, Ch.: «Thebes and Sparta in the fourth century: Agesilaus Theban obsession», *Ktema* 19, 1994, 239-258.

61 X. *HG* 5.2.35.

62 Para una definición del término ‘medizar’ encontramos especialmente sugerente el trabajo de TUPLIN, Ch.: «Medism and his causes», *Transeuphratène* 13, 1997, 155-185..., (cit. 159 ss), quien defiende que dicho concepto sólo se aplica en las fuentes ‘a posteriori’ (por tanto, era susceptible de ser manipulado políticamente) y que su significado real sólo puede entenderse como ‘griegos que se alían con los persas para coartar la libertad de otros griegos’. Por tanto, el concepto haría referencia a una actitud política más que cultural.

no olvidar que, a grandes rasgos, la razón última por la que la paz del 392 fracasó es la misma por la que triunfó solamente seis años después, a saber, la voluntad del Gran Rey. La posición de las potencias griegas no cambió en esos seis años, como lo demuestra el hecho que fuese necesaria la coerción para que potencias como Tebas o Atenas se ciñeran al tratado de paz<sup>63</sup>.

La paz 'enviada por el Rey' representó la vuelta atrás de Artajerjes al proyecto diseñado por su padre Darío II en 412-11<sup>64</sup>, es decir, volver a la apuesta segura de respaldar a un *prostates* que arbitrara los asuntos en Grecia (cuya fuerza fuese estrictamente territorial y, sobre todo, reconociera el derecho persa a dominar Asia Menor), y que consiguiese asegurarse la ayuda de una potencia marítima que, como Siracusa, no tuviera intereses hegemónicos en el Egeo. Así pues, no resulta extraña la aparición de una flota siracusana bloqueando el paso al Helesponto y obligando a Atenas a ceñirse a la Paz del Rey en 386<sup>65</sup>. De este modo, podemos concluir que la paz del Rey simplemente fue una novedosa forma diplomática de dominio político, ya que, a pesar de recoger los principios pactistas de Darío II, Artajerjes se dejó asesorar por los lacedemonios, quienes construyeron un discurso político comprensible para el resto de comunidades helenas. Es en este sentido que vincularíamos política o, mejor dicho, 'propaganda' política a nivel internacional con la religiosidad helena, pues no en vano a esta novedosa forma de dominio fue apodada con el nombre de una divinidad, a saber, *Eirene* ('paz')<sup>66</sup>. Es por ello que consideramos que el tratado manipulaba una situación política mediante el discurso religioso. Como en el relato de Hesíodo (*Th* 901-2), la 'paz' (*Eirene*) emana de la su hermana mayor, la 'justicia' (*Dike*) y no es de extrañar que el propio texto de la paz del Rey empiece con una invocación a la justicia: Ἀρταξέρξης βασιλεὺς νομίζει δίκαιον. Es decir, los promotores de esta paz pretendían relacionar el período posterior a la jura del tratado con el planteamiento original sobre las Horas de Hesíodo. En primer lugar, habría existido *Eunomia*, primera de las Horas que simboliza la imperfección de las leyes humanas (que llevó a la guerra); después se habría incorporado *Dike*, segunda de las Horas que simboliza la perfecta justicia divina (por ejemplo en el tratado en sí mismo); y, finalmente, se manifestaría *Eirene* que, tras la aplicación de *Dike*, establecería una

63 Así como la participación en la coerción de la flota siracusana (X. *HG* 5.1.28), que se había mantenido al margen durante toda la guerra de Corinto y que, tras el acuerdo entre persas y lacedemonios, volvió a tener un papel destacado.

64 El tratado de paz (X. *HG* 5.1.30) no supone una especial innovación con respecto a los pactos de 412-11, a excepción de la cláusula de la autonomía, aportación sin duda espartana que, mediante un concepto político claramente instrumentalizado, permitía a los espartanos recuperar su capacidad para influir en la política interna del resto de *poleis* de la Hélade. Respecto al concepto de *autonomia* la bibliografía es muy abundante. Sin embargo, sugerimos especialmente los trabajos de SEAGER, R.: «The King's Peace...», 36-63; MORITANI, K.: «KOINE EIRENE: Control, Peace, and 'Autonomia' in Fourth-Century Greece», en YUGE, F., DOI, M. (eds): *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Leiden 1998, 573-577; BOSWORTH, A.B.: «Autonomia...», 122-151; ANTELA, B.: «Hegemonía y Panhelenismo...», 1-21; y FORNIS, C.: *Grecia Exhausta...*, 298-327).

65 X. *HG* 5.1.28.

66 Como bien sostuvo BADIAN, E.: «The King's Peace», en *Georgica: Greek Studies in Honour of G. Cawkwell (Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement 58, 1991, 25-48 (cit. 35 ss.)*, quien ha sido seguido por FORNIS, C.: *Grecia Exhausta...*, 303, n. 17, el lenguaje formular del texto de la paz transmitido por Jenofonte reproduce con fidelidad el lenguaje diplomático dorio, por lo que no sería exagerado decir que los lacedemonios elaboraron una paz que el Gran Rey aceptó al ver reconocidas sus aspiraciones.

paz general (*Koine Eirene*) duradera entre los seres humanos. De acuerdo con nuestra interpretación, con la paz del Rey, el discurso político encontró, también, una novedosa y justificadora forma de propaganda ideológica.

### 3. CUANDO LA PAZ SIRVE A LA GUERRA: EL POSCONFLICTO EN EL ORIENTE MEDITERRÁNEO TRAS LA ‘PAZ DE DÁRDANO’ (85 A.C.).

Finalmente hemos elegido un breve pero intenso período de posconflicto que corresponde al enfrentamiento de dos modelos de imperialismo antiguo en el oriente mediterráneo, como fueron la República romana y el reino del Ponto, en la costa meridional del Mar Negro<sup>67</sup>. Precisamente, las denominadas ‘guerras mitridáticas’ (89-63 a.C.) constituyeron el último gran conflicto bélico en esa región con anterioridad a las Guerras Civiles. Tras varias décadas de turbulentos contactos diplomáticos, en el año 89 a.C. estalló la primera de tres guerras sucesivas entre Mitrídates VI, rey del Ponto, y la República. Todo ello acarrió importantes daños colaterales sobre las *poleis* griegas y varios reinos colindantes con los dominios romanos en Asia Menor, que debieron resituarse como aliados de uno u otro contendiente en un escenario geopolítico sometido a trepidantes cambios<sup>68</sup>. En los dos años posteriores al final de la primera guerra mitridática, la denominada ‘paz de Dárdano’ (85 a.C.) parece certificar el inicio de una *realpolitik* en la cual todos los actores implicados (Sila y sus lugartenientes, el Ponto, Bitinia, Capadocia, Paflagonia y, en menor medida, las ciudades griegas de la provincia romana de Asia) se beneficiaron de lo que parece haber consistido, en realidad, en una fase de tregua, más o menos breve atendiendo a si consideramos la segunda guerra mitridática (83-81 a.C.) como un conflicto bélico de suficiente entidad para merecer ese calificativo. En este apartado, en todo caso, centraremos nuestra atención en el inicio de un primer período de ‘entre guerras’<sup>69</sup>. De forma necesariamente esquemática, a pesar de la enorme complejidad del asunto, trataremos la gestión del inmediato posconflicto que, a su vez, se nos aparece como prólogo de los siguientes períodos de conflictividad bélica, un primero más moderado y un segundo definitivamente a gran escala. Esa interpretación se desprende de la abundante evidencia histórica que poseemos al respecto, como por ejemplo explícita Salustio en su famosa carta a Mitrídates, al reconocer en la paz del 85 a.C. una simple pausa en un conflicto de mayores dimensiones, debido básicamente a cuestiones internas de uno de los contrincantes, Roma en este caso: *Equidem cum mihi ob ipsorum interna mala dilata proelia magis quam pacem datam intellegerem* (Sal. *Hist.*4.69.13)<sup>70</sup>.

67 FERRARY, J.-L.: «L’essor de la puissance romaine dans la zone pontique», en BRESSON, A., IVANTCHIK, FERRARY, J.-L. (eds.): *Une koinè pontique. Cités grecques, sociétés indigènes et empires mondiaux sur le littoral nord de la Mer Noire (VII<sup>e</sup>. S.a.C. – III<sup>e</sup>. S.p.C.)*, Bordeaux 2007, 319-325.

68 ÑACO, T., ANTELA, B., ARRAYÁS, I., BUSQUETS, S.: «The civilian impact of the Roman intervention in Greece and Asia Minor (88-63 BC)», en ANTELA, B. & ÑACO, T. (eds.): *Transforming historical landscapes in the Ancient Empires*, British Archaeological Reports, Int.Ser.1986, Oxford 2009, 33-51; ÑACO, T., ANTELA, B., ARRAYÁS, I., BUSQUETS, S.: «The Ultimate Frontier between Rome and Mithridates: War, Terror and the Greek Poleis (88-63 BC)», en HEKSTER, O. & KAIZER, T. (eds.): *The Frontiers of the Roman World*, (Durham University, April 16-19th 2009), Leiden-Boston 2011, 291-304.

69 GLEW, D.: «Between the Wars: Mithridates Eupator and Rome, 85-73 BC», *Chiron* 11, 1981, 109-1; BALLESTEROS PASTOR, L.: *Mitrídates Eupátor, rey del Ponto*, Granada 1996, 177-192; CALLATAÏ, F.de: *L’histoire des guerres mithridatiques vue par les monnaies*, Louvain-la-Neuve 1997, 325-340.

70 Trad. José Torrens Béjar (Ed. Sarpe 1985): ‘En cuanto a mí, he reemprendido la guerra porque

La 'paz de Dardano', firmada por Sila y Mitrídates en esta localidad de la Tróade en el verano del año 85 a.C.<sup>71</sup>, y anticipada por anteriores conversaciones entre Sila y el general pónico Arquelao (86 a.C.)<sup>72</sup>, que algo más adelante sería acusado de traición por el mismo rey pónico pasándose a continuación al bando romano (App.*Mith.*64; Plut. *Sul.*23.4), certificó el fin de la primera guerra mitridática (89-85 a.C.). Sin embargo, esos acuerdos nunca fueron oficialmente ratificados por el Senado (App.*Mith.* 67), a causa de la excepcionalidad de la posición constitucional del propio Sila en ese momento y de la represión sobre sus partidarios en Roma<sup>73</sup>. Con la excepción de la resistencia opuesta por Mitilene (isla de Lesbos) hasta su conquista por Lúculo en el 80 a.C., ese primer contexto posbélico se alargó en unos casos hasta el año 83 a.C., cuando se reanudaron las hostilidades gracias al avance unilateral sobre el Ponto por parte de L. Licinio Murena, lugarteniente de Sila (App.*Mith.*64-65)<sup>74</sup> y, en otros, hasta el año 74 a.C., cuando Mitrídates desafió de nuevo al poder romano invadiendo Bitinia y Capadocia<sup>75</sup>.

Algunos de los datos relacionados con los acuerdos de Dárdano y sus preparativos permiten seguir la evolución geopolítica de quienes se habían implicado en el conflicto precedente y que, a su vez, pudieron haber tenido algún tipo de protagonismo en las siguientes escaladas bélicas. En primer lugar, todavía hoy persiste el debate en torno a la intencionalidad hegemónica del Ponto, un elemento decisivo no sólo para entender el inicio de la guerra sino también el período de entre guerras. La interpretación tradicional exonera a Mitrídates de cualquier responsabilidad en el inicio de las hostilidades en el 89 a.C., si bien no pueda afirmarse lo mismo en relación con los siguientes conflictos<sup>76</sup>. Esta tesis se sustenta en dos grandes conjuntos de datos. En primer lugar, en una gran parte de la literatura antigua que hace referencia a esta cuestión. Sin embargo, no deja de ser cierto que, exceptuando las obras de Apiano y Plutarco, esos textos poseen por lo general un carácter fragmentario, además de pertenecer a períodos alejados

---

comprendía que el reposo que yo debía a las disensiones internas de Roma era más bien una tregua que una verdadera paz'. RADITSA, L.: «Mithridates's View of the Peace of Dardanus in Sallust's Letter of Mithridates», *Helikon* 9-10, 1969-1970, 631-635; *idem*: «The historical context of Mithridates' Description of the Status of Asia in Sallust's Letter of Mithridates», *Helikon* 9-10, 1969-1970, 689-694.

71 App.*Mith.* 56-58; Sal.*Hist.*1.27; Liv.*Per.*83; Str.13.1.28; Vel.2. 23.6; Memn. 25.2 (indicando que la iniciativa partió de Sila); Plut.*Luc.* 4.1; *Sul.*23.6-24.7; Flor.1.40.12; Gran.-Lic.35 p.27.

72 Plut.*Sul.* 22.5; App.*Mith.* 55; *Civ.* 1.76; BALLESTEROS PASTOR, L.: *Mitrídates Eupátor...*, 168-173.

73 CHRIST, K.: *Sila*, Barcelona 2006: 78-79.

74 SHERWIN-WHITE, A.N.: *Roman Foreign Policy in the East. 168 B.C. to A.D. 1*, London 1984, 149; MCGING, B.C.: *The Foreign Policy of Mithridates VI Eupator king of Pontus*, Leiden 1986, 140; BALLESTEROS PASTOR, L.: *Mitrídates Eupátor...*, 191, arguye que las mismas fuentes antiguas divergen sobre la conveniencia o no de considerar la segunda guerra mitridática como una verdadera 'guerra'.

75 App.*Mith.*71; Liv.*Per.*93; Plut.*Luc.*7.5-6; Memn.27.1-4; CALLATAÏ, F.de: *L'histoire des guerres...*, 341ss.

76 La bibliografía sobre esta cuestión es ingente y tampoco pretendemos aquí ser exhaustivos. Véase un resumen reciente de la problemática en: MADSEN, J.M.: «The ambitions of Mithradates VI: Hellenistic Kingship and Modern Interpretation», en HØJTE, J.M. (ed.): *Mithradates VI and the Pontic Kingdom. Black Sea Studies 9*, Aarhus 2009, 191-201, (cit. 194), que retoma los argumentos del clásico de REINACH, Th.: *Mithridate Eupator Roi de Pont*, Paris 1890, 110-115, y del más reciente STROBEL, K.: «Mithradates VI Eupator von Pontos. Der letzte große Monarch der hellenistischen Welt und sein Scheitern an den der römischen Macht», *Ktema* 21, 1996, 55-94, o de BALLESTEROS PASTOR, L.: *Mitrídates Eupátor...*, 81-89, una obra en este caso fundamental.



de los hechos narrados<sup>77</sup>. Lo cierto es que, de acuerdo con la propaganda desplegada respectivamente por el Ponto y por sus enemigos, la figura de Mitrídates aparece ya en esos momentos rodeada de una cierta áurea mesiánica en unos casos o de auténticos augurios apocalípticos en otros, sobre todo al haber coincidido el inicio de la guerra con un importante terremoto en Frigia (88 a.C.) o con el más que probable avistamiento del cometa Halley (87 a.C.). En cualquier caso, todo parece indicar que ya muy a finales del siglo II a.C., algo más de una década antes del inicio de la primera de las tres guerras contra Roma, la propaganda pónica había instrumentalizado políticamente el culto dionisiaco en favor del propio Mitrídates<sup>78</sup>. A continuación, esa misma tesis se apoya en la ausencia de grandes emisiones monetarias pónicas en los años previos al estallido de la guerra (91-90 a.C.), dato que se ha relacionado con una supuesta falta de preparación militar del Ponto, ante un conflicto que quizás Mitrídates no auguraba inminente. La ceca real tan sólo pasó a acuñar moneda claramente conectada con el estallido de la guerra en mayo y junio del año 89 a.C., prácticamente cuando se fecha el inicio de la guerra<sup>79</sup>. En realidad, sea acertado o no el argumento *ex silentio* basado en la moneda, autores como B. McGing critican la interpretación tradicional defendiendo que Mitrídates sí disponía de una agenda expansionista similar a la romana, por lo que esa primera guerra pudo haber sido igualmente incitada e iniciada por el rey pónico<sup>80</sup>.

En cuanto al trato dispensado al Ponto al final de la primera guerra mitridática, las condiciones de rendición fueron relativamente beneficiosas para sus intereses<sup>81</sup>, sobre todo si tenemos presente hechos tan ominosos como la famosa matanza de romanos o itálicos residentes en las ciudades griegas de la provincia romana de Asia, ordenada por Mitrídates en el 88 a.C., tal y como recuerda el propio Sila ante Arquelao en el relato de Apiano (*Mith.*55)<sup>82</sup>. De este modo, de acuerdo con las cláusulas negociadas en Dárdano

77 REINACH, Th.: *Mithridate Eupator...*, 417-455); SALOMONE GAGGERO, E.: «La lotta antiromana di Mitridate: divergenze cronologiche nelle fonti», *Sandalion. Quaderni di cultura classica, cristiana e medievale* 2, 1979, 129-141; MCGING, B.C.: «Appian's "Mithridateios"», *ANRW* II.34.1, 1993, 496-522.

78 RIZZO, F.P.: «Mitridate contro Roma tra messianismo e messaggio di liberazione», *Tra Grecia e Roma. Temi Antichi e metodologie moderne*, Roma 1980, 185-196 (cit. 189, 191); MCGING, B.C.: *The Foreign Policy...*, 89 ss.); BALLESTEROS PASTOR, L.: «L'an 88 av. J.-C.: présages apocalyptiques et propagande idéologique», *DHA*, 25.2, 1999, 83-90 (cit. 86 ss.); SAPRYKIN, S.J.: «The Religion and Cults of the Pontic Kingdom: Political Aspects», en HØJTE, J.M. (ed.): *Mithradates VI and the Pontic Kingdom. Black Sea Studies* 9, Aarhus 2009, 249-275, (cit. 250).

79 CALLATAÏ, F.de: *L'histoire des guerres...*, 281-288, y también 39: 'Rien ne laisse présager dans la production monétaire du debut de l'année 89 l'imminence du conflit qui va embraser l'Asie durant plusieurs années'. En cambio, en la siguiente década, el aumento espectacular del numerario pónico en los meses previos al comienzo de la tercera guerra mitridática a mediados de los años 70, demostraría que el rey pónico había decidido apostar por la confrontación bélica, por lo que debía dotarse de moneda con que pagar a sus tropas: *Ibidem*, 341 ss.).

80 A pesar de todo, incluso con esos datos resulta difícil establecer una relación directa entre la acuñación masiva de moneda –o su ausencia– y la existencia o no de preparativos bélicos, y en consecuencia una determinante voluntad belicista: MCGING, B.C.: «Review of F. de CallataÏ, L'histoire...», *NC* 160, 2000, 375-382; *idem*: «Mithradates VI Eupator: victim or aggressor?», en HØJTE, J.M. (ed.): *Mithradates VI and the Pontic Kingdom. Black Sea Studies* 9, Aarhus 2009, 203-216.

81 'Mithridates got off lightly from the first war: even Sulla's own troops recognized that (Plut.*Sul.*24.4)', MCGING, B.C.: *The Foreign Policy...*, 132.

82 SARIKAKIS, T.C.: «Les vèpres éphésiennes de l'an 88 av. J.-C.», *Epistemoniké Epeteris Thessalonikes Philosophike Scholes* 15, 1976, 253-264; AMIOTTI, G.: «I Greci ed il massacro degli Italici nell'88 a.C.»,

el rey pónico no sólo pudo conservar su trono sino al mismo tiempo salir impune de esa primera afrenta a Roma con la sensación, además, de haber puesto en aprietos a la República durante varios años. En cualquier caso, según la mayoría de fuentes antiguas la iniciativa de entablar conversaciones partió de Mitrídates, aunque sea Memnon (25.1) quién, excepcionalmente, refiera la versión contraria. Como sabemos, al rey pónico se le exigió la entrega de parte de su flota (70 trirremes), de los prisioneros, desterrados y desertores previamente en su poder, el pago de una sustanciosa indemnización de guerra en forma de 2.000 (Plut.*Sul.*22.5) o 3.000 talentos (Memn.25.2), además de retirarse de todos los territorios conquistados desde el inicio del conflicto, abandonando igualmente sus guarniciones. En cualquier caso, al Ponto le fue conferido el estatuto de aliado y amigo de Roma, manteniendo su entidad territorial anterior al 89 a.C., y ello a pesar de que los reyes Nicomedes de Bitinia y Ariobarzanes de Capadocia, depuestos con anterioridad por Mitrídates, recuperaron sus tronos de forma inmediata (Plut.*Sul.*22.4-5; Ap.*Mith.*55; Vel.2.23.6). En teoría, con esa decisión se pretendía sentenciar el final de la política de expansión territorial del rey pónico, al que igualmente se obligó a abandonar Paflagonia y Galacia. Sin embargo, en realidad esta última cláusula constituiría un verdadero *casus belli* de las dos siguientes guerras, marcadas por la inestabilidad de una situación geopolítica altamente explosiva en la cual Mitrídates seguía ambicionando el control sobre Bitinia y Capadocia, a pesar de todo. De hecho, los dos reyes depuestos por Mitrídates y, ahora, restaurados por Sila, habían jugado ya antes del primer conflicto bélico un relevante papel como contrapeso del poder pónico en el interior de Asia Menor<sup>83</sup>.

Una vez aceptadas las condiciones impuestas por Sila en el tratado de rendición, Mitrídates pasó a ocuparse de varios asuntos en la región septentrional del Mar Negro, como el control de ciertos rebeldes entre los escitas y los colcos (Str.11.2.118; App. *Mithr.*64), entre los cuales se encontraba su hijo, igualmente llamado Mitrídates, que había conspirado en contra de su propio padre. El rey procedió a la construcción de una nueva flota y al reclutamiento de nuevas tropas, aunque la evidencia numismática no atestigua relevantes amonedaciones pónicas en ese momento. De este modo, en el período de entreguerras, todo parece indicar que Mitrídates nunca cesó en su empeño de proseguir con la expansión de sus dominios, aunque dirigió su política exterior prioritariamente hacia territorios con los que, *a priori*, difícilmente chocaría con los

---

*Aevum* 54, 1980, 132-139; BALLESTEROS PASTOR, L.: *Mitrídates Eupátor...*, 103-107); ALCOCK, S.: «Making sure you know whom to kill: spatial strategies and strategic boundaries in the Eastern Roman Empire», *Millennium. Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des erstern Jahrtausends n. Chr.*, 4, 2007, 13-20; MAYOR, A.: *The Poison King. The Life and Legend of Mithradates, Rome's Deadliest Enemy*, Princeton 2009, 13-26; SARTRE, M.: «Kill them all,' or the Greeks, Rome, and Mithradates VI Eupator», *Histoires Grecques. Snapshots from Antiquity*, London 2009, 265-270.

83 SHERWIN-WHITE, A.N.: *Roman Foreign Policy...*, 143-148; MCGING, B.C.: *The Foreign Policy...*, 130ss); KALLET-MARX, R.: *Hegemony to Empire: the development of the Roman imperium in the East from 148 to 62 BC*, Berkeley-Los Angeles-London 1995, 261-264; HELLER, A.: *Les Bétises des Grecs. Conflits et rivalités entre cités d'Asie et de Bithynie à l'époque romaine, 129 a.C.-235 p.C.*, Bordeaux 2006, 65-67; BALLESTEROS PASTOR, L.: «Cappadocia and Pontus, Client Kingdoms of the Roman Republic from the peace of Apamea to the beginning of the Mithridatic Wars (189-89 BC)», en COSKUN, A. (hrsg.): *Freundschaft und Gefolgschaft in den auwärtigen Beziehungen der Römer. 2. Jahrhundert v. Chr. – 1. Jahrhundert n. Chr.*, Frankfurt 2008, 45-63.



intereses romanos<sup>84</sup>. De hecho, como ya hemos anticipado, el siguiente conflicto bélico fue provocado a todas luces por Murena, lugarteniente de Sila, al invadir territorio pónico en busca de botín mientras proseguía su campaña contra piratas y bandidos en el año 83 a.C., violando de este modo los acuerdos firmados por Sila en Dárdano. Mitrídates acabó respondiendo militarmente a lo que constituía una provocación en toda regla, sobre todo a causa de la instigación de su antiguo general y ahora renegado Arquelao (Oros.6.2.12). Antes, sin embargo, el rey pónico había enviado embajadores tanto a Murena (Memn.26.1) como a Sila y el Senado romano para reivindicar el espíritu del tratado del 85 a.C. (App.*Mith.* 65), reclamación que fue desoída hasta el año 81 a.C. por Sila, al convenir de momento que esa guerra se había iniciado sin que Mitrídates violase tratado alguno (App.*Mith.*66)<sup>85</sup>.

A pesar de haber ganado las batallas decisivas, poco antes de entablar las conversaciones de paz en Dárdano persistían en el bando romano las enormes dificultades que seguía afrontando Sila para controlar la situación y, en especial, a sus propios legados. Al mismo tiempo, sus partidarios en Roma habían sido fuertemente represaliados por los seguidores de Mario, por lo que la posición política y militar del futuro dictador tampoco era la mejor para amenazar a Mitrídates con una guerra total que significase la conquista del Ponto (App.*Mith.*54)<sup>86</sup>. Sabemos lo apremiante que resultaba conseguir una flota de suficiente entidad, tarea encargada en este caso a L. Lúculo (Plut.*Luc.*3.2-4; App.*Mith.*55), si la intención de Sila era proceder a una hipotética invasión del Ponto y acabar con Mitrídates de forma definitiva. Ese fin inesperado pudo haber sucedido durante la primera mitad del año 85 gracias al ímpetu de C. Flavio Fimbria (*cos.*104), legado consular al mando de las legiones del antiguo cónsul sufecto, L. Valerio Flacco, a quién había asesinado el año anterior tras un motín. Entre las conversaciones de Arquelao y la conferencia de Dárdano, Fimbria había conseguido expulsar a Mitrídates de Pérgamo y acorralarlo en el puerto de Pitane, de dónde este último pudo escapar por mar hacia Mytilene porque Lúculo se negó a facilitar a Fimbria el apoyo naval que le había pedido. Los intereses personales de los comandantes romanos hipotecaban su efectividad militar ante un enemigo ciertamente hábil y escurridizo. La paz, una vez más, debía conseguirse por la vía diplomática y no simplemente por la militar, aunque ambos contendientes se emplazasen a futuros combates que resolvieran sus diferencias políticas<sup>87</sup>.

Cuando Mitrídates aceptó las condiciones de rendición establecidas en Dárdano y partió hacia el Ponto, Sila centró su atención en Asia Menor. Probablemente, junto con la restauración de los antiguos reyes de Bitinia y Capadocia, aquel era el último gran asunto

84 GLEW, D.: «Between the Wars...», 110 ss.; CALLATAÏ, F.de: *L'histoire des guerres...*, 330-331.

85 BALLESTEROS PASTOR, L.: *Mitrídates Eupátor...*, 191ss.; MASTROCINQUE, A.: *Studi sulle guerre Mitridatiche*, Stuttgart 1999, 94-99; MADSEN, J.M.: «The ambitions of...», 198.

86 Poco después del encuentro con Arquelao, Sila lideró varias razzias contra poblaciones de la frontera macedonia, con la doble intención de cual acabar con sus incursiones en territorio romano y ejercitar y enriquecer a sus propios legionarios (App.*Mith.*55).

87 KEAVENEY, A.: *Lucullus. A life*, London-New York 1992, 26-27; MUÑIZ COELLO, J.: «C. Flavius Fimbria, consular y legado en la provincia de Asia (86-84 a.C.)», *SHHA* 13-14, 1995-1996, 257-275 (cit. 274-275).

que lo ligaba a oriente poco antes de iniciar los preparativos de su regreso a Italia<sup>88</sup>. De este modo, Sila dictó toda una serie de medidas que significaron la imposición de severas condiciones de rendición sobre aquellas facciones políticas que, en sus respectivas ciudades, habían apoyado al rey pónico durante los años precedentes, o incluso colaborado con el mismo en la eliminación física de los *romaioi* o comerciantes y publicanos itálico-romanos el 88 a.C. En concreto, el futuro dictador exigió indemnizaciones de guerra, la restauración del pago de los impuestos anteriores al comienzo de la guerra, junto con los atrasos correspondientes, o bien la obligación de acoger en régimen de hospitalidad militar a varios de sus cuerpos de tropa temporalmente desmovilizados durante el invierno de ese año<sup>89</sup>. Algunas de esas medidas significaron para esas ciudades, en la práctica, la necesidad de acudir al crédito, hipotecando sus finanzas durante décadas a manos de los acreedores privados –compañías de publicanos en su mayor parte–, o bien de acaudalados evergetas locales que asumieron ‘patrióticamente’ parte de esas cargas. Por tanto, en aquellos casos en los cuales las ciudades griegas de Asia Menor habían flirteado con los enemigos de Roma, el precio que pagaron en el nuevo orden romano fue sin duda importante<sup>90</sup>. Al mismo tiempo, el comandante romano recompensaba a aquellas facciones que se habían mantenido fieles a la República a pesar de la enorme presión ejercida por las guarniciones y los ejércitos mitridáticos durante los años álgidos de la guerra en Asia Menor. No obstante, en el escenario del posconflicto el papel político de una gran parte de las ciudades griegas de la provincia romana de Asia resulta muy discreto, y ello a pesar de un pasaje de Plutarco según el cual en el año 74 a.C., a inicios de la tercera guerra mitridática, algunas de esas ciudades, al igual de lo sucedido en Bitinia, habrían recibido al rey pónico como un verdadero libertador, a causa precisamente de la enorme presión ejercida por los recaudadores de impuestos y los prestamistas, una situación directamente vinculada con las medidas punitivas silanas (Plut.*Luc.7.5*)<sup>91</sup>.

A modo de conclusión, el fin de la primera guerra mitridática determinó igualmente el fin de la expansión pónica fuera de sus confines tradicionales, pero de ningún modo coartó a Mitridates VI en sus más que probables aspiraciones de ampliar sus dominios en el inmediato futuro, sin duda alentado por la poderosa maquinaria propagandística pónica, que seguía proclamando la vinculación del rey con Dionisos y, quizás, con Heracles, a la vez que con la herencia aqueménida<sup>92</sup>. Sin embargo, entre las primeras conversaciones de paz entabladas por Arquelao y Sila (86 a.C.) y la conferencia de Dárdano (85 a.C.), el rey percibió que el momento de una retirada sin duda estratégica

88 MCGING, B.C.: *The Foreign Policy...*, 130-131.

89 MAGIE, D.: *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton 1950, 232-240, vol.1; BALLESTEROS PASTOR, L.: *Mitridates Eupátor...*, 180-184; MASTROCINQUE, A.: *Studi sulle guerre...*, 91-94; ÑACO DEL HOYO, T.: «*Milites in oppidis hibernabant*. El *hospitium militare* invernal en ciudades peregrinas y los abusos de la hospitalidad *sub tectis* durante la República», *DHA* 27.2, 2001, 63-90 (cit. 82-83); ÑACO, T., ANTELA, B., ARRAYÁS, I., BUSQUETS, S.: «The civilian impact ...», 40-41.

90 KALLET-MARX, R.: *Hegemony to Empire...*, 273-282; SANTANGELO, F.: *Sulla, the Elites and the Empire. A Study of Roman Policies in Italy and the Greek East*, Leiden-Boston 2007, 107-117; ARRAYÁS, I.: «El impacto de las guerras mitridáticas en la creación de una nueva clase dirigente. Evergetas y evergetismo en Asia Menor», *Klio* 92.2, 2010, 369-387, (cit. 371).

91 Ap. *Mithr.* 56-58; Str. 13.594c.; KALLET-MARX, R.: *Hegemony to Empire...*, 261-264.

92 MCGING, B.C.: *The Foreign Policy...*, 101-108.

había llegado, aprovechando la debilidad y división interna mostrada por el bando romano, junto con los acuciantes problemas políticos en Roma que urgían al propio Sila a efectuar un movimiento en esa dirección. Igualmente, reinos como Bitinia y Capadocia vieron en ese preciso instante la oportunidad de restaurar su poder e influencia en la región, bajo los auspicios romanos, mientras que muchas de las ciudades griegas de la provincia romana de Asia, otrora aliadas de Mitrídates, sufrieron con dureza el castigo de Sila por su antiguo desafío. De este modo, cuando en el año 83 a.C. Murena, legado de Sila, unilateralmente decidió reemprender las hostilidades contra el rey pónico, gran parte de los actores políticos que habían optado por consolidar sus posiciones durante el posconflicto supieron que ante ellos se alzaba una nueva oportunidad para reclamar su protagonismo. No obstante, en muchos casos ello no acabó sucediendo hasta la década siguiente, cuando en el año 74 a.C. fue ya Mitrídates quién se decidió a intervenir con todas sus fuerzas militarmente contra Roma y sus aliados. En consecuencia, la denominada ‘paz de Dárdano’ constituye un magnífico caso de estudio en el cual el posconflicto resulta asimilable, en realidad, a las primeras fases de un nuevo conflicto bélico.

#### 4. CONCLUSIONES.

Defender el amplio dominio de la guerra en las sociedades antiguas, además de la instrumentalización a todos niveles de la paz, constituye una auténtica obviedad fácilmente contrastable gracias a la abundante evidencia histórica con que contamos. Lógicamente, esa percepción tan sólo debe matizarse cuando un instrumento como la paz, en su significado más político de ‘pacificación’, y a pesar de haber implicado *de iure* el final de un determinado conflicto bélico, suponía *de facto* el inicio de una nueva etapa de dominio absoluto de la guerra a todos niveles. La paz, por tanto, podía servir a la guerra. De hecho, los agentes implicados en un proceso ‘aparentemente de paz’ parecen percibir el posconflicto como la génesis inevitable de ulteriores conflictos, como sucedió claramente en el caso de la llamada ‘paz del Rey’ (386 a.C.) o también en la ‘paz de Dárdano’ (85 a.C.), que sirvieron respectivamente de base no sólo a políticas de dominio sino especialmente a nuevas guerras. En ambos casos, además, el discurso político subyacente a ciertas formas de dominio aparece claramente vinculado con fórmulas de propaganda que entroncan directamente con lo religioso. Asimismo, en el posconflicto podía igualmente generarse un alto grado de violencia posbélica. Por ejemplo, en el Levante posterior al 1200 a.C. el surgimiento de cultos nacionales que predicaban la exclusividad religiosa incentivaba el exterminio ritual (*herem*) de los cultos rivales y de quienes los profesaban. En definitiva, la gestión política de la guerra y de la paz en el inmediato posconflicto constituye, a nuestro entender, un instrumento de análisis muy útil que nos acerca a la compleja dimensión de la catástrofe en la Antigüedad y de la cual, ciertamente, tampoco escapa en algunos casos la fenomenología religiosa.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ALCOCK, S.: «Making sure you know whom to kill: spatial strategies and strategic boundaries in the Eastern Roman Empire», *Millennium. Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des erstern Jahrtausends n. Chr.*, 4, 2007, 13-20.
- AMIOTTI, G.: «I Greci ed il massacro degli Italici nell’88 a.C.», *Aevum* 54, 1980, 132-139.

- ANTELA, B.: «Hegemonía y Panhelenismo: conceptos políticos en tiempos de Filipo y Alejandro», *DHA* 33/2, 2007, 1-21.
- ARRAYÁS, I.: «El impacto de las guerras mitridáticas en la creación de una nueva clase dirigente. Evergetas y evergetismo en Asia Menor», *Klio* 92.2, 2010, 369-387.
- BADIAN, E.: «The King's Peace», en *Georgica: Greek Studies in Honour of G. Cawkwell* (*Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement* 58, 1991, 25-48.
- BALLESTEROS PASTOR, L.: *Mitrídates Eupátor, rey del Ponto*, Granada 1996.
- «L'an 88 av. J.-C.: présages apocalyptiques et propagande idéologique», *DHA*, 25.2, 1999, 83-90.
- «Cappadocia and Pontus, Client Kingdoms of the Roman Republic from the peace of Apamea to the beginning of the Mithridatic Wars (189-89 BC)», en COSKUN, A. (hrsg.): *Freundschaft und Gefolgschaft in den auwärtigen Beziehungen der Römer. 2. Jahrhundert v. Chr. – 1. Jahrhundert n. Chr.*, Frankfurt 2008, 45-63.
- BORDREUIL, P.: «À propos de l'inscription de Mésha. Ceux notes», en DAVIAU, P. M. M. et al. (eds.): *The World of the Aramaeans, III: Studies in Language and Literature in Honour of Paul-Eugène Dion*, Sheffield 2001, 158-167.
- BOSWORTH, A.B.: «Autonomia: the Use and Abuse of Political Terminology», *Studi Italiani di Filologia Classica* 85, 1992, 122-151.
- BOUCHET, C.: «Le prostatès dans le monde grec du IVe siècle av. J.-C.: garant de la paix ou chef de la guerre?», *Ktéma* 33, 2008, 363-372.
- CALLATAÏ, F.de: *L'histoire des guerres mithridatiques vue par les monnaies*, Louvain-la-Neuve 1997.
- CLAUSEWITZ, C. von: *De la Guerra*, Madrid 2005.
- CHRIST, K.: *Sila*, Barcelona 2006 [München 2002].
- DEARMAN, A.: «Historical Reconstruction and the Mesha Inscription», en DEARMAN, A. (ed.): *Studies in the Mesha Inscription and Moab*. Atlanta 1989, 155-210.
- FALES, F. M.: *Guerre et paix en Assyrie. Religion et impérialisme*, Paris 2009.
- FERRARY, J.-L.: «L'essor de la puissance romaine dans la zone pontique», en BRESSON, A., IVANTCHIK, FERRARY, J.-L. (eds.): *Une koinè pontique. Cités grecques, societies indigenes et empires mondiaux sur le littoral nord de la Mer Noire (VIIè. S.a.C. – IIIè. S.p.C.)*, Bordeaux 2007, 319-325.
- FINKELSTEIN, I. / SILBERMAN, N. A.: *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*, Madrid 2003 [2001].
- FORNIS, C.: «La paz enviada por el Rey, 387/368 aC», *Dike* 10, 2007, 155-183.
- *La guerra de Corinto. Fuentes antiguas e historiografía moderna*, BAR International Series, Oxford 2007.
- *Grecia Exhausta. Ensayo sobre la guerra de Corinto*, Göttingen 2008.
- FREUND, J.: «Guerre et politique de K. von Clausewitz à Raymond Aron», *Revue Française de Sociologie*, 17.4, oct-déc, 1976, 643-651.
- GAZZANO, F.: «Fra guerra e pace. Note sul lessico degli accordi di tregua e armistizio», *Quaderni di Acme*, 1, 2007, 237-252.
- GLEW, D.: «Between the Wars: Mithridates Eupator and Rome, 85-73 BC», *Chiron* 11,



- 1981, 109-130.
- JACKSON, K. P.: «The Language of the Mesha Inscription», en DEARMAN, A. (ed.): *Studies in the Mesha Inscription and Moab*, Atlanta 1989, 96-130.
- JONES, A.: *Genocide. A Comprehensive Introduction*, London / New York 2006.
- HAMILTON, Ch.: «Thebes and Sparta in the fourth century: Agesilaus Theban obsession», *Ktema* 19, 1994, 239-258.
- HELLER, A.: *Les Bêtises des Grecs. Conflits et rivalités entre cités d'Asie et de Bithynie à l'époque romaine, 129 a.C.-235 p.C.*, Bordeaux 2006.
- KALLET-MARX, R.: *Hegemony to Empire: the development of the Roman imperium in the East from 148 to 62 BC*, Berkeley-Los Angeles-London 1995.
- KEAVENEY, A.: *Lucullus. A life*, London-New York 1992.
- LANZILLOTA, E.: «La politica spartana dopo la pace di Antalcida», *MGR* 7, 1980, 129-179.
- LEMAIRE, A.: «Notes d'épigraphie nord-ouest sémitique. 19. La stèle de Mésha: épigraphie et histoire», *Syria* 64, 1987, 205-214.
- «Le hērem dans le monde nord-ouest sémitique», en NEHMÉ, L. (ed.): *Guerre et conquête dans le Proche-Orient ancien*, Paris 1999, 79-103.
- LILLEY, J. P. U.: «Understanding the hērem», *Tyndale Bulletin* 44, 1993, 169-177.
- LION, B.: «Les enfants des familles déportées de Mésopotamie du nord à Mari en ZL 11'», *Ktema* 22, 1997, 109-118.
- LIVERANI, M.: *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Roma / Bari 2003.
- MADSEN, J.M.: «The ambitions of Mithradates VI: Hellenistic Kingship and Modern Interpretation», en HØJTE, J.M. (ed.): *Mithradates VI and the Pontic Kingdom. Black Sea Studies* 9, Aarhus 2009, 191-201.
- MAGIE, D.: *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton 1950, 2 vols.
- MALUL, M.: «Taboo», en VAN DER TOOM, K. / BECKING, B. / VAN DER HORST (eds.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden / Boston / Köln 1999, 824-827.
- MASTROCINQUE, A.: *Studi sulle guerre Mitridatiche*, Stuttgart 1999.
- MATTINGLY, G. L.: «Moabites», en HOERTH, A. J. et al. (eds.): *Peoples of the Old Testament World*, Cambridge / Grand Rapids, 1994, 317-333.
- MAYOR, A.: *The Poison King. The Life and Legend of Mithradates, Rome's Deadliest Enemy*, Princeton 2009.
- MCGING, B.C.: *The Foreign Policy of Mithridates VI Eupator king of Pontus*, Leiden 1986.
- «Appian's "Mithridateios"», *ANRW* II.34.1, 1993, 496-522.
- «Review of F. de Callataÿ, L'histoire...», *NC* 160, 2000, 375-382.
- «Mithradates VI Eupator: victim or aggressor?», en HØJTE, J.M. (ed.): *Mithradates VI and the Pontic Kingdom. Black Sea Studies* 9, Aarhus 2009, 203-216.
- MORITANI, K.: «KOINE EIRENE: Control, Peace, and 'Autonomia' in Fourth-Century Greece», en YUGE, F., DOI, M. (eds.): *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Leiden 1998, 573-577.
- MUÑIZ COELLO, J.: «C. Flavius Fimbria, consular y legado en la provincia de Asia (86-84 a.C.)», *SHHA* 13-14, 1995-1996, 257-275.
- MUÑOZ, F.A., MOLINA RUEDA, B. (eds.): *Cosmovisiones de paz en el mundo*



- antiguo y medieval*, Granada 1998.
- NA'AMAN, N.: *Canaan in the Second Millennium B.C.E. Collected Essays*, vol. 2, Winona Lake, 2005.
- «Royal Inscription versus Prophetic Story: Mesha's Rebellion according to Biblical and Moabite Historiography», en GRABBE, L. I. (ed.): *Ahab Agonistes. The Rise and Fall of the Omri Dynasty*, London / New York 2007, 145-183.
- ÑACO DEL HOYO, T.: «*Milites in oppidis hibernabant. El hospitium militare invernale en ciudades peregrinas y los abusos de la hospitalidad sub tectis durante la República*», *DHA* 27.2, 2001, 63-90.
- ÑACO, T., ANTELA, B., ARRAYÁS, I., BUSQUETS, S.: «The civilian impact of the Roman intervention in Greece and Asia Minor (88-63 BC)», en ANTELA, B. & ÑACO, T. (eds.): *Transforming historical landscapes in the Ancient Empires*, British Archaeological Reports, Int.Ser.1986, Oxford 2009, 33-51.
- «The Ultimate Frontier between Rome and Mithridates: War, Terror and the Greek Poleis (88-63 BC)», en HEKSTER, O. & KAIZER, T. (eds.): *The Frontiers of the Roman World, (Durham University, April 16-19th 2009)*, Leiden-Boston 2011, 291-304.
- ÑACO, T., CORTADELLA, J.: «*Aut bellis gravia, aut corrupta morbis: la visión de Orosio (Hist.VI) sobre las víctimas de guerras y desastres en el siglo I a.C.*», en MARCO, F., PINA, F., REMESAL, J. (eds.): *Vae Victis! Perdedores en el mundo antiguo*, Colección Instrumenta, Barcelona 2012, (en prensa).
- ODED, B.: *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, Wiesbaden 1979.
- PASCUAL, J.: «Las facciones políticas tebanas en el periodo de la formación de la hegemonía (379-371 a.C.). I.- La conspiración democrática del 379», *Polis* 3, 1991, 121-135.
- RAAFLAUB, K.A.: «Introduction: Searching for Peace in the Ancient World», en RAAFLAUB, K.A. (ed.): *War and Peace in the Ancient World*, Oxford 2007, 1-33.
- RADITSA, L.: «Mithridates's View of the Peace of Dardanus in Sallust's Letter of Mithridates», *Helikon* 9-10, 1969-1970, 631-635.
- «The historical context of Mithridates' Description of the Status of Asia in Sallust's Letter of Mithridates», *Helikon* 9-10, 1969-1970, 689-694.
- REINACH, Th.: *Mithridate Eupator Roi de Pont*, Paris 1890.
- RIZZO, F.P.: «Mitridate contro Roma tra messianismo e messaggio di liberazione», *Tra Grecia e Roma. Temi Antichi e metodologie moderne*, Roma 1980, 185-196.
- ROGERS, C.J.: «Clausewitz, Genius and the Rules», *Journal of Military History*, 66.4, oct., 2002, 1167-1176.
- SALOMONE GAGGERO, E.: «La lotta antiromana di Mitridate: divergenze cronologiche nelle fonti», *Sandalion. Quaderni di cultura classica, cristiana e medievale* 2, 1979, 129-141.
- SANMARTÍN, J.: «Mitología y religión mesopotámicas», en DEL OLMO LETE, G. (ed.): *Mitología y Religión del Oriente Antiguo I: Egipto y Mesopotamia*, Sabadell 1993.
- SANTANGELO, F.: *Sulla, the Elites and the Empire. A Study of Roman Policies*

- in Italy and the Greek East*, Leiden-Boston 2007.
- SAPRYKIN, S.J.: «The Religion and Cults of the Pontic Kingdom: Political Aspects», en HØJTE, J.M. (ed.): *Mithradates VI and the Pontic Kingdom. Black Sea Studies 9*, Aarhus 2009, 249-275.
- SARIKAKIS, T.C.: «Les vèpres éphésiennes de l'an 88 av. J.-C.», *Epistemoniké Epeteris Thessalonikes Philosophike Scholes 15*, 1976, 253-264.
- SARTRE, M.: «Kill them all,' or the Greeks, Rome, and Mithradates VI Eupator», *Histoires Grecques. Snapshots from Antiquity*, London 2009, 265-270.
- SEAGER, R.: «The King's Peace and the Balance of Power in Greece, 386-362 B.C.», *Athenaeum 52*, 1974, 36-63.
- SHERWIN-WHITE, A.N.: *Roman Foreign Policy in the East. 168 B.C. to A.D. 1*, London 1984.
- STERN, P. D.: *The Biblical Herem*, Atlanta 1991.
- STROBEL, K.: «Mithradates VI Eupator von Pontos. Der letzte große Monarch der hellenistischen Welt und sein Scheitern an den der römischen Macht», *Ktema 21*, 1996, 55-94.
- TOD, M.N.: *A Selection of Greek Historical Inscriptions, 2*, Oxford 1948.
- TUPLIN, Ch.: «Medism and his causes», *Transeuphratène 13*, 1997, 155-185.
- ZIEGLER, N.: «Aspects économiques des guerres de Samsî-Addu», en *La guerre dans les économies antiques*, Saint-Bertrand-de Comminges, 2000, 13-33.

## ABREVIATURAS UTILIZADAS

- COS W. W. Hallo (ed.), 1997-2002: *The Context of Scripture* (3 vols.). Leiden.
- DNWSI J. Hoftijzer / K. Jongeling, 1995: *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions* (2 vols). Leiden.
- HALOT L. Koehler / W. Baumgartner, 2000: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (5 vols.). Leiden.
- FGrHist. F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin, 1926-1930, 3 vols.
- IG *Inscriptiones Graecae*, Berlin, 1873-
- KAI H. Donner / W. Röllig, 1969-1973: *Kanaanaische und Aramaische Inschriften* (3 vols.). Wiesbaden.
- LAPO *Littératures Anciennes du Proche-Orient*.
- SSI J. C. Gibson 1971-2009: *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions* (4 vols.) Oxford.

LA *PAX DEORUM*, LA CAÍDA DE NUMANCIA Y LA PROFECÍA DE CLUNIA

THE *PAX DEORUM*, THE FALL OF NUMANTIA AND THE PROPHECY OF CLUNIA

JOSÉ IGNACIO SAN VICENTE Y GONZÁLEZ DE ASPURU

Universidad de Oviedo

vicentejose@uniovi.es

ARYS, 10, 2012, 215-232 ISSN 1575-166X

---

RESUMEN

Los conflictos en torno a la ciudad de Numancia produjeron una grave crisis en Roma y tuvieron múltiples consecuencias: rupturas políticas y sociales; manipulaciones literarias e incluso, según Hostilio Mancino, la ruptura de la *Pax Deorum*. Se analiza también en este artículo una profecía realizada en Clunia en tiempos de la caída de Numancia, que predecía que de Hispania iba a salir el príncipe y señor de todo.

ABSTRACT

Conflicts around the town of Numantia caused a serious crisis in Rome and had many consequences: political and social disruptions; literary manipulations and even, according to Hostilio Mancino, the breakdown of the *Pax Deorum*. In this article it is also analyzed a prophecy made in Clunia at the time of the fall of Numantia, which predicted that the prince and lord of all would arise of Hispania.

---

PALABRAS CLAVE

Clunia; Gaio Hostilio Mancino; Marco Aemilio Lépidio Porcina; Numancia; oráculo; *Pax Deorum*; Publio Escipión Aemiliano; Tiberio Sempronio Graco

KEYWORDS

Clunia; Gaius Hostilius Mancinus; Marcus Aemilius Lepidus Porcina; Numantia; Oracle; *Pax Deorum*; Publius Cornelius Scipio Aemilianus; Tiberius Sempronius Gracchus

---

Fecha de recepción: 01/08/2012

Fecha de aceptación: 11/12/2012

---



## 1. ANTECEDENTES

No es posible entender los asuntos relacionados con los episodios de Mancino y la toma de Numancia sin remontarse al comienzo de las guerras celtibéricas.

Después de efectuar dos campañas contra los celtíberos<sup>1</sup>, Tiberio Sempronio Graco<sup>2</sup> estableció en el año 179 a. C. una serie de pactos entre Roma y estos pueblos, basados en el principio de la *amicitia*, mediante los cuales Roma reconocería la vinculación de los *populi* con los territorios que habitaban y su derecho a protegerlos a cambio de contribuciones periódicas a la ciudad del Tiber, tanto de bienes materiales, como de tropas auxiliares (Plut. *TG* 5.3; App. 3. 43). Los celtíberos debían comprometerse a no ampliar sus territorios ni sus ciudades y, posiblemente, a no iniciar conflictos sin la aprobación de Roma<sup>3</sup>.

El establecimiento de estos acuerdos reguló las relaciones entre Roma y estos *populi*. Por las *tesserae hospitalis*<sup>4</sup> que nos han llegado, ha trascendido que la existencia de pactos de hospitalidad entre individuos, poblaciones o grupos debía ser una práctica habitual de estos pueblos<sup>5</sup>. Por ello podemos deducir que fueron bien acogidos, ya que los tratados de T. Sempronio Graco fueron una referencia para los celtíberos desde el inicio del conflicto numantino, en el año 153 a. C.<sup>6</sup>

Se ha discutido si la ruptura de los pactos fue forzada por Roma, utilizando como pretexto la ampliación de las murallas de Segeda (D. S. 31. 39; App. 3. 44-45)<sup>7</sup>. En

1 Liv. 40. 44. 4-5; 47.1; D. S. 29. 26; Str. 3. 4. 13; Frontin, *Str.* 2. 5. 3 y 14; Flor. *Epit.* 1. 33. 9; Oros. 4. 20. 32

2 BROUGHTON, T. R.: *The Magistrates of the Roman Republic (Mag.)*, vol. I, Nueva York, 1951, 393.

3 BADIAN, E.: *Foreign Clientelae*, Oxford, 1958, 123; KNAPP, R. C.: *Aspects of the Roman Experience in Iberia 206-100 B.C.*, Vitoria, 1977, 52-55; RICHARDSON, J. S.: *Hispaniae. Spain and the development of the Roman imperialism, 218-82 B.C.*, Cambridge, 1986, 107-108; SALINAS DE FRIAS, M.: *Conquista y romanización de Celtiberia*, Salamanca, 1986, 12-14.

4 Un estudio de las *tesserae hospitalis* hispanas ha sido realizado por Balbín (BALBÍN CHAMORRO, P.: *Hospitalidad y Patronato en la Península Ibérica durante la Antigüedad*, Valladolid, 2006).

5 Para Beltrán las *tesserae hospitalis* escritas en lengua celtibérica nacieron por influencia romana. En Celtiberia se han hallado 40 téseras de las que siete están escritas en latín y el resto en celtibérico. La abundancia de estos objetos en esta zona indicaría que con anterioridad a la influencia romana los pactos de hospitalidad eran corrientes en Celtiberia (BELTRÁN LLORIS, F., JORDÁN, C., SIMÓN CORNAGO, I.: «Revisión y balance del corpus de téseras celtibéricas», *Palaeohispánica* 9, 2009 (*Actas do X Colóquio Internacional sobre Línguas e Culturas Paleo-Hispánicas*), 625-668 y esp. 625, 627-628).

6 Sobre las guerras celtibéricas véanse: SIMON, H.: *Roms kriege in Spanien (154-133)*, Frankfurt, 1962; GARCÍA RIAZA, E.: *Celtíberos y lusitanos frente a Roma: Diplomacia y derecho de guerra*, Vitoria, 2002.

7 Estrabón (3, 4, 13) la menciona junto a *Pallantia* como ciudad de los arévacos pero sin duda está confundido ya que como recogió Diodoro Sículo era la capital de los belos. Sobre Segeda, las circunstancias



cualquier caso, una vez comenzadas las hostilidades, la contienda se extendió debido a la existencia de acuerdos entre ciudades y pueblos celtibéricos<sup>8</sup>.

A la vista de los acontecimientos, los indígenas siempre estuvieron dispuestos a pactar para cerrar el conflicto, pero ello no dependía tanto de ellos como del general romano rival y de cómo le estuviera yendo a este la campaña. Un claro ejemplo es el de Marco Claudio Marcelo<sup>9</sup>. Después de combatir a los celtíberos, entabló negociaciones con los indígenas. Estos solicitaron una renovación de los tratados de Graco y se llegó a un nuevo acuerdo sobre esta base. El pacto fue remitido a Roma y terminó siendo rechazado por el Senado (App. 3. 49). Marcelo buscó un nuevo concierto, pero tomando como base la *deditio* de los celtíberos, es decir, la entrega de los indígenas al magistrado romano. El cónsul tenía potestad para fijar las condiciones de la entrega y estas fueron tan tolerables y aceptables que los celtíberos asumieron la *deditio* en el año 151 a. C. (App. 3. 50; Str. 3. 4. 13).

Tanto los pactos de Graco como la *deditio* firmada por los indígenas con Quinto Marcelo Macedónico crearon una serie de precedentes que, una vez reanudado el conflicto en el año 143 a. C., tuvieron una considerable influencia en el transcurso de las campañas que los magistrados romanos llevaron a cabo contra Numancia.

## 2. LOS ACUERDOS DE QUINTO AULO POMPEYO.

Pompeyo<sup>10</sup> llegaría a Hispania Citerior en la primavera del año 141 a. C.<sup>11</sup>. A partir de ese momento, efectuó una campaña contra Numancia y otras ciudades celtibéricas con las que intentó pactar (D. S. 33. 17; App. 3. 77). Las negociaciones no llegaron a

---

en que se inicio el conflicto y otros aspectos relacionados con los celtíberos véanse los diferentes trabajos recogidos en la monografía dedicada al tema editada por Burillo (BURILLO MOZOTA, F. (ed.): *Segeda y su contexto histórico. Entre Catón y Nobilior (195 al 153 a.C.)*, Homenaje a Antonio Beltrán Martínez, Zaragoza, 2006).

<sup>8</sup> La intervención de Numancia en el conflicto con Roma por la edificación de las murallas de Segeda solo se puede explicar por la existencia de acuerdos entre los habitantes de la ciudad de los belos y Numancia. Igualmente, la salida de Retógenes dirigiéndose a poblaciones vecinas estaría motivada tanto por la existencia de lazos de sangre (según Apiano) como por la de pactos previos entre Numancia y otras ciudades que obligaban a los firmantes a prestar ayuda militar si uno de ellos era atacado, tal y como había sucedido en el caso de Segeda. Los dirigentes de las poblaciones a las que se dirige Retógenes son reticentes al socorro y cuando lo consiguen, en el caso de Lutia, termina en fracaso. La medida de Escipión de cortar las manos a los jóvenes lutienses buscaba propagar el terror en las poblaciones filonumantinas con las que Numancia posiblemente tenía acuerdos y le debían prestar su ayuda (App. 3. 94). (Sobre esta medida véase SAN VICENTE, J. I.: «El cerco del ejército de Mancino, el *Lughnasadh* y la amputación de las manos diestras», *Homenaje a J. Mangas*, Madrid-Oviedo, en prensa). Los trescientos estadios que separan a Lutia de Numancia indican que el largo viaje tenía un propósito y que la ayuda que le prestaron los jóvenes de Lutia debía estar motivada por compromisos previos.

<sup>9</sup> BROUGHTON, T. R.: *The Magistrates...*, I, 453. Sobre la campaña de Marcelo y las circunstancias de la rendición de los celtíberos véase SIMON, H.: *Roms Krieger...*, 30-46; KNAPP, R. C.: *Aspects of the Roman Experience...*, 44; RICHARDSON, J. S.: *Hispaniae. Spain and...*, 143; GARCÍA RIAZA, E.: *Celtíberos y lusitanos...*, 46-47, 49, 54 y 68-79; SALINAS DE FRIAS, M.: *Conquista y romanización...*, 15-16.

<sup>10</sup> BROUGHTON, T. R.: *The Magistrates...*, I, 477, 480.

<sup>11</sup> Sobre las campañas de Quinto Pompeyo contra Tiermes y Numancia en el contexto de las guerras celtibéricas véanse: SIMON, H.: *Roms Krieger...*, 108-115; GARCÍA RIAZA, E.: *Celtíberos y lusitanos...*, 88-95.

cristalizar, quizás por las exigencias iniciales de Quinto Pompeyo, pero el Senado envió una legación a comienzos del año 140 a. C. con el fin de controlar la firma de unos compromisos que en realidad no existían (App. 3. 78).

Los problemas del ejército romano hicieron que Q. Pompeyo, con el fin de sacar partido de la situación y siguiendo el precedente marcado por Marcelo, comenzase una serie de conversaciones para llegar a un acuerdo, aunque nuevamente disfrazado de *deditio* ante Roma (D. S. 33. 19. 1; App. 3. 79).

El arreglo se rompió porque la segunda parte de la entrega de los 30 talentos de plata que los celtíberos debían proporcionar a Quinto Pompeyo como penalización o indemnización coincidió con la llegada de su sucesor, Popilio Laenas, a comienzos de la primavera del año 139 a. C. (App. 3. 79).

Para el nuevo cónsul se trataba de un acuerdo y no de una *deditio*, es decir, una rendición incondicional. Ante la existencia de contradicciones entre Pompeyo y los numantinos, cuya versión incluso apoyaban parte del *consilium* de Pompeyo y los legados senatoriales, se remitió el asunto a Roma (App. 3. 79). En Roma, ambas partes defendieron su postura. Los numantinos debieron acusar a Pompeyo de perjurio, pero el Senado terminó por declarar no culpable a Pompeyo<sup>12</sup> y la guerra se reanudó (App. 3. 79).

### 3. EL FOEDUS DE MANCINO Y CONSIDERACIONES ACERCA DE LA RUPTURA DE LOS PACTOS.

El precedente del falso acuerdo entre Pompeyo y los numantinos creó un ambiente poco propicio para futuras negociaciones. En el año 137 a. C., al cónsul Hostilio Mancino<sup>13</sup> le correspondió el gobierno de la Hispania Citerior en el sorteo consular (App. 3. 80).

Mancino puso sitio a Numancia, pero con poco éxito y sufrió una serie de reveses que le llevaron a levantar el asedio<sup>14</sup>. En el transcurso de estas operaciones, su ejército fue rodeado por los numantinos y, ante el inminente desastre romano, se iniciaron las negociaciones. Como cuestor de Mancino figuraba Tiberio Sempronio Graco, cuyo padre había firmado los acuerdos del 179 a. C. y gozaba por ello de gran prestigio entre los celtíberos<sup>15</sup>. Los numantinos accedieron, pero debido a los problemas que habían tenido con Pompeyo ampliaron la firma y el juramento del tratado no solo a Mancino y Tiberio Sempronio Graco, sino a todo su *consilium*, en calidad de cogarantes<sup>16</sup>. En este caso, el acuerdo firmado no era una *deditio*, sino un *foedus aequum*, es decir, un acuerdo entre iguales. La posición de fuerza de los numantinos, que amenazaban con la destrucción del ejército romano, fue la que impuso el tipo de tratado.

12 Cicerón no tenía una buena opinión de Quinto Pompeyo Aulo por el episodio de su pacto con los numantinos (Cic. *Rep.* 3. 18 [28]).

13 BROUGHTON, T. R.: *The Magistrates...*, I, 484.

14 Sobre este asunto y las circunstancias del pacto véase SAN VICENTE, J. I.: «El cerco del ejército...» (en prensa). Un análisis sobre la actuación militar de Mancino y el pacto en SIMON, H.: *Roms Krieger...*, 143-159; GARCÍA RIAZA, E.: *Celtíberos y lusitanos...*, 159-171.

15 Aulio Gelio cita que, según Valerio Antias, Tiberio Graco fue el responsable del acuerdo (Gel. 6. 9. 12: "Idem Probus Valerium Antiatem libro historiarum XXII. "speponderant" scripsisse annotavit verbaque eius haec posuit: "Tiberius Gracchus, qui quaestor C. Mancino in Hispania fuerat, et ceteri, qui pacem speponderant") (MARSHALL, P.K. (ed.): *A. Gellii noctes atticae*, vol. I-II, Oxford, 1968).

16 ASTIN, A. E.: *Scipio Aemilianus*, Oxford, 1967, 151.

En otro artículo hemos analizado los pormenores del asunto por lo que nos remitimos al mismo<sup>17</sup>, pero sí hay un aspecto del mismo que nos interesa examinar. Los acuerdos que se suscribían entre los magistrados romanos y otros pueblos se realizaban tomando como testigos de los juramentos a los dioses de los firmantes. Sobre las deidades recaía la función de tomar venganza sobre el culpable de la ruptura del acuerdo. No había en esta época un tribunal que pudiera ser el garante del cumplimiento del acuerdo, sino que esta responsabilidad correspondía a las divinidades, en cuyo nombre se habían efectuado los juramentos.

Ahora bien, el causante del incumplimiento del pacto era el responsable de la ruptura de la *pax deorum*, algo que convenía evitar<sup>18</sup>. La venganza de un dios sobre una determinada ciudad, con motivo conocido o desconocido, traía consecuencias catastróficas sobre la misma, a través de enfermedades, plagas, cosechas catastróficas o terribles derrotas.

El asunto no era trivial para los romanos, que habían actuado con una gran escrupulosidad en aquellos casos en los que se sospechaba de una ofensa a los dioses. Por ejemplo, con ocasión del pillaje en el templo de Locros por parte del ejército del legado Quinto Pleminio, la ciudad había recurrido a Roma y esta había castigado a los responsables y devuelto lo saqueado (Liv. 29. 8-9 y 18-22; D. S. 27.4)<sup>19</sup>.

#### 4. PROBLEMA CON LA *PAX DEORUM* Y CREACIÓN DE UN ANTECEDENTE MEDIANTE LA MANIPULACIÓN Y FALSIFICACIÓN DE LA *PAX CAUDINA* CON LOS SAMNITAS.

El acuerdo firmado por Mancino con los numantinos provocó en Roma un debate político en el que se vio envuelto el Senado y el *Concilium Plebis*. Mancino había firmado un tratado en el que se había comprometido él mismo, su cuestor Tiberio Sempronio Graco y todo su *consilium*, unas veinte personas en total (Gell. 6. 9. 12). El cónsul, en calidad de magistrado *cum imperium*, podía tomar los *auspicia* y tenía la capacidad de firmar un tratado en nombre del pueblo romano, aunque era necesaria la ratificación del mismo por parte del Senado y el pueblo romano.

El debate en torno al *foedus* tuvo dos fases<sup>20</sup>. En la primera, se discutió sobre la conveniencia de ratificar o rechazar el pacto. Mancino defendió la primera postura y

17 SAN VICENTE, J. I.: «El *Foedus* de Mancino, la *Pax Caudina* y Tito Livio», en MARTINEZ, J. (ed.): *Mundus vult decipi. Estudios interdisciplinarios sobre falsificación textual y literaria*, Madrid, 2012, 319-334.

18 Como recoge Santangelo, basándose en Livio (3. 8. 1), en caso de ruptura de la *pax deorum* era necesario buscar su restauración. Ello requería un gran esfuerzo y atención pudiéndose llevar a cabo a través del ritual y la persuasión (SANTANGELO, F.: «*Pax deorum* and Pontiffs», en RICHARDSON, J. H., SANTANGELO, F. (eds.): *Priests and State in the Roman World*, Stuttgart, 2011, 164).

19 SCHEID, J.: *La religión en Roma*, Madrid (1ª ed. italiana 1982), 1991, 9-11.

20 El tema ha sido objeto de amplios estudios y ya en 1953 Arias Ramos le dedicó un interesante artículo. ARIAS RAMOS, J.: «Apostillas jurídicas a un episodio numantino», *Revista de Estudios Políticos* 68, 1953, 33-50; CRAWFORD, M. H.: «*Foedus* and *Sponsio*», *Papers of the British School at Rome* 41, 1973, 1-7; RAWSON, E.: «Scipio, Laelius, Furius and the ancestral religion», *JRS* 63, 1973, 161-174; WIKANDER, O.: «Gaius Hostilius Mancinus and the *Foedus Numantium*», *Opuscula Romana* 11, nº 7, 1976, 84-104; ROSENSTEIN, N.: «*Imperatores Victi*: The case of C. Hostilius Mancinus», *Classical Antiquity* 5.2, 1986, 230-252; CRIFFO, G.: «Sul caso di C. Ostilio Mancino», *Studies in Roman Law in memory of A. Arthur Schiller*, Columbia, 1986, 19-32; ROSENSTEIN, N.: *Imperatores victi: military defeat and aristocratic competition in the middle and late Republic*, California UP, Berkeley, 1990, 68. Para una ampliación de la bibliografía véase SAN VICENTE, J. I.: «El *Foedus* de Mancino...

arguyó, entre otras razones, que el perjurio de Quinto Pompeyo con los numantinos había roto la *pax deorum* (App. 3. 83; Cic. *Off.* 3. 109; *Rep.* 3. 28). Esta no era una acusación intrascendente, sino que le hacía a Pompeyo responsable directo del fracaso de su campaña contra los numantinos, ya que los romanos no contaban con el apoyo de los dioses. Desde el punto de vista de Mancino, ello había provocado una situación que escapaba por completo de la esfera política y militar y se adentraba en el campo religioso.

Los fenómenos inusuales eran considerados por los romanos fruto de la ruptura de la *pax deorum*. Los autores latinos nos han transmitido que cuando iba a embarcar para dirigirse a Hispania se oyó una voz que decía *Mane, Mancine*, (Mancino, quédate) a la que no hizo caso (Liv. *per.* 55. 6; V. Max. 1. 6. 7; *Obseq.* 25; Auct. *De Vir.* Ill. 59. 1).

Valerio Máximo relata que con anterioridad, cuando Mancino se disponía a ofrecer un sacrificio en Lavinio, los pollos sagrados salieron de su jaula, se dirigieron a un bosque cercano y nunca fueron encontrados<sup>21</sup>. Y, por último, en Puerto Hércules al entrar el cónsul en una barca vio una serpiente de gran tamaño que huyó de su vista (V. Max. 1. 6. 7)<sup>22</sup>. Prodigios, en definitiva, que para los romanos tenían un preciso significado y que podían estar relacionados con la ruptura de la *pax deorum*.

Para Roma era fundamental conservar la *pax deorum* y todos los actos y los de sus magistrados debían regirse por la *bona fides*. Si seguían este principio y contaban con el apoyo de sus divinidades, cualquier campaña que emprendiesen tendría, desde el punto de vista religioso y político romano, la protección divina<sup>23</sup>.

21 El episodio tuvo lugar durante los sacrificios en honor a Vesta y los penates que efectuaban, en la ciudad de Lavinio, los cónsules y pretores romanos al ser elegidos en sus cargos (Macrob. *Sat.* 3. 4. 11).

22 V. Max. 1. 6. 7: "*Flamini autem praecipitem audaciam C. Hostilius Mancinus uaesana perseuerantia subsequitur. cui consuli in Hispaniam ituro haec prodigia acciderunt: cum Lavinii sacrificium facere uellet, pulli cauea emissi in proximam siluam fugerunt summaque diligentia quaesiti reperiri nequiverunt. cum ab Herculis portu, quo pedibus peruenerat, nauem conscenderet, talis uox sine ullo auctore ad aures eius peruenit, 'Mancine, mane'. qua territus, cum itinere conuerso Genuam petisset et ibi scapham esset ingressus, anguis eximiae magnitudinis uisus e conspectu abiit. ergo prodigiorum <numerum> numero calamitatum aequauit, infelici pugna, turpi foedere, deditione funesta"* (WARDLE, D. [ed. y trad.]: *Valerius Maximus 'Memorable Deeds and Sayings, Book I*, Oxford, 1998).

23 No se había desarrollado todavía la noción del *bellum iustum*. Este concepto fue elaborado en los medios intelectuales griegos y romanos a finales de la República, siendo Cicerón el primero que se hizo eco de la idea, aunque no fue el creador de la misma (ZUCOTTI, F.: «*Bellum iustum* o del buon uso del diritto romano», sep. *Rivista di Diritto Romano* 4, 2004, 1-64, cit. 8). Sobre el *bellum iustum* véase ALBERT, S.: *Bellum Iustum: Die Theorie des "gerechten Krieges" und ihre praktische Bedeutung für die auswärtigen Auseinandersetzungen Roms in republikanischer Zeit*, Kallmünz, 1980; ILARI, V.: *L'interpretazione storica del diritto di guerra romano fra tradizione romanistica e giusnaturalismo*, Milán, 1981; L. LORETO, *Il bellum iustum e i suoi equivoci. Cicerone ed una componente della rappresentazione romana del Völkerrecht antico*, Nápoles 2001; A. CALORE, *Forme giuridiche del 'bellum iustum'*, Milán, 2003; *Idem* (ed.): *Guerra giusta? Le metamorfosi di un concetto antico*, Seminari di storia e di diritto, vol. 3, 2003.



Pero el que resolvía si se había producido una ruptura era el Senado<sup>24</sup>. Una vez que el Senado dictaminaba que había indicios de ello, solía encargar el asunto a los colegios religiosos de más rango, los pontífices o los *decemviri* para que emitiesen su veredicto. Dado que los miembros de estos colegios eran también senadores, el dictamen no solía causar conflictos entre la esfera política y la religiosa<sup>25</sup>. Además, el Senado era el que determinaba sobre las cuestiones religiosas que afectaban al pueblo romano y como dice Scheid<sup>26</sup>: “un mismo acto podía entrañar la ruptura o no de la *pax deorum*; cuando una infracción era útil a la comunidad estaba permitido cometerla dado que los dioses no disfrutaban en ese caso de todos los derechos”.

Con el fin de apoyar las diferentes posiciones de las facciones durante el debate, los magistrados encargados de las acuñaciones de moneda<sup>27</sup> hicieron propaganda de las líneas de defensa de Mancino y Quinto Pompeyo en sus emisiones<sup>28</sup>. En concreto, existe un ejemplar emitido por Sexto Pompeyo<sup>29</sup> que, para Crawford<sup>30</sup>, estaría relacionado con Quinto Pompeyo, ya que habría vinculaciones de parentesco entre ambas familias *Pompeiae* e incluso podían existir ciertas conexiones políticas con Escipión<sup>31</sup>. En el denario se representa a la loba capitolina amamantando a Rómulo y Remo y junto a ellos *Faustulus*, el pastor que recogió a los gemelos.

24 El estudio de los prodigios que tenían lugar en Roma y en Italia era cometido de los cónsules. Al ser nombrados estos magistrados se ocupaban de la expiación de todos los prodigios que se habían producido en el año anterior. Después de examinarlos debían dar a conocer su opinión al Senado y este organismo era el que determinaba si había indicios de que se hubiese roto la *pax deorum* (PINA POLO, F.: «Consuls as *curatores pacis deorum*», en BECK, H.; DUPLÁ, A.; JEHNE, M. y PINA POLO, F. (eds.): *Consuls and “Res Publica”: Holding High Office in the Roman Republic*, Cambridge-Nueva York, 2011, 98-100). En el caso que nos ocupa, al partir la acusación de Mancino, el cónsul saliente, el asunto no debió seguir el procedimiento normal. El tema debió ser debatido en el trascurso de las discusiones sobre el pacto de Mancino en el Senado y, estando los cónsules presentes, se desestimaría la acusación de Mancino de que la actuación de Quinto Pompeyo con los numantinos había roto la *pax deorum*. Posteriormente, el mismo Senado rechazaría el pacto con los celtiberos.

25 ORLIN, E.: «Urban Religion in the Middle and Late Republic», en RÜPKE, J. (ed.): *A Companion to Roman Religion*, Oxford, 2007, 58-70, cit. 60.

26 SCHEID, J.: *La religión en Roma...*, 18.

27 Hay dos emisiones republicanas que se han relacionado con la propaganda acuñada por las facciones en el debate sobre el *foedus* de Mancino (CRAWFORD, M. H.: «Foedus and Sponsio», *Papers of the British School at Rome [PBSR]* 41, 1973, 1-7). Rosenstein se hace eco de la proposición de Crawford (ROSENSTEIN, N.: «*Imperatores Victi...*», 241-242).

28 El denario de T. Veturio (CRAWFORD, M. H.: *Roman Republican Coinage [RRC]*, Londres, 1974, nº 235/1a) emitido a favor de Mancino y un ejemplar atribuido a Sexto Pompeyo. El denario de T. Veturio muestra en el reverso una escena de juramento en la que un muchacho arrodillado sostiene un cerdo y es flanqueado por dos soldados, aunque según lo apuntado por Tito Livio hubiesen debido aparecer *fetiales* (RAWSON, E.: «Scipio, Laelius, Furius and the ancestral religion», *JRS* 63, 1973, 161-174, cit. 167). T. Veturio recuerda la escena con el fin de llamar la atención sobre el juramento realizado por su antecesor T. Veturio Calvino. El monedero era un Graco, primo de Tiberio Sempronio Graco, y partidario de la ratificación del *foedus* de Mancino.

29 Era marido de Lucilia, hermana del poeta Caio Lucilio, y sería el abuelo de Pompeyo Magno y el padre de Cneo Pompeyo Estrabón, el cónsul del año 89.

30 CRAWFORD, M. H.: «Foedus and Sponsio...», 1-7.

31 El poeta Caio Lucilio, además de amigo de Escipión, era uno de sus más firmes partidarios y le acompañó a Numancia (Vell. 2. 9).



El monedero Sexto Pompeyo defendería a Quinto Pompeyo de la acusación de Mancino de haber roto la *pax deorum*, ya que el mismo motivo iconográfico había sido utilizado durante la Primera y Segunda Guerra Púnica para recordar a los romanos que tenían la protección divina y que contaban con el favor de los dioses<sup>32</sup>. Al mismo tiempo reivindicaría el rechazo al acuerdo mediante la reafirmación del destino imperial de Roma a través del recurso a la escena del pastor *Faustulus*, la loba y Rómulo y Remo (RRC n.º, 235/1 a-c y p. 268).

La acusación de Mancino contra Pompeyo fue desechada por el Senado<sup>33</sup> y el acuerdo de Mancino con los numantinos fue rechazado por la *factio* escipioniana<sup>34</sup> en contra de los partidarios de su ratificación<sup>35</sup>.

En una segunda fase del debate se tomó la decisión de cómo resolver el asunto sin que la ruptura del acuerdo afectara al Senado y al pueblo romano. Se determinó que el acuerdo firmado por Mancino no era un *foedus*, ya que no habían actuado como participes ni el *pater patratus* ni los *fetiales*,<sup>36</sup> y esa fue la base para anular el *foedus*<sup>37</sup>.

32 DE ROSE EVANS, J.: *The Art of Persuasion*, Ann Arbor, 1992, 65-66.

33 Si el acuerdo tomado no era correcto continuarían las derrotas romanas. Era por tanto necesario una victoria para confirmar que el diagnóstico había sido el adecuado. Los nuevos fracasos militares que experimentó el ejército romano ante los numantinos y vacceos hicieron que fuese elegido de nuevo como cónsul Escipión Emiliano, quien con la destrucción de Numancia acalló todas las dudas al respecto.

34 *Factio* que había aprobado, en cambio, el *foedus aequum* realizado con Viriato por Q. Fabio Máximo Serviliano (Liv. *per.* 54). Este era hermano por adopción de Quinto Fabio Máximo Emiliano, quien a su vez era hermano de sangre de Publio Cornelio Escipión Emiliano. El debate fue dirigido por un *consilium* creado por los cónsules Lucio Furio Filón y Sexto Atilio Serrano, ambos de la *factio* de Escipión, y al que debían pertenecer el propio Escipión y Lelio en calidad de augures (RAWSON, E.: «Scipio, Laelius, Furius...», 166-167).

35 Mancino, Tiberio Sempronio Graco, las familias y apoyos políticos de ambos y el refuerzo de los soldados y familiares que el acuerdo había salvado de la masacre.

36 Entre los estudios sobre los fetiales podemos destacar el de RÜPKE, J.: *Domi militiae: Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart, 1990; ZACK, A.: *Studien zum 'Römischen Völkerrecht': Kliegserklärung, Kriegsbeschluss, Beeidung und Ratifikation zwischenstaatlicher Verträge, internationale Freundschaft und Feindschaft während der römischen Republik bis zum Beginn des Prinzipats*, Göttingen, 2001. Walbank propuso que desde finales del siglo III y durante el II a. C., la declaración formal de guerra era realizada por los *legati* y no por el *pater patratus* ni los *fetiales* que, según este autor no tenían ninguna responsabilidad (MCDONALD, A. H. y WALBANK, F.: «The Origin of the Second Macedonian War», *JRS* 27, 1937, 180-207, cit. 192; WALBANK, F.: «A note on the Embassy of Q. Marcius Philippus 172 B.C.», *JRS* 31, 1941, 82-93, cit. 82. Esta teoría ha sido defendida entre otros por Ogilvie (OGILVIE, R. M.: *Comentary on Livy 1-5*, Oxford, 1965), aunque en la actualidad hay una serie de autores que de nuevo abogan por la continuidad de los *fetiales* desde la época arcaica (SANTANGELO, F.: «The Fetials and their *ius*», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 51, 2008, 1-49; ZOLLSCHAN, L.: «The Longevity of the Fetial College», en TELLEGEN-COUPERUS, O. (ed.): *Law and Religion in the Roman Republic*, Leiden-Boston, 2012, 119-144; y RICH, J.: «The *fetiales* and Roman International Relations», en RICHARDSON, J. H. y SANTANGELO, F. (eds.): RICHARDSON, J. H., SANTANGELO, F. (eds.): *Priests and State...*, 187-242, con mención sobre los principales estudios en nota 2).

37 El relato de Livio sobre la entrega del cónsul romano a los samnitas está claramente relacionado con la entrega de Mancino a los numantinos. Muy probablemente es una reconstrucción analista basada en el suceso de Mancino (sobre ello véase SAN VICENTE, J. I.: «*El Foedus...*», 327-329). Desde que NISSEN, H.: «Der Caudinische Friede», *RhM* 25, 1870, 1-65, puso en duda la autenticidad del relato, este se ha venido cuestionando, aunque hay autores que no por ello dejan de creer en la veracidad de la repudiación del tratado de las Horcas Caudinas por parte de Roma (CORNELL, T. J.: «The Rise of Rome», *CAH* VII, 2, 1989, 370-371; SANTANGELO, F.: «The Fetials and...», 71). Clifford Ando no se equivoca al afirmar que Livio

La conclusión fue que no se había realizado un *foedus*, sino una *sponsio*, un compromiso que se daba en el derecho civil y que incumbía solo a los firmantes del pacto, es decir, Mancino y su Estado Mayor, y no al Senado y al pueblo romano. Después de otra fase de la discusión, se decidió hacer responsable último a Mancino y se votó su entrega a los numantinos<sup>38</sup>. De esta manera, se exoneraba a Roma.

En el transcurso del debate participaron los numantinos, que no estuvieron de acuerdo en la solución propuesta, tal y como recoge Veleyo Patérculo. Argumentaron que ‘una violación pública de la fidelidad de un tratado no se debía lavar con la sangre de uno solo’.<sup>39</sup>

Mancino fue entregado por el procedimiento de la *deditio*, desnudo y atado (Plin. *Nat.* 34. 18) y presentado ante las puertas de Numancia por el *pater patratus* y los *fetiales*, donde permaneció todo el día, pero no fue admitido por los numantinos (App. 3. 82), ya que ello hubiese supuesto ratificar la decisión de Roma de ofrecer un solo hombre a cambio de la quiebra del pacto y ellos pedían la entrega del ejército cercado.

## 5. CONSECUENCIAS Y MANIPULACIÓN DE LA ACTUACIÓN ROMANA.

### 5. 1. Actuación y destrucción de Numancia.

El debate había provocado posturas enfrentadas en la sociedad romana. La no asunción del pacto por parte del Senado romano suscitaba un cambio en la actuación política de las facciones opuestas a Escipión, presentándose Tiberio Sempronio Graco a las elecciones de tribuno de la plebe para conseguir sus metas políticas, lo que conllevó una crisis del sistema político republicano. El origen había sido Numancia. Las acusaciones que se cruzaron sobre el tema de Mancino indudablemente causaron mella en la sociedad romana. Y, además, la actuación de los cónsules que le sucedieron al frente de las campañas en la Hispania Citerior tampoco fue coronada por el éxito (App. 3. 80-83). A finales del año 135 a. C., Escipión fue elegido cónsul por segunda vez para su desempeño en el año 134. Para ello, se derogó momentáneamente la ley que impedía su segundo consulado (App. 3. 84). La elección obedecía a un motivo concreto, terminar con Numancia.

Ciertamente el Senado no le otorgó nuevas tropas, pero su facción activó todos sus recursos humanos y políticos con el fin de garantizar el éxito de la empresa. El contingente militar que participó en el cerco de Numancia ascendió a 60.000 soldados (App. 3. 92). Los intentos de negociación por parte de los numantinos fracasaron por la intransigencia de Escipión que, cuando se produjo la caída de Numancia, ordenó la destrucción de la misma arrasando la ciudad hasta los cimientos (App. 3. 98).

---

reescribió la historia de la guerra romana a raíz de que Augusto reavivase el colegio fecial y el *ius fetial* con el fin de utilizarlo en la declaración de la guerra contra Cleopatra y Marco Antonio (ANDO, C.: «Empire and the Laws of War: A Roman Archaeology», en KINGSBURY, B. y STRAUMANN, B. (eds.): *The Roman Foundations of the Law of Nations: Alberico Gentili and the Justice of Empire*, Oxford-Nueva York, 2010, 30-52, cit. 38).

38 Aunque Escipión, en un golpe de efecto, salvó a Tiberio Sempronio Graco y al *consilium* de Mancino esto no fue suficiente para Tiberio que a partir de ese momento entró en una clara línea de oposición a Escipión (GRUEN, E.: *Roman Politics and Criminal Courts 149-78 B.C.*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1968, 40-41).

39 Vell. 2.15: “*dicentes publicam uiolationem fidei non debere unius lui sanguine*”.

Muy probablemente la ciudad fue consagrada por Escipión a los dioses infernales, concretamente a Vejove, tal y como lo había sido Cartago. Macrobio (*Sat.* 3. 9. 8-12) recoge dos rituales empleados por Escipión contra la ciudad de Cartago<sup>40</sup>, posiblemente asesorado por Furio<sup>41</sup>. El primero de ellos era una *evocatio*, por medio de la cual Escipión ofrecía a los dioses de la ciudad de Cartago un templo en Roma si abandonaban a los cartagineses<sup>42</sup>. El segundo rito era el de la *devotio*, por medio de la cual el general dirigiéndose a Vejove, divinidad infernal adorada en el Capitolio, le consagró a la ciudad de Cartago para que la embrujase, así como a sus habitantes y a su ejército. Asimismo, se consagró él y su ejército para que las acciones que iban a realizar contasen con su apoyo. Finalizaba sacrificando tres ovejas negras<sup>43</sup>.

El ritual era una *devotio* por la que se consagraba la ciudad enemiga a estos dioses. Según Diodoro Sículo (32. 4. 5; 32. 14. 1), la ciudad de Cartago fue incendiada y arrasada. Macrobio (*Sat.* 3. 9. 8-12) añade que junto a Cartago también fueron maldecidas otras muchas ciudades como Corinto y también ejércitos y ciudades enemigas, entre ellas hispanas. Indudablemente, después de los problemas políticos y religiosos que había provocado el conflicto numantino, se le debió aplicar el mismo ritual a Numancia y, como Cartago, fue incendiada y después arrasada hasta los cimientos. Es probable que este tipo de *devotio* conllevara la destrucción total de la ciudad, aunque era una decisión que correspondía a una comisión enviada desde Roma<sup>44</sup>. Lo cierto es que Escipión tomó la decisión de destruir Numancia sin contar con la correspondiente orden (App. 3. 98).

### 5. 2. Manipulación de los hechos y búsqueda de un antecedente.

La ruptura del acuerdo firmado por Mancino con los numantinos fue conforme a la normativa de la religión romana, ya que la existencia de una transgresión y la necesidad purificadora solo se podían valorar en conexión con un hecho objetivo, el éxito o el fracaso, que manifestaba el juicio de las deidades<sup>45</sup>. La caída de Numancia y el éxito de Escipión constataban que la forma de actuar y el procedimiento empleado, desde el punto de vista religioso romano, había sido el adecuado.

Tito Livio recoge las explicaciones empleadas para no admitir el tratado de Mancino, pero no en los libros que narraban el evento, que no nos han llegado, sino en su relato de la *Pax Caudina* (Liv. 9. 5), donde menciona que en el año 321 a. C., después de la vergonzosa capitulación de las tropas romanas ante los samnitas, los cónsules romanos suscribieron un *foedus*.

40 Aunque no se arrojó sal. Ningún autor greco-latino recoge esta acción. Sobre ello véase RIDLEY, R. T.: «To Be Taken with a Pinch of Salt: The Destruction of Carthage», *Classical Philology* 81, 2, 1986, 140-146. El origen de esta leyenda se ha puesto en conexión con la época medieval (WARMINGTON, B. H.: «The Destruction of Carthage, A Retratatio», *Classical Philology* 83, 4, 1988, 308-10).

41 Macrobio (*Sat.* 9. 6) recoge que el hechizo lo encontró en el libro V de *Sobre Curiosidades* de Sereno Samónico quien, a su vez, afirmaba que lo había tomado de un antiquísimo libro “de un tal Furio”. “El tal Furio” era Lucio Furio Filo, amigo de Escipión, y que participa junto a Escipión el libro *La República* de Cicerón. En la obra se recuerda que Escipión, bajo las murallas de Numancia sostenía similares conversaciones, con Rutilio Rufo, historiador que es la fuente de Apiano para la campaña de Numancia (App. 3. 88).

42 Sobre el ritual de la *evocatio* véase V. BASSANOF, *Evocatio*, París, 1947.

43 A los dioses infernales se les sacrificaba víctimas de color negro.

44 ASTIN, A. E.: *Scipio Aemilianus ...*, 153-154.

45 SCHEID, J.: *La religión en Roma...*, 18.

Este tratado, según Livio, no fue ratificado por el Senado romano y por ello se hizo entrega de los cónsules romanos que habían firmado el pacto con los samnitas, los cuales rehusaron el envío. Los últimos estudios que analizan este tema concluyen que la desaprobación del *foedus* y la *deditio* de los magistrados romanos no se produjeron y se inventó el episodio del envío de los cónsules a los samnitas a raíz de la discusión sobre Mancino<sup>46</sup>. Salmon<sup>47</sup> sugiere que el pacto con los samnitas se mantuvo vigente hasta el año 316 a. C., momento en el que se reanudaron los enfrentamientos con este pueblo.

La manipulación literaria del evento se promovió una vez concluida la nueva discusión sobre la ciudadanía de Mancino, polémica que suscitó por primera vez ante los magistrados romanos la cuestión del *status* de aquellos ciudadanos que habían sido objeto de *deditio* y no habían sido recibidos por el enemigo. El punto álgido del debate giraba sobre si mantenían o no la ciudadanía. Se legisló que Mancino había perdido la ciudadanía<sup>48</sup>. A partir de esa sanción legal, promovida por la *factio* de Escipión, se va a integrar el acontecimiento de las Horcas Caudinas y el tratado de paz, que los partidarios de la ratificación del *foedus* de Mancino habían mencionado como un precedente.

La nueva versión historiográfica incorporaba la invención de los episodios ‘heroicos’ de Espurio Postumio Albino y el rechazo del tratado. Esta tergiversación se pudo producir con posterioridad al enfrentamiento político provocado por la actuación de los Graco, periodo en que debió comenzar a reinventarse la historia del pacto con los samnitas.

En cuanto al asunto de los prodigios que afectaron a Mancino en el momento del embarque, formarían parte del debate y pudieron ser pruebas aportadas o creadas por sus partidarios con el fin de defender que los dioses estaban en contra de la campaña debido a la ruptura de la *pax deorum*. Aunque tampoco se descarta que pudieran haber sido sus enemigos políticos para recalcar que los mensajes o señales enviadas por los dioses no fueron tenidos en cuenta por el cónsul, lo que podía ser considerado como un acto de impiedad.

### 5. 3. Inestabilidad política en Roma.

Veleyo Patérculo menciona que la entrega de Mancino provocó grandes disensiones en Roma (Vell. 2. 2. 1: “Inmanem deditio Mancini civitatis movit dissensionem”). Lo cierto es que la toma de posiciones en el debate suscitó una serie de consecuencias que provocaron una grave crisis en Roma.

La aspereza del debate político en torno al *foedus* originó la adopción de enfoques antagónicos en la política romana y una toma de posición por parte de dos personalidades que aglutinaron en torno a sus figuras a las fuerzas políticas y sociales romanas, condicionando el futuro de Roma: Escipión y Tiberio Sempronio Graco. Ambos se presentaron a las elecciones de magistraturas romanas, Tiberio al tribunado de la plebe, mientras que Escipión lo hizo al consulado.

46 FORSYTHE, G.: *A Critical History of Early Rome: from Prehistory to the First Punic War*, Berkeley, 2005, 299-300.

47 SALMON, E. T.: *Samnium and the Samnites*, Cambridge, 1967, 228 y nota 2.

48 Dos textos del Digesto (50. 7. 18; 49. 15. 4) informan que fueron consultados al respecto Escévola y Bruto y que tenían opiniones diferentes, prevaleciendo al final el juicio de Publio Mucio Escévola sobre el de Marco Junio Bruto.



Para Cicerón (*Har. Resp.* 43), la causa de que Tiberio abandonase el grupo *optimatus* se debió tanto al temor que le causó la investigación senatorial, como a la indignación que le produjo la pérdida de su *fides* entre los hispanos<sup>49</sup>.

Ciertamente, si el asunto de la *pax deorum* se arregló en el plano religioso con la destrucción de Numancia, la paz social de la propia Roma quedó rota, tal y como se puede comprobar con la actuación de Tiberio, primero, y Caio Graco, después. La manipulación literaria vino a cubrir la falta de coherencia política y religiosa que la actuación del Senado liderado por Escipión había originado. La muerte de Escipión en extrañas circunstancias (*Cic. Rep.* 6. 12)<sup>50</sup> y la glorificación de su figura hicieron el resto. El nuevo relato se fue amañando y puliendo hasta que la ruptura del compromiso con los samnitas por parte del cónsul firmante Espurio Postumio se plasmó en un paradigma heroico del valor y la *pietas* romana.

#### 6. LA PROFECÍA DE CLUNIA: “*ORITURUM QUANDOQUE EX HISPANIA PRINCIPEM DOMINUMQUE RERUM*”

Se ha analizado el punto de vista romano en relación a la ruptura de los pactos firmados con Numancia. Desgraciadamente no tenemos testimonios claros de cómo acogieron los celtíberos ni el resto de los hispanos la actitud romana de rechazar los acuerdos suscritos. Pero hay dos episodios que pueden arrojar luz sobre cuál pudo ser su consideración en relación a estos incumplimientos.

El primero está relacionado con el cónsul Emilio Lépido y el inicio de su campaña contra *Pallantia*, que tuvo lugar al mismo tiempo que se celebraba en Roma el debate sobre el *foedus* de Mancino y antes, por lo tanto, de la destrucción de Numancia. Con el fin de evitar el inicio de un nuevo frente, el Senado envió a Lépido dos legados para impedir la apertura de las hostilidades. Lépido se negó argumentando que ya había iniciado el ataque; que el Senado desconocía la gravedad de la situación; que, además, era apoyado por Bruto y que los vacceos eran aliados de los numantinos a los que surtían de alimentos, armas y hombres. Añadía que la retirada e inactividad de las fuerzas romanas después de comenzada la campaña sería interpretada por los indígenas como un acto de cobardía, lo que provocaría la caída de las conquistas romanas en toda Hispania (*App.* 3. 81)<sup>51</sup>.

En el razonamiento de Lépido se aprecia que hay por parte de los hispanos una actitud hostil hacia los romanos y que el abandono de la ofensiva podía ser considerado como una cobardía. Es difícil de creer que el cese del sitio de una ciudad podía dar pie a un levantamiento general, a no ser que se hubiese difundido entre los hispanos la opinión de que Roma no respetaba los compromisos contraídos por los generales romanos.

La consideración indígena de que los romanos tenían a los dioses en su contra debido a los perjurios cometidos pudo crear una actitud de clara hostilidad a la causa romana. Esta

49 LINTOTT, A.: «Political history, 146-95 B. C.», *CAH IX*, 1992, (40-103), 61.

50 Sobre el prestigio de Escipión véase la obra de Cicerón, el cual lo hace protagonista de su obra *La República*, donde en el libro VI (9-29) recoge el famoso *Sueño de Escipión* en el que manifiesta la sospecha de que Escipión murió asesinado por sus parientes, aunque en otros pasajes de su obra nombra al triunviro Papirio Carbón (*Cic. de Or.* 2. 40; *ad Fam.* 9. 21. 3; *ad Q. Fr.* 2. 3. 3).

51 No debía faltar razón a Lépido en su argumentación al Senado. La falta de respaldo por parte de Roma a los acuerdos firmados por sus generales y las consiguientes tretas legales para no ratificarlos colocaban a los romanos ante los indígenas como perjuros y sin tener el respaldo de los dioses.



actitud hispana decaería después de la destrucción de Numancia, aunque sería sustituida por una predicción religiosa ante la evidencia de la derrota. Esta profecía permitiría a los celtíberos mantener la esperanza en la venganza y la victoria final a través del apoyo de los dioses, a los cuales ellos se habían mantenido fieles.

El oráculo nos ha sido transmitido en un pasaje de Suetonio relacionado con el emperador Galba (*Gal.* 9. 2):

“... *et confirmabatur cum secundissimis auspiciis et omnibus virginis honestae vaticinatione, tanto magis quod eadem illa carmina sacerdos Iovis Cluniae ex penetrali somnio monitus eruerat ante ducentos annos similiter a fatidica puella pronuntiata. Quorum carminum sententia erat, oriturum quandoque ex Hispania principem dominumque rerum*”<sup>52</sup>.

Independientemente del destinatario del oráculo (Galba, 68 d. C.)<sup>53</sup>, según Suetonio, la profecía tenía 200 años de antigüedad lo que viene a situar su pronunciamiento en la época de la caída de Numancia.

Sutherland<sup>54</sup> era de la opinión de que el augurio se había realizado pensando en la figura de Escipión, opinión compartida por Montero<sup>55</sup>. Aunque es probable que la profecía hubiese sido hecha por los celtíberos, con la esperanza de que la aparición de un líder invencible les condujese a la victoria sobre los romanos<sup>56</sup>.

Menos probable parece una reciente hipótesis<sup>57</sup> que sostiene que el destinatario de la profecía fue Escipión y el oráculo fue realizado en versos latinos por una niña de origen

52 Suet. *Gal.* 9. 2: “... asimismo se sentía alentado por el vaticinio de una doncella honorable, que venía a sumarse a auspicios y presagios sumamente favorables, y mucho más en vista de que el sacerdote de Júpiter, advertido por un sueño, había retirado en Clunia del santuario la misma predicción expuesta en idénticos términos doscientos años antes por una niña que tenía el don de la profecía. El contenido de estos versos era que un día surgiría de Hispania el príncipe y señor del mundo” (trad. AGUDO, R. M.: *Suetonio. Vidas de los doce Cesares*, vol. II, Barcelona, 1992, 202).

53 Sobre el contexto en el que se produce la recuperación de la profecía véase SAN VICENTE, J. I.: «Propaganda política y religiosa en las monedas de Galba: el caso de Hispania», en HERNÁNDEZ, L. (ed.): *El mundo religioso hispano bajo el Imperio romano. Pervivencias y cambios*, Valladolid, 2007, 121-138. Clunia fue favorecida por Galba y en ella y en el área de su entorno efectuó asentamiento de veteranos (HALEY, W.: «Clunia, Galba and the Events of 68-69», *ZPE* 91, 1992, 154-164).

54 SUTHERLAND, C. H. V.: *Roman History and Coinage 44 B.C.-AD 69*, Oxford, 1987, 116.

55 MONTERO, S.: *Diosas y adivinas. Mujeres y adivinación en la Roma antigua*, Madrid, 1994, 152-153. Igualmente Crespo ve como posible destinatario a Escipión aunque la *fatidica puella* es indígena (CRESPO, S.: «Sacerdotes y sacerdocio en las religiones indoeuropeas de Hispania prerromana y romana», *Ilu. Revista de ciencias de las religiones* 2, 1997, 34-35. Beltrán Lloris añade que el texto de Suetonio referente al oráculo cluniense abre la posibilidad de que los santuarios hispanos indígenas conservaran textos sacros (BELTRÁN, F.: «Cultura escrita, epigrafía y ciudad en el ámbito paleohispánico», *Palaeohispánica* 5, 2005, 26).

56 Hillard que admite las dos posibilidades y por lo tanto también su origen en un contexto indígena califica de optimista la opción de un futuro líder indígena y de sorprendente si hubiese que identificar al destinatario de la misma con el conquistador Escipión (HILLARD, T.W.: «Scipio Africanus and a prophecy from Clunia», *Historia* 54, 2005, 348).

57 FONTANA, G.: «Aprendices de Magos: niños, magia y adivinación en la época imperial romana», en JUSTEL, D.: *Niños en la Antigüedad*, Zaragoza 2012, 235-262, especialmente 258-259.

romano o itálico que seguía al ejército de Escipión. Es difícil creer que un augurio de este tipo realizado en latín y teniendo como destinatario a Escipión hay podido conservarse en un santuario arévaco, ciudad que no fue tomada en la campaña contra Numancia y que siguió manteniendo su autonomía política hasta su conquista por Pompeyo (72 a. C.). Si se preservó en un santuario arévaco fue debido a que debía estar escrito en la lengua indígena, era un augurio positivo para el que lo conservaba y mantenía su fuerza profética (Escipión murió en el año 129 a. C.).

Estas predicciones que Vigurt<sup>58</sup> llama de “à très long terme” se solían realizar por pueblos que sufrían la presión romana y que aspiraban a su liberación, tal y como las hicieron los oscos de Velitras<sup>59</sup> o los judíos con su mesías<sup>60</sup>. Las profecías de larga duración implicaban que el futuro estaba ya escrito, es decir que el presente conformaba parte del pasado y que el futuro formaba parte del presente.

Además, el surgimiento de individuos que se reivindicaban como los destinatarios de la profecía y que fracasaban en su cometido no suponía la desaparición de la misma ya que, después de un proceso de racionalización, eran considerados como falsos receptores y se continuaba a la espera de la aparición del verdadero destinatario.

La aparición del “dueño del mundo” suponía el fin de una era y el principio de un nuevo reino. Este tipo de predicciones son susceptibles, como sostiene Vigourt<sup>61</sup>, de integrarse tanto en la teoría de las edades pitagóricas como en las expectativas milenaristas o mesiánicas.

El propósito de estas profecías era la vuelta o la reconstrucción de un mundo que en contacto con otra cultura se derrumbaba, propugnaba una vuelta a los orígenes y persistían debido a que el oráculo continuaba siendo efectivo hasta su cumplimiento, independientemente de su fin primitivo<sup>62</sup>.

En los tres casos mencionados, aunque el destinatario de la profecía era en un principio un indígena y la guerra que hubiera permitido la liberación de estos pueblos habría

58 VIGOURT, A. : *Les Présages Impériaux d'Auguste à Domitien*, París, 2001, 351.

59 Suet. *Div. Aug.* 94. 2: “*Velitris antiquitus tacta de caelo parte muri, responsum est eius oppidi civem quandoque rerum potiturum; qua fiducia Veliterni et tunc statim et postea saepius paene ad exitium sui cum populo Romano belligeraverant; sero tandem documentis apparuit ostentum illud Augusti potentiam portendisse*”.

60 Suet. *Vesp.* 4. 9-10: “*Percrebuerat Oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis ut eo tempore Iudaea profecti rerum potirentur. Id de imperatore Romano, quantum postea eventu parvit, praedictum Iudaei ad se trahentes, rebellarunt, caesoque praeposito legatum insuper Syriae consularem suppetias ferentem, rapta aquila, fugaverunt*”.

61 VIGOURT, A.: *Les Présages Impériaux...*, 351; sobre las revueltas nativas originadas por una acelerada aculturación que provocaba una gran tensión social véase DYSON, S.L.: «Native revolt pattern in the Roman Empire», *ANRW* 2/3, Berlín 1975, 138-175.

62 Diferente concepción tenían las adivinaciones que hacían las personas individuales sometidas a presión social o económica, que buscaban en los augurios un cambio de estatus social o una mejora de su situación. Por ejemplo, según Plutarco (*Cras.* 8), la compañera de Espartaco estaba dotada de virtudes proféticas y era poseída por el dios durante las orgías de Dionisio (MONTERO, S.: «Adivinación y esclavitud en la Roma Antigua», *Ilu* 0, 1995, 145). El movimiento de Espartaco buscaba su libertad mediante la victoria y para ello el apoyo de los dioses era imprescindible, pero era un grupo marginal e ilegal. En la sociedad romana republicana excepcionalmente se tenían en cuenta las profecías realizadas por campesinos, mujeres o niños, pero nunca por esclavos. La función de estos como intermediarios entre los hombres y los dioses nunca fue considerada (*Idem*: «Adivinación y esclavitud...», 153-154).

sido contra los romanos, la literatura propagandística romana terminó vinculando su cumplimiento a las figuras de Augusto (Velitras), Galba (Clunia) y Vespasiano (Judea)<sup>63</sup>. Como dice Hillard<sup>64</sup> las profecías resurgen cuando hay situaciones que los demandan y pone como ejemplo una posterior relación del llamado Oráculo del Alfarero de Alejandría, originado en el siglo II, con la Roma de los años 30 a. C. Igualmente a partir del siglo I a. C. hay constancia de que las profecías resurgen en todo el Imperio, Galia, Britania, Egipto en las ciudades griegas orientales<sup>65</sup>. Indudablemente es una forma de resistencia político religiosa contra el poder romano<sup>66</sup>.

Es posible que en Hispania otros pueblos, como el lusitano, hubiesen creado oráculos similares, aspirando a la nueva aparición de un Viriato. En este contexto, podemos analizar la aparición de Sertorio que, llamado por los lusitanos, llegó a Hispania y fue apoyado principalmente por lusitanos y celtíberos. Sertorio siempre se rodeó de un halo religioso, presentándose a los indígenas como un personaje que tenía una especial vinculación con las divinidades. Sus éxitos avalaban esta proyección propagandística de caudillo protegido por los dioses. Ignoramos si el oráculo cluniense influyó en la especial consideración que de él tenían los celtíberos<sup>67</sup>, pero su asesinato y consiguiente fracaso indicó que no era el hombre esperado.

Los celtíberos también habían contado con anterioridad a la emisión de la profecía con individuos de estas características, como es la figura de Olíndico<sup>68</sup>, *vaticinanti similis* según Floro (*Epit.* 1. 33. 14), quien portaba una lanza de plata caída del cielo que le garantizaba la victoria<sup>69</sup>. Logró aglutinar en torno a su persona un gran ejército de

63 Sobre las profecías relacionadas con Vespasiano véase REQUENA, M.: *El emperador Predestinado. Los presagios de poder en época imperial romana*, Madrid, 2001, 13-62.

64 HILLARD, T.W.: «Scipio Africanus...», 344, nota 4; *Idem*: «The Agathos Deimon Abandons Alexandria. The Potter Oracle and Possible Roma's Allusions», en HILLARD, T.W. et al. (eds.): *Ancient History in a Modern University*, Gran Rapids, MI./Cambridge, 1988, 160-172.

65 La profecía como elemento cohesionador ya fue utilizada, en tiempos de la conquista de Numancia, contra Roma. Durante la Primera Guerra Servil que tuvo lugar entre los años 135-131 su líder y organizador, Eunus, decía contar con la ayuda de la diosa siria Atargatis, equivalente a la griega Deméter, y practicaba la profecía y la magia (arrojaba fuego por la boca) con el fin de mantener el espíritu del resto de los esclavos rebelados (D. S. 44, Flor. 2.7.7.; Oros. 5.6.4.). MOMIGLIANO, A.: «Some Preliminary Remarks on the "Religious Opposition" to the Roman Empire», en RAAFLAUB, K. A. (ed.): *Opposition et Resistances a l'Empire d'Auguste a Trajan*, Ginebra, 1986, 106-107.

66 POTTER, D.: *Prophets and Emperors: Human and Divine authority from Augustus to Theodosius*, Cambridge- Harvard University Press, 1994, 15; según Tácito (*Hist.* 4. 54), en el año 69 d. C., las profecías druídicas vaticinaban que el gobierno de todas las cosas pasaría a la gente transalpina: "...*possessionem rerum humanarum Transalpina gentibus portendi superstitiones vana Druidae canebant*".

67 Clunia fue un centro importante para Sertorio y en ella se refugió en el año 75 a. C., siendo asediado por Pompeyo (*Liv. per.* 92. 4). Clunia fue una de las ciudades que después de la muerte de Sertorio permaneció fiel a su memoria y tuvo que ser tomada al asalto por las fuerzas pompeyanas en el año 72 a. C. al final de la guerra (Flor. *Epit.* 2. 10. 9).

68 Sobre la figura de Olíndico véanse MARCO SIMÓN, F.: «La religión de los celtíberos», en *I Symposium sobre los Celtíberos*, Zaragoza, 1987, 55-74, cit. 69-71; SOPEÑA GENZOR, G.: *Dioses, ética y ritos en la Celtiberia*, Zaragoza, 1987, 63-64; *Idem*: *Ética y ritual*, Zaragoza, 1995, 43-49; GARCÍA QUINTELA, M.V.: *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*, III, Madrid, 1999, 218-220, 255-260.

69 La lanza que era uno de los símbolos de Lugh/Lugus, el dios celta de los juramentos, al que probablemente recurrían los celtíberos como testigos de sus pactos. Sobre este tema véase SAN VICENTE, J. I.: «El cerco del ejército...», (en prensa). Una nueva interpretación de la inscripción de Peñalba de Villastar en la que al vocablo *luguei* se le da el significado de juramento en BELTRÁN, F., JORDÁN, C. y MARCO, F.:

soldados celtibéricos, ya que según Floro había seducido la mente de todos (Flor. *Epit.* 1. 33. 13). Este precedente indica que los celtíberos creían en la aparición de este tipo de individuos que, protegidos por los dioses, iban a conducir a su pueblo a la victoria. Su muerte, al ser alanceado cuando se introdujo en el campamento romano y se encontraba junto a la tienda del cónsul (Flor. *Epit.* 1. 33. 13), debió desorganizar a sus seguidores. El fracaso o la muerte de un jefe militar que basaba su poder en su prestigio religioso y sus conexiones con los dioses hacían que fuese imposible su sustitución y terminaba con la desbandada de su ejército<sup>70</sup>.

Independientemente de que para los romanos el destinatario final de la profecía fuese Galba, si se hizo doscientos años antes y en Clunia, la lengua empleada debió ser el celtibérico y no el latín. Clunia era un ciudad arévaca y es impensable que tuviese un templo dedicado a Júpiter Optimo Máximo, al que hace referencia la profecía, pero también es probable que el origen de esta tuviera lugar en un santuario perteneciente a un dios indígena oracular que más tarde y por efectos del sincretismo religioso se identificó con Júpiter<sup>71</sup>.

Si esto es así, se trataría de una profecía celtibérica producida en respuesta a la caída de Numancia y cuyo fin sería abogar por el resurgimiento de un caudillo hispano que vengase la derrota militar infligida por un pueblo sacrílego. Este podía ser el sentimiento indígena después de la destrucción de Numancia. Al entender que era inviable una respuesta militar, se creó una respuesta oracular y profética, tal y como ya la habían realizado otros pueblos.

## 7. CONCLUSIONES.

El *foedus* de Mancino con Numancia dio pie a un debate que dividió a la sociedad romana y produjo una grave crisis política, jurídica, social e incluso religiosa, con acusaciones de haber roto la *pax deorum*. El acuerdo fue rechazado por la *factio* de Escipión bajo el pretexto de que el *foedus* no era correcto ya que no habían intervenido ni el *pater patratus* ni los *fetiales* y, por tanto, se trataba de una *sponsio*, de la que era responsable Mancino, el cónsul firmante. Escipión se encargó personalmente de destruir Numancia y con esta acción, aunque puso paz con respecto a las acusaciones religiosas, acentuó la crisis política y social con la aparición en la escena política de Tiberio Sempronio Graco, uno de los protagonistas del debate, en su nuevo papel de tribuno de la plebe. En la época de las reformas graquianas, los *optimates*, buscando una justificación legal para la ruptura del *foedus* de Mancino, inventaron un antecedente durante las guerras samnitas, al que se rodeó de una atmósfera heroica y ejemplar. El principal afectado por la caída de Numancia fue el pueblo celtíbero y concretamente la

---

«Novedades epigráficas en Peñalba de Villastar (Teruel)», *Palaeohispánica* 5, 2005, 911-956 y especialmente 914-925 y 930.

<sup>70</sup> La períoca 43 de Livio dice que el levantamiento de Olónico -utiliza este nombre en vez del de Floro- se apaciguó cuando este fue muerto (Liv. *per.* 43).

<sup>71</sup> Gómez Pantoja relaciona la profecía con la existencia de un santuario oracular relacionado con la *Matres* (siete estelas en el entorno de Clunia), y el agua, así como con un manantial, una cueva y un pozo de los que han quedado testimonios arqueológicos (GÓMEZ PANTOJA, J.: «Las madres de Clunia», en BELTRÁN, F. y VILLAR, F. (eds.): *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromanas*, Zaragoza, 1997, 427).

tribu de los arévacos. Desconocemos cómo asimilaron los hechos, aunque una profecía realizada en Clunia en tiempos de la toma de Numancia y transmitida por Suetonio permite una lejana aproximación. Se ha interpretado que la predicción “un día surgirá de Hispania el príncipe y señor de todo” fue la respuesta de los vencidos a la crisis que la derrota había provocado en su sociedad. Su antiguo mundo se desvanecía y para superar la derrota se apoyaban en los dioses. Como no podían hacer frente en esos momentos a Roma posponían su venganza hasta que apareciese el enviado de los dioses.



DOOM, DRUIDS AND THE DESTRUCTION OF MONA:  
ROMAN REVENGE OR DIVINE DISAPPROVAL?

CONDENACIÓN, DRUIDAS Y LA DESTRUCCIÓN DE MONA:  
¿VENGANZA ROMANA O DESAPROBACIÓN DIVINA?

MIRANDA ALDHOUSE-GREEN

University Cardiff

Aldhouse-GreenMJ@cardiff.ac.uk

ARYS, 10, 2012, 233-258 ISSN 1575-166X

---

RESUMEN

Los romanos no aprobaban los druidas, en particular en el primer siglo de nuestra era, cuando parecen haber presentado el mayor problema como focos del nacionalismo galo-bretón. El escritor romano Tácito describía un hecho que tuvo lugar durante el cataclísmico “Año de los cuatro emperadores”, cuando Roma estaba sumida en el caos y, como resultado, surgieron rebeliones provinciales, incluyendo una revuelta en las tierras del Rin, liderada por Julio Civilis. Fue una época en la que la vulnerabilidad de la capital imperial sirvió para avivar las llamas de la superstición que siempre ardieron por debajo de la cubierta de racionalidad. De hecho, el hecho descrito por Tácito fue un fuego accidental más que un incendio, pero el asalto percibido sobre el principal icono de la romanitas, el Capitolio, simbolizó un ataque sobre la misma Roma y el Imperio. Según Tácito, druidas disidentes que operaban en la Galia y Britania difundieron el mensaje de que este desastre era un presagio que anunciaba un sísmico cambio de poder para las tierras septentrionales.

ABSTRACT

The Romans did not approve of the Druids, particularly in the first century AD, when they seem to have been at their most troublesome as foci for Gallo-British nationalism. Tacitus was describing an event that took place during the cataclysmic ‘Year of the Four Emperors’, when Rome was in chaos and, as a result, provincial rebellions flared, including a revolt in the Rhineland led by Julius Civilis. It was a time when the vulnerability of the imperial capital served to fan the flames of superstition that always smouldered beneath the canopy of rationality. In fact, the event Tacitus described was an accidental fire rather than arson, but the perceived assault on the principal icon of *romanitas*, the Capitol, symbolised an attack on Rome itself and the empire. If Tacitus is to be believed, dissident Druids, operating in Gaul and Britain, spread the word that this disaster was an omen, signifying a seismic shift of power to the northern lands.

---

PALABRAS CLAVE

Condenación; presagio; druidas; Tácito; Mona

KEYWORDS

Doom; omen; Druids; Tacitus; Mona

---

Fecha de recepción: 05/10/2012

Fecha de aceptación: 11/12/2012



“But it was above all the burning of the Capitol that had driven men to the belief that the Empire’s days were numbered. They reflected that Rome had been captured by the Gauls in the past, but as the house of Jupiter remained inviolate, the Empire had survived. Now, however, Fate had ordained this fire as a sign of the gods’ anger, and of the passing of world domination to the nations north of the Alps. Such at any rate was the message proclaimed by the idle superstition of druidism”<sup>1</sup>.

The Romans did not approve of the Druids, particularly in the first century AD, when they seem to have been at their most troublesome as foci for Gallo-British nationalism. The Roman writer Tacitus, a member of the imperial court (but one who detested its decadence) was describing an event that took place during the cataclysmic ‘Year of the Four Emperors’ in AD 68/9 when, following Nero’s death, four warlords competed in bloody conflict for the purple. Rome was in chaos and, as a result, provincial rebellions flared, including a revolt in the Rhineland led by the infamous Julius Civilis<sup>2</sup>. It was a time when the vulnerability of the imperial capital served to fan the flames of superstition that always smouldered beneath the canopy of rationality. In fact, the event Tacitus described was an accidental fire rather than arson, but the perceived assault on the principal icon of *romanitas*, the Capitol, the great temple to the three principal state deities Jupiter, Juno and Minerva symbolised an attack on Rome itself and the empire. If Tacitus is to be believed, dissident Druids, operating in Gaul and Britain, spread the word that this disaster was an omen, signifying a seismic shift of power to the northern lands.

#### 1. OMENS OF DOOM.

Prediction of the future through the interpretation of dreams and strange events was a persistent thread running through religion and politics in the Graeco-Roman world<sup>3</sup>. The College of Augurs was one of the most august religious guilds in Rome. In origin, Augurs foretold impending events through reading the flight-patterns of birds, but their remit was much larger than that<sup>4</sup>. Cicero described Augurs as ‘interpreters and intermediaries’ of the gods and hints that their responsibilities and powers lay beyond

<sup>1</sup> Tac., *Hist.* 4.54; trans Wellesley 1964, 242.

<sup>2</sup> Tac., *Hist.* 4.61.

<sup>3</sup> WILDFANG, R. L.: «The Propaganda of Omens; Six Dreams involving Augustus», in LORSCH, R., WILDFANG, R.L. and ISAGER, J. (eds.): *Divination and portents in the Roman World*, Odense, 2000, 43-56.

<sup>4</sup> BEARD, M., NORTH, J. and PRICE, S.: *Religions of Rome. Vol 2. A Sourcebook*. Cambridge, 1998, 22.

mere interpretation but involved manipulation of spirit-forces as well<sup>5</sup>. Cicero also informs us that a Gaulish Druid, Diviciacus, whom he met in Rome in 60 BC, was skilled in divination<sup>6</sup>.

Early Roman Britain was no stranger to portents and the explanation of strange happenings as messages from the spirit-world about future events at times of extreme stress and crisis. They were rife, for example, at the time of the Boudican Rebellion of AD 60. Two Roman authors who reported the events leading up to and during the Revolt were Tacitus, writing at the end of the first century AD, some fifty years afterwards, and Dio Cassius, whose texts were much later, in the early third century. Both speak of prophetic occurrences that seemed to point to impending disaster for the Roman towns of Camulodunum (Colchester) and Londinium, two of the three cities (the other being Verulamium: Saint Albans) that bore the brunt of Boudica's fury following the seizure of the tribal assets of her husband's kingdom, that of the East Anglian polity of the Iceni, on his death.

“At this juncture, for no visible reason, the statue of Victory at Camulodunum fell down – with its back turned as though it were fleeing the enemy. Delirious women chanted of destruction at hand. They cried that in the local senate-house outlandish yells had been heard; at the mouth of the Thames a phantom settlement had been seen in ruins. A blood-red colour in the sea, too, and shapes like human corpses left by the ebb tide, were interpreted hopefully by the Britons – and with terror by the settlers”<sup>7</sup>.

In order to put Tacitus' words into context, it is important to appreciate that reports of 'prodigies' were familiar in his writings<sup>8</sup>. Irony is a particular Tacitean device<sup>9</sup> and so the portents he records may be no more than a wry interpretation of the panic engendered by the Boudican rebellion, seasoned with religious scepticism. Dio may have been using the same original source-material, though he appears to have been speaking of London for he, too, tells of the ocean turning blood-red. He adds that Roman settlers in London also heard a clamour of disturbing voices speaking in foreign tongues and raucous laughter in the empty council chamber, lamentations in the theatre and drowned houses<sup>10</sup>. Some of these 'portents' can be explained away: the setting sun enflaming the Thames estuary, the reflection of riverside dwellings in smooth water, and even the sounds of the wind howling in empty buildings could be hyped up by a nervous populace only too aware of Boudica's vengeful army at its gates. Hindsight, too, lends drama to the situation: both writers were fully cognisant of the blood-bath wreaked by Boudi-

<sup>5</sup> Cic., *Phil.* 13.12. FEENEY, D.: *Literature and Religion at Rome. Cultures, Contexts and Beliefs*. Cambridge, 1998, 82.

<sup>6</sup> Cic., *De Divinatione* 1.90.

<sup>7</sup> Tac., *Ann.* 14.32.

<sup>8</sup> MORGAN, G.: «Omens in Tacitus' *Histories I-III*», in LORSCH, R., WILDFANG, R.L. and ISAGER, J. (eds.): *Divination and portents in the Roman World*, Odense, 2000, 25-42, cit. 29.

<sup>9</sup> MELLOR, R.: *Tacitus*, London, 1993, 129-130.

<sup>10</sup> D.C., 62.1.

ca on the three defenceless Roman cities, so it was all too easy to imagine that such a catastrophic series of events must have been heralded by magical portents and divine omens.

## 2. ASSAULT UPON A SACRED ISLE.

“So Suetonius planned to attack the island of Mona, which although thickly populated had also given sanctuary to many refugees. Flat-bottomed boats were built to contend with the shifting shallows, and these took the infantry across. Then came the cavalry; some utilized fords, but, in deeper water the men swam beside their horses. The enemy lined the shore in a dense armed mass. Among them were black-robed women with dishevelled hair like Furies, brandishing torches. Close by stood Druids, raising their hands to heaven and screaming dreadful curses... Suetonius garrisoned the conquered island. The groves devoted to Mona’s barbarous superstitions he demolished. For it was their religion to drench their altars in the blood of prisoners and consult their gods by means of human entrails”<sup>11</sup>.

*Loci consecrati* in Iron Age Europe as also, indeed, in the Classical world, were frequently situated according to features in the landscape, such as mountains, rivers, springs and groves, or other natural phenomena. So, for instance, Roman wayside shrines were built at points of lightning strikes. In the Classical world, as elsewhere, caves and mountains were (and in some places still are) especial foci of sanctity<sup>12</sup>. In north-west Europe, particularly, islands were frequently perceived as sacred: they are liminal places, surrounded by water (and by seashores, which are themselves redolent with edginess) often difficult of access and sometimes perilous to visit. According to Tacitus, the island of Mona (Anglesey) was a *sanctum sanctorum* for the British Druids. It is easy to see why both Britons and Romans might have regarded Anglesey as sacred: it is perched at the extreme north-west edge of what is now Wales, itself at the utter north western edge of the Roman Empire; the Menai Straits, that separate it from the mainland, could be treacherous to ships<sup>13</sup>. Tacitus comments that the Romans had to construct special flat-bottomed boats in order to cope with capricious currents), and it had a remoteness that served to encourage its persona as strange and otherworldly.

It is likely that the Roman army was chary of landing on Mona. The Romans were as superstitious as any other people in antiquity, and they would have been aware of stories circulating in Britannia about the Druids, holy islands and the dark, forbidding sacred groves that grew there (with dark hints of unspeakably barbaric rites taking place there), as well as their concerns about a safe landing. The early imperial poet Lucan’s description of the Druidic sacred grove near Massilia exemplifies the Roman attitude to such awesome places, not at all surprising since groves of trees were important spiritual places for Italians as well as the inhabitants of Britain and Gaul. According to Cicero<sup>14</sup>, temples were the correct places to worship the gods in towns and cities but groves were the *loci consecrati* in the Italian countryside.

11 Tac., *Ann.* 14.30; trans. Grant 1956, 317. The presence of savage women, with dishevelled hair, was the very counterpoint to Roman ideas of order, gender and the fitness of things.

12 BRADLEY, R.: *An Archaeology of Natural Places*. London, 2000, 3-32.

13 Tac., *Ann.* 14.30.

14 Cic., *De Leg.* 2.8.



### 3. GROVES, GODS AND CURSES.

Lucan's Massilian grove is described by the poet in graphic detail as being steeped in chill supernatural presence: black water welled out of springs; trees shook their leaves in spite of there being no wind, and were spattered with the blood of human sacrificial victims; scattered about were hideous human images made of bleached and rotting wood; even the priest of the grove was frightened to venture into that holy place, particularly during certain times of the day and night when the spirits were thought to stalk their holy place. But the sacred grove stood in the way of Caesar's army, on its way south to meet Pompey's forces, and he gave orders that it should be felled.

“Yet the loneliness and solemnity of the grove awed his toughest soldiers; They shrank from their task, convinced that if they struck at the sacred trees The axes would rebound, turn in the air, and chop off their legs. Caesar, realizing what was passing through their minds, snatched an axe and swung it fiercely at the nearest oak: ‘I will take the entire blame for the sacrilege’, he shouted. ‘None of you need fear any ill consequences’<sup>15</sup>.

Readers of Lucan's epic poem would have had the benefit of hindsight, in so far as Caesar's blatant defiance of the local grove-spirits might have been perceived as a direct contributor to the Roman general's downfall four years later, when he was assassinated in Rome by Republican senators. Just as Caesar ‘had his come-uppance’ after the sacrilege of felling the sacred trees of the Massilian grove so, in a sense, did Suetonius Paulinus for, no sooner had he destroyed Mona's Druidic holy of holies, than Boudica led the Iceni and Trinovantes in revolt against the Roman government<sup>16</sup>. The Boudican Rebellion nearly caused Britannia to be lost to the Roman Empire and, more personally, led directly to Paulinus' demotion from the governorship of the province and his recall to Rome in disgrace<sup>17</sup>.

But what is interesting, too, is that Lucan's description of blood-soaked altars in the Massilian grove is virtually identical to Tacitus' account of the gore-spattered offering-places on Mona. Thus Lucan<sup>18</sup>:

“The barbaric gods worshipped here had their altars heaped with hideous offerings, and every tree was sprinkled with human blood”

<sup>15</sup> Lucan, *Phars.* 3. 417-455; trans. Graves 1956, 79. The context for the presence of Julius Caesar's army in Massilia was his leading of his army southwards from the heartland of Gaul to confront Pompey's forces, ultimately to meet in battle at Pharsalus in Thessaly in 48 BC, with victory for Caesar.

<sup>16</sup> ALDHOUSE-GREEN, M.J.: *Boudica Britannia*, London, 2006.

<sup>17</sup> His savage reprisals after the Revolt were reported to the Emperor Nero by the new finance minister, Julius Classicianus, and Suetonius was relieved of his governorship. Tacitus puts a gloss on these events, reporting merely that the general was ‘superseded for not terminating the war’: Tacitus *Annals* 14.39; trans. Grant 1956, 322. But his replacement by a series of governors with administrative rather than primarily military strengths allows us to infer that Nero had realised that Britannia had to be won over by conciliation if she was not to be lost.

<sup>18</sup> Lucan, *Phars.* 3. 372-416; trans Graves 1956, 78.

And Tacitus<sup>19</sup>:

“For it was their religion to drench their altars in the blood of prisoners”.

Could Tacitus have lifted this passage wholesale from Lucan? The latter was a near-contemporary of the emperor Nero, and Tacitus would potentially have had access to his work. Both allusions to blood-dripping trees in dark, sinister groves present the familiar trope of barbarising spin so beloved of Classical writers on their ‘uncivilised’ northern neighbours. What is more, there is a story-telling mechanism in the two passages that is not dissimilar to the *geissa* that pepper early Irish mythology. In these *geissa*, a prohibition is put upon someone, and the listeners know that, sooner or later, the *geis* will be broken, leading to its object’s inevitable downfall<sup>20</sup>. In the same way, the ancient Roman reader would have been fully aware that the destruction of Druidic groves – whether in Provence or Anglesey – would incur the wrath of local deities, the anger that is clearly iterated in the curses screamed at Paulinus’ soldiers by Mona’s defending Druids.

We ought to look more closely at the Mona Druids’ curses, for such castigations were perceived as powerful tools of magic in Greek and Roman antiquity. Tacitus<sup>21</sup> describes the inscribed *defixiones* (curse tablets) placed beneath the floor of Germanicus’s bedroom in Antioch by agents of the emperor Tiberius who, jealous of the general’s popularity, sought to destroy him. Archaeological evidence for *defixiones* abounds in the western Roman provinces, particularly in Britain and Gaul<sup>22</sup>. They were generally aimed at named individuals but some, like the Larzac curse from southern France, named multiple victims. It is tempting to see Mona’s Druids engaging in the vocal form of this kind of cursing, perhaps all the more powerful because of its immediacy. In the myths of the early historical Irish period, Druids had the power physically to wound the objects of their satirical abuse: their words could sandblast the faces of their victims as effectively as a shower of stones<sup>23</sup>.

#### 4. THE TRIUMPH OF *ROMANITAS*?

Despite the best Druidic attempts at cursing Paulinus’s army into oblivion, the legions and auxiliaries sent to smash Mona’s sacred stronghold were successful. According to Tacitus, the island was triply defended: by armed men, by oath-muttering Druids and by black-garbed women, their hair on end, brandishing torches. Tacitus likens the women to the *Erinyes*, the Classical Furies, who were punitive spirits and avengers of wrongs, especially murder<sup>24</sup>, and it is likely that the soldiers would have made that connection. But there is another aspect to the female presence on Anglesey. Whilst Tacitus

19 Tac., *Ann.* 14. 30; trans. Grant 1956, 317.

20 MEES, B.: *Celtic Curses*, Cambridge, 2009, 144-149.

21 Tac., *Ann.* 2.68.

22 MEES, B.: *Celtic Curses*...

23 GREEN, M.J.: *The World of the Druids*, London, 1997, 124.

24 HARRISON, J.: *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, London, 1962, 215.

makes a clear distinction between the women and the Druids themselves, the former were clearly religious ‘officials’ and were probably prophetesses. There is an abundance of literary and archaeological evidence to suggest that female seers were active in the spiritual affairs of Gaul and Britain during the late Iron Age and Roman periods. The best-documented is the broadly contemporary Batavian seeress named Veleda, who was operational at the time of the Year of the Four Emperors in AD 68/69<sup>25</sup>. Gallo-British inscribed *defixiones* (curse-tablets) provide more testimony to the presence of prophetesses in the western Roman provinces: an example from Larzac in southern France specifically mentions one called Severa Tertionica<sup>26</sup>.

But Mona’s entire arsenal of warrior-defenders, Druids and “Furies” could not stand up to the relentless push of the disciplined Roman legionary and auxiliary forces which had been the instrument of conquest over so much of the known world. After hesitating at the sight and sound of all the spiritual and psychological warfare that assailed them, “they urged each other (and were urged by the general) not to fear a horde of fanatical women”<sup>27</sup>. What followed amounted to wholesale destruction both by burning and deliberate demolition:

“Onward pressed their standards and they bore down their opponents, enveloping them in the flames of their own torches. Suetonius garrisoned the conquered island. The groves devoted to Mona’s barbarous superstitions he demolished...”<sup>28</sup>.

##### 5. FIRE, DESTRUCTION AND TRANSFORMATION.

Readers of this paper will make the connection between the opening quotation from Tacitus’s *Histories* and the one above, from his *Annals*. Both, of course, allude to the destructive power of fire. In the ancient world, fire was probably the most significant danger-factor: accidental fire or deliberate arson would have had devastating effects, particularly in closely-packed wooden buildings and in forests. Spontaneous fires, for instance from lightning strikes, were perceived as the results of divine intervention. As a weapon in warfare, fire was extremely effective in its capacity for wholesale destruction of communities, crops and livestock; once it took hold, it could be very difficult to halt or extinguish. It is also telling that, in both incidents recorded by Tacitus – the burning down of the Capitol and the firing of the sacred grove on Anglesey – the author connects these fires with the Druids. It is as though, seen through Roman eyes, this ‘barbarian’ priesthood was synonymous with chaos and destruction, ever-present threats to the ordered and controlled world within the borders of the Roman Empire. But in the case of Anglesey, the fires were set by Paulinus’s soldiers who, in a twist of irony, used the very torches of the holy island’s defenders to destroy it, turning their own weapons against them. It was deemed necessary utterly to obliterate the Druids’ *sanctum sanctorum* lest it could have been kept as a kind of martyrs’ shrine. Perhaps, too, the efficacy

<sup>25</sup> Tac., *Hist.* 4.65.

<sup>26</sup> MEES, B.: *Celtic Curses...*, 50–69.

<sup>27</sup> Tac., *Ann.* 14.30; trans. Grant 1956, 317.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

of the grove's destruction was perceived to be associated with the turning of the Druids' own fire against their sacred trees.

Fire had additional symbolism: it was central to both Greek and Roman sacrificial procedures<sup>29</sup>. It was (and is) an agent of transformation, whether used in the reduction of wood to ash, cooking food, firing clay pots or producing metals. Paulinus was, perhaps even unwittingly, turning the Druidic stronghold on Anglesey into a gigantic holocaust, a sacrificial bonfire that could be seen for miles around. An important facet to the use of fire in Classical antiquity and beyond was its role in purification<sup>30</sup>. In early Irish mythology, the Druidic May Day festival of Beltane involved the building of twin bonfires between which herds of cattle were led, in a purifying ceremony, before they were led to their summer pastures. This ritual is recorded by the ninth-century AD Irish author Cormac<sup>31</sup>. Fire was closely linked to lustration in Classical sacrificial ceremonies, too<sup>32</sup>. By engulfing Mona's sanctuary in flames, Paulinus and his Roman soldiers not only destroyed it but also effectively purged it of all the 'poison' of Druidism.

#### 6. MONA: THE ARCHAEOLOGICAL EVIDENCE.

In 1941-1943<sup>33</sup>, a military airfield was constructed at RAF Valley in north-west Anglesey, not far from the coast that faced the smaller isle, known as Holy Island. During peat-clearance for the airfield in an area of coastal wetland, engineers discovered a range of iron and bronze artefacts, and informed Cyril Fox, then Director of the National Museum of Wales, who came up to investigate the site. The modern lake formed by the engineering work was given the name Llyn Cerrig Bach ('lake of the small stones'), and it was here whence the finds came<sup>34</sup>. The site revealed a rich assemblage of Iron Age tools, weapons and horse-gear dating to between the fourth century BC and the second century AD<sup>35</sup>. The presence of this material resulted from episodes of deliberate or 'structured' deposition, almost certainly of a ritual nature. The state of the metal objects suggests that they went into the water in groups over a long period of time, rather than being curated on land and then all put into the aquatic environment as a single explosive ceremonial event. The inference (and it can be nothing more than that) is that these objects were placed in a watery context as gifts to the spirit world, at a location deemed as an edgy, liminal place, a conduit to the realms of supernatural beings.

The "votive" metalwork, if such it be, is essentially an assemblage of high-status pieces: swords, decorated shields and ornamental horse-gear, including chariot-fittings and iron tires for their wheels. As well as military equipment, two massive gang-chains

29 DURAND, J.-L.: «Greek Animals: Towards a Typology of Edible Bodies», in DETIENNE, M. and VERNANT, J.-L. (eds.): *The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks*, Chicago, 1989, 87-119.

30 GOUDSBLOM, J.: *Fire and Civilization*, London, 1994, 132-133.

31 GREEN, M.J.: *The World of the Druids...*, 35; LE ROUX, F. and GUYONVARCH, C.: *Les fêtes celtiques*, Rennes, 1995, 103.

32 HARTOG, F.: «Self-cooking Beef and the Drinks of Ares», in DETIENNE, M. and VERNANT, J.-L. (eds.): *The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks*, Chicago, 1989, 170-182, cit. 174.

33 STEELE, P.: *Llyn Cerrig Bach. Treasure from the Iron Age*, Llangefni, 2012, 7-9.

34 MACDONALD, P.: *Llyn Cerrig Bach. A Study of the Copper Alloy Artefacts from the Insular La Tène Assemblage*, Cardiff, 2007, 2-3, Figure 1.

35 MACDONALD, P.: *Llyn Cerrig Bach...*, 161; STEELE, P.: *Llyn Cerrig Bach...*, 8-9.

were recovered, each with multiple neck-rings for several people. They were designed to control slaves or prisoners-of-war<sup>36</sup> and to enable them to be moved through the landscape easily and securely. Interestingly, a recent C14 dating programme on the faunal remains that survived (the story is that Cyril Fox threw most of the animal bones away) indicates that at least some beasts found their way (as sacrificial offerings and/or feasting debris) into Llyn Cerrig Bach as early as the seventh century BC<sup>37</sup>, suggesting a horizon of ritual activity that predated the placing of the metalwork assemblages into the water. The faunal remains came from domestic species, including goat, ox and dog, and this pattern of selection accords with ritual practices elsewhere in Iron Age Britain and the near Continent<sup>38</sup>.

But human sacrifice may also have taken place at Llyn Cerrig Bach. Although never published in Cyril Fox's original report<sup>39</sup>, a letter to him from an engineer working on the airfield survives in the National Museum archive that suggests the recovery of human bones from the site. No trace of these survives and it is, of course, possible that Mr Jones, who wrote the letter to Fox in July 1943, mistook animal for human remains. But, if he was right, two interesting possibilities arise from Jones's identification. Firstly, it might be that Fox deliberately suppressed the evidence for political reasons: given the discovery of the bones right in the middle of the Second World War, could it be that Fox had no wish to present a British past where such barbarous practices as human sacrifice had taken place? Secondly, if the depositional practices at Llyn Cerrig did include the offering of human flesh, then it is possible that the 'slave-chains' recovered from the site were those used to convey sacrificial victims. If so, the chains might have been perceived as charged with spirit-force and/or have been too polluted to be allowed continued circulation in the human world, despite the considerable scrap-metal value represented by such ironwork.

Unfortunately, there is no means of proving the presence of human remains at Llyn Cerrig, still less to assign them a date. Notwithstanding this, it is interesting that the archaeological evidence for ritual activity at the site does not chime entirely with Tacitus's testimony. For the recent dating programme involving the decorated copper-alloy objects reveals no abrupt cessation of offering practices in the mid-first century AD, which is what one might expect if Llyn Cerrig were to have been the site of Mona's Druidic shrine. Instead, in common with other sites on the north and west periphery of the Roman Empire (elsewhere in Wales, in parts of England and in Scotland), Llyn Cerrig appears to have been visited by devotees at least until the late second century AD. So we need to ask two questions: can we, with any confidence, place Tacitus's Dru-

36 ALDHOUSE-GREEN, M.J.: «Ritual bondage, violence, slavery and sacrifice in later European prehistory», in PARKER PEARSON, M. and THORPE, I.J.N. (eds.): *Warfare, Violence and Slavery in Prehistory. Proceedings of a Prehistoric Society conference at the University of Sheffield*, BAR International Series 1374, Oxford, 2005, 155-163; *Eadem*: «Semiologies of Subjugation: The Ritualisation of War-Prisoners in Later European Antiquity», in OTTO, T., THRANE, H. and VANKILDE, H. (eds.): *Warfare and Society. Archaeological and Anthropological Perspectives*, Århus, 2006, 281-304.

37 MACDONALD, P.: *Llyn Cerrig Bach...*, 168.

38 ALDHOUSE-GREEN, M.J.: *Dying for the Gods. Human Sacrifice in Iron Age and Roman Europe*, Stroud, 2001, 41-50; MENIEL, P.: *Les sacrifices d'Animaux chez les Gaulois*, Paris, 1992.

39 FOX, C.: *Llyn Cerrig Bach*, Cardiff, 1946; STEELE, P.: *Llyn Cerrig Bach...*, 12.



idic shrine on Mona at the archaeological site of Llyn Cerrig Bach? And if so, can we account for the continued offering practices after the site was destroyed by Paulinus in AD 60?

The answer to the first of these two questions is no. Tacitus gives us no details concerning the location of the Druids' *sanctum sanctorum* on Anglesey; the only hint is that it appears to have been close to the shore facing the Menai Straits, not all that far from Llyn Cerrig (and even if the original grove was not exactly in the same location as the depositional site, the latter could still have been associated with the rites enacted in the sanctuary). So the circumstantial evidence is quite robust but that is all. As for the second question, there is a great deal of archaeological testimony to the continued reverence for sacred sites long after their apparent abandonment or destruction. A sense of spirit presence in a particular location in the landscape could not be obliterated by the wiping out of either holy personnel or buildings. It is unlikely that, following the supposed annihilation of Mona's shrine, Paulinus would have left a military presence to police the site and prevent the return of devotees or surviving clergy. We need to think of Mona and its sacred site(s) as a place of pilgrimage, visited by local people and visitors from some distance and a location that continued to attract notice and veneration long after Paulinus' holocaust. A related issue, to be dealt with presently, is the survival of the Druids themselves following their active persecution in both Gaul and Britain during the first century AD.

To explore the continued pull of places with religious or ritual resonances, it is useful to take a glance at a British site with remarkable powers of spiritual endurance, albeit perhaps not continuous. To do this, we need to turn our back on Anglesey for the moment, and focus on a site on the opposite side of the British Isles: Thetford in East Anglia, the home of Boudica and the Iceni. At the time of the Boudican Rebellion, AD 60, when Paulinus was busy attacking Anglesey's Druids, the Iceni had an impressive ceremonial enclosure at Fison Way, Thetford, that was extensively refurbished during the 50s AD, presumably as a response to Paulinus's aggressive imperialist policy. The structure comprised an enormous rectangular space bounded by a bank and ditch inside which was a series of nine timber palisades, using immense oak-uprights. The visitor's gaze would immediately be drawn to the massive timber gateway guarding an east-facing entrance<sup>40</sup>. The interior of this great enclosure was quite bare, but it would have made a dramatic impact on the surrounding landscape. It was probably used as a ceremonial place of assembly, even a kind of 'war-office' for leaders to meet and discuss military tactics. It is even possible that the massive timber posts might have been erected in simulation of a natural sacred grove. In any case, it is likely that the Icenians would have consulted their gods here.

The fate of the Thetford structure is telling in terms of interpreting its function, for it was singled out for systematic demolition by the Roman army after the Boudican Revolt had been crushed. Each timber post was carefully dismantled, as if to create the illusion that it had never existed. That a contingent of Suetonius's army was re-

40 GREGORY, T.: *Excavations in Thetford*, Volumen 2, Norkolk, 1991; ALDHOUSE-GREEN, M.J.: «Gallo-British Deities and their Shrines», in TODD, M. (ed.): *A Companion to Roman Britain*, Oxford, 2004, 193-219, cit. 199, fig. 11.4; ALDHOUSE-GREEN, M.J.: *Boudica Britannia...*, 161-162.

sponsible is indicated by the presence there of discarded bits of military gear. Was this ‘unmaking’ of an iconic site designed to erase not only the site’s actuality but also its capacity to contain memory? If so, then the evidence from later Roman Britain argues for the failure of the Romans’ attempt at *damnatio memoriae*. For more than three hundred years later, a hoard of rich and sacred gold and silver treasure was found to have been deliberately deposited adjacent to the early Icenian monument<sup>41</sup>. The cache was placed there in about AD 390: the largest element of material was a unique series of thirty-three silver spoons, almost certainly used for measuring out ritual libations<sup>42</sup>, many of which were inscribed with dedications to the gods. The name of an obscure Italian woodland deity Faunus appears on several of them and, either twinned with his name or alone, local British divinities, such as Medugenus (‘mead-begotten one’) are mentioned. Is it too far-fetched to suggest that the once great Icenian centre lived on in the ancestral memory of local people, a memory that found tangible expression, three centuries later, in a hoard of sacred loot?

The re-ignition of a site’s veneration after a long period of time, exemplified by Thetford, raises questions that are also relevant to Llyn Cerrig Bach. There is no evidence, at the East Anglian site, that people continued to come and pay homage at Fison Way throughout the Roman period. So it is impossible to argue for an active persistence of sacrality here. Instead, what seems to have occurred is a renewed manifestation of spiritual significance at the time of another threat, perhaps perceived as just as momentous as the early Icenians’ refusal to accept *romanitas* in the first century AD. The nature of this late Roman stress can only be surmised. Might it have been the increasing strength of Christianity in later fourth century Britain that prompted the deposition of the Thetford treasure, as a paean of defiant paganism?

So how is Thetford relevant to Llyn Cerrig? The dating of certain pieces of metalwork to some time after the mid-first century AD sack of Mona’s Druidic shrine does not in itself negate a possible association between the archaeological site and Tacitus’s sacred stronghold. The issue raised is rather that of persistent pilgrimage. Were Tacitus’s Mona ‘refugees’ (see above) in fact pilgrims? It is quite likely that local people (and even those from further afield) continued to venerate the sacred presence, despite the obliteration of the grove. Indeed, the ash left by the burnt forest would have made the land very fertile, and soon after the fire, new growth would have started to appear, and saplings quickly arise from the ashes, as if to represent a rebirth of the Druids’ authority. Perhaps we should think in terms of the continuance of quiet resistance to the attempted annihilation of the local religious leadership. To achieve a greater understanding of this kind of scenario, it is useful to consider a site in Gaul where something similar may have taken place.

41 JOHNS, C. and POTTER, T.: *The Thetford Treasure*, London, 1983; ALDHOUSE-GREEN, M.J.: «Gallo-British Deities...», 199-200, fig. 11.4.

42 PAINTER, K.S.: «Silver hoards from Britain in their late Roman context», *L’Antiquité Tardive* 5, 1997, 93-110.

## 7. THE 'MAGICIAN'S HOUSE' AT CHARTRES.

Until the early twenty-first century AD, there was virtually no concrete and specific archaeological evidence for the Druids, still less their retention into the provincial Roman period. All our 'knowledge' of this religious group came from classical texts and surmise from the material culture of ritual activities. But in preparing the foundations for a new car-park in the centre of Chartres in 2005, the builders came upon the remains of a Roman house that had burnt down in the second century AD. Rubble from the destroyed building had protected its cellar, which was found to be an underground shrine, presided over by a Roman citizen of Chartres called Gaius Verius Sedatus. Ritual regalia from the crypt included a set of inscribed *turibula* or incense-burners, the most complete of which carries epigraphic references to Druids on four panels. On the inscribed vessel, Sedatus describes himself as the guardian of the *numina omnipotentia* (all-powerful spirits), and proceeds to name them. All are obscure and otherwise unknown names except for 'Dru' and, if that word does stand for Druid(s), then in this context, they are included in the list of *numina*<sup>43</sup>.

Sedatus' shrine appears to have been involved in an eclectic rag-bag of ritual that melded western European cult-practice, including Druidic traditions, with so-called 'magical' rituals that belong more comfortably in Greece and Egypt. But the significance of the Chartres discovery, in the context of this paper, is the apparent survival, in some form, of Druidism in second-century Roman Gaul. Two other points concerning this find are striking. One is that Chartres was the Gallic town identified by Julius Caesar<sup>44</sup> as the location of the annual Druidic Assembly, held there, in the territory of the Carnutes, a polity perceived as occupying the nominal centre of Gaul, on a fixed day every year. The second concerns the identity and status of Sedatus. The inscribed *turibulum* informs us that he had three names (a *praenomen* Gaius, a *nomen* Verius, and a *cognomen* Sedatus), the presence of the last is an indicator, in this period at least, that Sedatus was a Roman citizen, for only those who enjoyed the status of a *civis romanus* possessed a *cognomen*. If Sedatus was a Roman citizen, then he was part of the Gallo-Roman establishment, and perhaps enjoyed high office in *Autricum* (Roman Chartres). So what was this pillar of the community doing summoning up forbidden Druids in a secret subterranean shrine? And how did the Druids come to change their identity from priests to spirits (members of Sedatus's *numina omnipotentia*)? What I think may have been happening is that Sedatus was dabbling in clandestine ritual that, though harmless, could have been frowned-upon in Roman administrative circles. By re-inventing the Druids and adding them to the palimpsest of local spirits, Sedatus may deliberately have sanitised them in order not to attract suspicion of sedition at a time when the real Druids had been officially been abolished by first-century emperors such as Tiberius and Claudius but whose title, 'Druids', remained foci of unease<sup>45</sup>.

43 GORDON, R., JOLY, D. and VAN ANDRINGA, W.: «A prayer for blessings on three ritual objects discovered at Chartres, *Autricum* (France/Eure et Loir)», in GORDON, R. and MARCO SIMÓN, F. (eds.): *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza 2005*, Leiden, 2010, 487-518.

44 Caes., *Bell. Gall.* 6. 13.

45 See this paper's opening quotation from Tacitus, *Hist.*, 4.54.

### 8. LANDSCAPES OF MEMORY: THE PILGRIM'S WAY.

The discovery at Chartres helps make sense of the kind of thing that was occurring in Roman Britain, for instance at Thetford and, perhaps at Llyn Cerrig Bach. Sedatus was perhaps inventing or constructing a new Druidism rather than recreating or dusting-off the old. But what was important at Chartres was that the word Druid retained resonance and meaning even after the old Iron Age societies and their religious orders had become obsolete. The persistence of pilgrimage to Llyn Cerrig Bach long after Paulinus's attack on Mona is telling, in terms of retention of religious memory, and this holds true even if Tacitus's sacred Druidic grove and Llyn Cerrig Bach were not one and the same.

To my mind, it is totally legitimate to make connections between Llyn Cerrig and the holy of holies that was the focus of Suetonius Paulinus's attack. The longevity of ritual activity at Llyn Cerrig, as measured by the persistent structured deposition of meaningful objects, is consistent with its identification as a place of sacred pilgrimage, with all the connotations of long, difficult journeys, hardship and sacrifice that is implied by such a term. The concept of pilgrimage, usually associated with medieval and later Christian practices in the western world<sup>46</sup>, can be traced, at least implicitly, deep into antiquity. The present author argues for the interpretation of certain healing shrines in Roman Gaul and Britain as centres of pilgrimage. At *Fontes Sequanae* near Dijon, where Sequana, goddess of the spring-source of the Seine, was venerated, images of young devotees display what might well be interpretable as 'pilgrim-badges' on their chests and backs<sup>47</sup>. It is interesting, too, that these youthful worshippers are depicted carrying animals in their arms<sup>48</sup>. Were these sacrificial offerings, like those represented by the faunal remains at Llyn Cerrig Bach? One of the points Gray makes about pilgrimage is that the sacred journey is itself both an offering and a mobile sacred place, and the clothes, badges and other personal accoutrements all contribute to the sacrality of the pilgrim and the landscape through which he/she passes<sup>49</sup>. *Fontes Sequanae* is a rich site, with considerable evidence for ritual and worship, including abundant imagery and epigraphic dedications. Llyn Cerrig is far more mute but, nonetheless, it is possible to imagine the circumstances of deposition and to flesh out the stark end-products of the rituals and ceremonies that must have accompanied the placement of precious items in that remote Anglesey lake on the very northwest edge of the known world.

### 9. RITUAL AND CEREMONY ON ANCIENT MONA.

Although it is possible only to make tentative assumptions concerning the manner in which cultic acts were played out at Llyn Cerrig Bach and/or Tacitus's holy of holies, certain nuggets of evidence can be used to build a platform of surmise. To take Llyn Cerrig first, certain objects speak of spectacle, communal involvement and social activ-

46 GRAY, M.: «Pilgrimage: a comparative perspective», in ALDHOUSE-GREEN, M.J.: *Pilgrims in Stone. Stone images from the Gallo-Roman sanctuary of Fontes Sequanae*, BAR International Series 754, Oxford, 1999, 101-110.

47 ALDHOUSE-GREEN, M.J.: *Pilgrims in Stone ...*, 12, fig. 5.

48 *Ibidem*, figs. 5,6,7 and 9)

49 GRAY, M.: «Pilgrimage: a comparative perspective...



ity. The iron gang-chains themselves hint at theatre, for they and their captives would create a dramatic spectacle that would have been both seen and heard as it passed on its way to the shrine. In his book *Discipline and Punish*, Michel Foucault<sup>50</sup> describes the symbolism of the prisoner chain-gang in the nineteenth-century French penal system, from the hammering of the forged neck-rings into position to the clanking journey through the countryside, a sight that would engender a weird festival atmosphere in the villages through which it passed. We can imagine, then, that a similar sense of theatre might have been present among the witnesses of the chain-gangs that ended up at Llyn Cerrig, together with their prisoners. If genuine human remains were found here, it is possible that they were those of just such captives: they could have been slaves, criminals, prisoners-of-war or even scapegoats, persons chosen to bear and take away ill-luck and pollution from their communities and purify them by dying.

Clergy leave a very faint and ambiguous footprint in prehistoric archaeology. There is little to point directly to the presence of priests, let alone Druids, at Llyn Cerrig Bach. However, one group of artefacts from the pool may have been bindings wound around wooden sceptres: several coiled ribbons in sheet bronze survive from the site, and one retains a fragment of the ash stave that it had encircled<sup>51</sup>. Of course, even if all the bronze ribbons did once belong to staffs, they may have been wands of authority rather than religious regalia. But sceptres do turn up on Romano-British temple-sites, notably on the Surrey shrines at Farley Heath<sup>52</sup> and Wanborough, where no less than sixteen were recovered during excavation<sup>53</sup>. The presence of multiple sceptres or rods of authority at sacred sites, such as Wanborough and Llyn Cerrig suggests that several 'priests' or religious officials may have simultaneously presided over ritual procedures.

The nature of the finds at the Llyn Cerrig 'sanctuary' provides some clues to some of the events that may have taken place there. In several Iron Age temples, particularly in the 'war-sanctuaries' of northern and central Gaul (Gournay [Oise], Ribemont [Somme], Acy-Romance [Ardennes] and Mirebeau [Côte d'Or]), for instance<sup>54</sup>, the deposition of military equipment marched alongside evidence for elaborate and extravagant feasting, in the form of butchered faunal remains, together with eating and drinking equipment. Similar patterns of activity can be traced at the shrine on Mona. The swords, shields, horse-trappings and chariot-fittings were accompanied by two large sheet-bronze cauldrons, arguably used to prepare large-scale meals or to hold liquor. Can we imagine scenes whereby warriors offered up the accoutrements of battle to the spirits residing in the lake and pilgrims indulged in ritual commensality, whilst sitting round fires, and all presided over by clergy?

50 FOUCAULT, M.: *Discipline and Punish: The birth of the prison*, Tr. by Alan Sheridan, New York, 1977, 257-261.

51 SAVORY, H.N.: *Guide Catalogue of the Early Iron Age Collections (in the National Museum of Wales)*, Cardiff, 1976, 58, fig. 14, 1-2; STEELE, P.: *Llyn Cerrig Bach...*, 48.

52 POULTON, R.: «Farley Heath Temple», *Surrey Archaeological Collections* 93, 2007, 1-147.

53 O'CONNELL, M.G. and BIRD, J.: «The Roman Temple at Wanborough, excavation 1985-1986», *Surrey Archaeological Collections* 82, 1994, 1-168, cit. 106-111, figs. 26, 27; ALDHOUSE-GREEN, M.J.: *Caesar's Druids. Archaeology of an Ancient Priesthood*, London/Newhaven, 2010, 156, fig. 48.

54 BRUNAUX, J.L.: *Les Gaulois. Sanctuaires et rites*, Paris, 1986; *idem: Les religions gauloises. Rituels celtiques de la Gaule indépendante*, Paris, 1996.



Whatever was happening at Llyn Cerrig in the last centuries BC and the first hundred years or so AD, the topography of the site was key to its ritual use, because of its aquatic nature, its remoteness and its island location. Tacitus tells us little about the Druidic site on Mona, except that it was near the coast and comprised a sacred grove; excepting his allusion to the sea in the Menai Straits, he says nothing about water. However, in the context of describing a Germanic cult, that of the agricultural goddess Nerthus, the same writer comments in great detail on the sacrifice of slaves in a sacred lake after her annual ceremony<sup>55</sup>, and he also refers to Nerthus's sanctuary as consisting of a sacred grove on an island in the sea. Interestingly, the Roman writer alludes to the shunning of anything made of iron during the Germanic goddess's festival, when all ferrous objects had to be locked away. A great many items in the assemblage of deposited objects at Llyn Cerrig were made of iron, including swords, currency-bars, chariot-tires, the two gang-chains, blacksmiths' tongs and a sickle. Could it be that some of the depositional events here were themselves associated with prohibitions, wherein dangerous artifacts needed to be neutralised by sacrificial means? Nerthus' ceremony is not the only event recorded by Classical writers about their barbarian neighbours to the north. In his *Natural History*, Pliny alludes to rituals where iron was viewed as a perilously charged substance and where special measures needed to be taken in order to harness its potential for harm. Pliny describes two healing rituals associated with the need to avoid iron objects: one associated with the curing of eye-disease, where the *selago* plant had to be gathered 'without iron', the other in the context of healing stomach-complaints using tamarisk that needed to be harvested without the use of iron implements<sup>56</sup>.

Islands, groves and watery places were all liminal or marginal places, where the material and spirit worlds clashed, like tectonic plates, and thus were at the same time dangerous to people and yet also so spiritually charged as to allow convergence and connectivity between the realms of mortals and immortals<sup>57</sup>. Islands were contradictory places because water encroached and butted up against land all around them. Classical writers make constant reference to the occurrence of weird cultic events on islands set within Gallo-British waters: thus, Pomponius Mela, writing in the first century AD, describes the presence of nine virgin priestesses who inhabited one of the Scilly Isles, off the south-west coast of Cornwall<sup>58</sup>, and broadly in the same period, Strabo refers to an island in the river Loire allowed only to female priests, who practised an annual auto-sacrifice of one of their number, on the occasion of the re-roofing of their temple<sup>59</sup>. Both these authors speak of sacred islands associated with holy women, so maybe Tacitus makes Mona all the more sacred because of the black-robed Fury-like women he describes. It is almost as though odd=island=women in Classical attitudes to their 'barbarian' neighbours.

55 Tac., *Germ.* 40.

56 Pliny, *Nat. Hist.* 24. 62

57 ALDHOUSE-GREEN, M.J.: «Ritual sites and sanctuaries», in STEELE, P.: *Llyn Cerrig Bach. Treasure from the Iron Age*, Llangefni, 2012, 42-43.

58 Pomp. Mela, *Chorographia* 3.47-8.

59 Str., *Geog.* 4.4.6

## 10. GODS ON THEIR SIDE?

Some years ago, when I was writing my book on Boudica<sup>60</sup>, I was asked by a television researcher whether I could explain the Icenian war-leader's attitude to her defeat by the Romans in AD 60. I pondered on this question for a while, and then I replied that, maybe, she felt that her own gods had failed her and had been defeated by those of the conquering Romans. Could the same argument apply to Suetonius Paulinus and his army's successful attack on the Druids' sacred grove on Mona? Was the battle for the holy island perceived to have been fought not only on the ground but also in the realms of the spirits? Can we see, in what happened on Anglesey, a microcosm of the Roman occupation of Britain as a whole? These are pertinent questions: for both the Britons and the Romans, the gods were everywhere, and involved with everything, so it would not have been possible to dissociate the victories and defeats of people from the divine. In the case of Mona, the protagonists were a Roman general and his forces, on the one hand, and a group of holy men (and women), on the other. But we shouldn't lose sight of the fact that in the Iron Age Anglesey had a reasonably large static population (indeed Tacitus says as much), and there is archaeological evidence that 'Anglesey was densely farmed and settled during the Iron Age'.<sup>61</sup>

So what is known about late Iron Age gods in Britannia?<sup>62</sup> A mixture of Classical literary testimony and archaeological findings suggests a cosmological grounding in the natural world; that of the sun, water, mountains, forests and rivers. There is a danger of back-projection from the Roman 'known' to the prehistoric 'unknown' and that is unacceptable. For Roman Britain, we are faced with a veritable explosion of explicit references to the divine world, from iconography and epigraphy. There is little of the former and virtually none of the latter in the late Iron Age. Classical writers, such as Dio Cassius (writing some one hundred and fifty years after the events of AD 60), provide tantalising clues to what may have been a rich pantheon. He makes graphic reference to a warrior goddess, Andraste, worshipped by Boudica with savage and bloody rites in the new-minted Roman city of London<sup>63</sup>. In calling for divine help to save Mona, the Druids would surely have appealed to the most powerful deities at their disposal. And what was more likely than their invocation of battle-gods in order to help them in their attempt to repel Roman military forces? In such a context, the overwhelmingly martial character of the depositional material at Llyn Cerrig Bach should not be forgotten.

60 ALDHOUSE-GREEN, M.J.: *Boudica Britannia...*

61 SMITH, G.: «Anglesey in the Iron Age», in STEELE, P.: *Llyn Cerrig Bach. Treasure from the Iron Age*, Llangefni, 2012, 26-27, cit. 26.

62 Although the events being discussed here technically date to within the Roman period, there had been little time for the establishment of a Romano-British pantheon, and the old gods and religious structures (including the Druids) were still highly relevant to British cosmologies and rituals in the mid first century AD.

63 D.C., *Roman History* 62.7 «...they hung up naked the noblest and most beautiful women, cut off their breasts and sewed them into their mouths so that they seemed to be eating them. Then they impaled them on sharp stakes which ran the length of their bodies. All this they did to the accompaniment of sacrifices, feasting and orgies in their various sacred places, but especially in the grove of Andraste. This is the name they gave to Victory, and they regarded her with particular reverence».

According to Tacitus, the sanctuary on Mona was the Druidic *sanctum sanctorum*. Given its status, surely the Roman threat to its continued existence might be expected to galvanize the local spirits to become especially active against the Roman enemy. After the failure of both gods and Druids to protect the holy island, what did such a setback do to British perceptions of the power of their deities and their priests? To what extent was it acknowledged that the new foreign gods were in the ascendant? We cannot hope to answer these questions directly: all that is possible is to examine the evidence, particularly from material culture, for what happened to British religion after AD 60.

The evidence from the Roman city of Chartres (*Autricum*), examined earlier in this paper, indicates that the name of the Druids lived on in the consciousness of the Gauls well into provincial Gallo-Roman times. There is also a scatter of Classical literary allusion to the Druids that carries their memory or their continued existence right through into the fourth century AD. The curious group of late Roman texts collectively known as the *Scriptores Historiae Augustae* (or the Augustan Histories) contain several references to Druidic prophecies concerning the ascendance of various Roman emperors to the purple<sup>64</sup>. These include Severus Alexander, Aurelian and Diocletian. These texts are of doubtful authenticity, in terms of accurate reporting of imperial events but, like the Chartres *turibula*, their very mention of Gallic Druids (actually Druidesses) indicates that their notoriety lived on until the third century AD and, what is more, they were associated with accession to the imperial throne, thus putting them at the very heart of Roman politics. Even later than the *SHA*, the western Gaulish rhetorician and poet Ausonius,<sup>65</sup> who hailed from Bordeaux and who wrote a eulogy for the teachers at its University, makes detailed allusion to a Druidic family dynasty, with inherited priestly powers that included rhetoric. Some four centuries earlier, Julius Caesar commented on Druidic word-power and their emphasis on the importance of memory and oral tradition.<sup>66</sup> All of this literary evidence, however much or little reliance that can be placed on it, suggests at least that the demise of the shrine on Anglesey did not signal the obliteration of the Druids either in fact or in memory. But none of the late texts refer to Britain, so it is impossible to be ascertain to what extent the Druids survived in some form here. But if a once-hated priesthood could still operate, albeit hugely changed, within the imperial Roman provincial system in Gaul, how much more likely is it that it survived in the far north west, that much further away from the seat of *romanitas*?

The successful Roman attack on the sacred Druidic stronghold on Anglesey suggests that, on this occasion at any rate, the gods were firmly on the side of the Romans. Nonetheless, scrutiny of the archaeological record for religion in Roman Britain paints a picture that is far from overwhelmingly Roman. It is undoubtedly the case that the religious cults and cosmologies of the conquerors were imported on a large scale with

64 ALDHOUSE-GREEN, M.J.: *Caesar's Druids...*, 220-222; CHADWICK, N.: *The Druids*, Cardiff, 1997 (2<sup>nd</sup> edition: first published in 1966), 81-82. Nora Chadwick suggests that the *SHA* was an amalgam of texts, some of which originated in earlier periods.

65 In his *Commemoratio Professorum Burgidalensium* 10.11; Aldhouse-Green 2010, 222 and 294, fn. 74.

66 Caes., *Bell. Gall.* 6. 14.

the governor's administrative system, with the army and with entrepreneurs. But the evidence from iconography and from epigraphy indicates that something new was created in Roman Britain (and elsewhere in provincial Europe). Romano-British religion was syncretistic, containing a blend of cults from the Classical world and those from Britain and Gaul. So the Gallo-British mother-goddesses, the *Matres* rubbed shoulders with Juno and Venus, and Jupiter's worship changed to include a strong indigenous solar element. One of the most successful sanctuaries in Roman Britain was that of Sulis Minerva at Bath (*Aquae Sulis*). Here an imposing Classical temple was built on the site of hot springs that had been venerated, perhaps, for millennia before the arrival of the Romans; the cult statue of the goddess depicts an image of Minerva that would not have been out of place in Rome itself. Yet the majority of the many inscriptions from the temple, including the impressive assemblage of lead and pewter *defixiones* (curse-tablets) from the sacred spring, bear invocations to a dual persona: Minerva for the Romans, Sulis for the Britons, and many altars and curses simply mention the name of Sulis.<sup>67</sup> The survival (or creation) of British religious cults is demonstrated not only by the finds from late Roman sites such as Thetford, described earlier in this essay, but in such important sanctuaries as Lydney, a Classically-styled temple erected within view of the River Severn and its imposing tidal Bore, and dedicated to a very British god, Nodens.<sup>68</sup>

#### 11. CONCLUSION.

The theme of this volume is disaster in antiquity, and human reaction to it: natural catastrophe as experienced, such as the Vesuvian eruption that engulfed Pompeii and Herculaneum in AD 79 and witnessed at first hand by Pliny the Younger, and disaster—whether natural or human-induced— as perceived and interpreted by contemporaries, archaeologists and historians. Trickiest of all, perhaps, is the attempt to consider disasters in terms of divine intervention, whether engendered by the Biblical Jahveh in revenge against the Egyptians for holding the Israelites captive or—as discussed in the present paper— because the gods of the conquering Romans, so it seemed, were more powerful than those invoked by the British Druids. The defeat of the Druids and their supporters in their holy of holies must have shaken them and their followers to their foundations, particularly as it was virtually synchronous with that other defeat, that of Boudica's freedom-fighting forces in the south-east. In terms of both military and divine ascendancy, the fortunes of the Britons would appear to have been at rock-bottom in AD 60.

If we were only to possess the testimony of Greek and Roman commentators, such as Tacitus and Dio Cassius, we would be forgiven for assuming that Britannia and her gods were finished after AD 60. But archaeological evidence provides assurance that this was not so. Yes, of course things changed as a result of the Roman annexation of

<sup>67</sup> GREEN, M.J.: *Celtic Goddesses...*, 93-99; CUNLIFFE, B.: *The Temple of Sulis Minerva at Bath. Vol.2 The Finds from the Sacred Spring*, Oxford University Committee for Archaeology Monograph n<sup>o</sup>. 16, Oxford, 1998.

<sup>68</sup> WHEELER, R.E.M. and WHEELER, T.V.: *Report on the Excavation of the Prehistoric, Roman and Post-Roman Site in Lydney Park, Gloucestershire*, Oxford, 1932.



Britain as a province. But the old ways continued, to a degree (as testified, for example, by continued depositional practices at Llyn Cerrig Bach) and alongside the adoption of gods from the Roman pantheon, a vigorous syncretism between Roman and indigenous deities created a new Romano-British religious system. Not only that but new British divinities, like the late Roman-period deity Nodens at Lydney, are represented in the archaeological record. Perhaps the best recent evidence for new local religious movements within the province is the gold and silver cult treasure, found at a Romano-British shrine near Baldock in North Hertfordshire in 2003 and 2009, an assemblage that included feather-shaped votive plaques inscribed with the name of the goddess Senuna and – a real rarity – a silver statuette of the goddess herself, on a base also inscribed with a dedication to her. Like Sulis at Bath, Senuna's iconography indicates linkage with the Roman goddess Minerva but, at her sanctuary at Baldock, it is only the British goddess's name that featured on her dedications<sup>69</sup>. Senuna's treasure is so significant for the religious history of Roman Britain that it was included in the recent fifty most significant objects featured in the recent television series *Britain's Secret Treasures*<sup>70</sup>.

And what of the Druids? The destruction of their stronghold on Mona marches alongside literary testimony to the Roman intention to stamp them out altogether. Pliny the Elder records imperial edicts against the Druids in the first century AD.<sup>71</sup> But the evidence from Chartres is testament either to Druidic survival into second-century Gaul or, more likely, to its reinvention. The late author Ausonius spoke of Druidic families in the fourth century AD. The demolition of the Druidic grove on Anglesey was a mortal blow to free Druidism, just as Boudica's defeat in pitched battle sounded the death-knell for British independence. But neither Druidism nor Britishness were choked entirely to death by the events of AD 60.

#### REFERENCES

- ALDHOUSE-GREEN, M.J.: *Pilgrims in Stone. Stone images from the Gallo-Roman sanctuary of Fontes Sequanae*, BAR International Series 754, Oxford, 1999.
- Dying for the Gods. Human Sacrifice in Iron Age and Roman Europe*, Stroud, 2001.
- «Gallo-British Deities and their Shrines», in TODD, M. (ed.): *A Companion to Roman Britain*, Oxford, 2004, 193–219.
- «Ritual bondage, violence, slavery and sacrifice in later European prehistory», in PARKER PEARSON, M. and THORPE, I.J.N. (eds.): *Warfare, Violence and Slavery in Prehistory. Proceedings of a Prehistoric Society conference at the University of Sheffield*, BAR International Series 1374, Oxford, 2005, 155–163.
- Boudica Britannia*, London, 2006.
- «Semiologies of Subjugation: The Ritualisation of War-Prisoners in Later European Antiquity», in OTTO, T., THRANE, H. and VANKILDE, H. (eds.): *Warfare and*

<sup>69</sup> MATTINGLY, D.: *An Imperial Possession. Britain in the Roman Empire*, London, 2006, 484.

<sup>70</sup> ITV1 July 16–22, 2012.

<sup>71</sup> Pliny, *Nat. Hist.* 30.4. «For the Principate of Tiberius Caesar did away with their Druids and that class of seers and doctors...». Although it appears that Pliny is alluding to Tiberius, it is more likely that it was the next emperor Tiberius Claudius Caesar who was responsible for this edict.



- Society. Archaeological and Anthropological Perspectives*, Århus, 2006, 281-304.
- *Caesar's Druids. Archaeology of an Ancient Priesthood*, London/Newhaven, 2010.
- «Ritual sites and sanctuaries», in STEELE, P.: *Llyn Cerrig Bach. Treasure from the Iron Age*, Llangefni, 2012.
- BEARD, M., NORTH, J. and PRICE, S.: *Religions of Rome. Vol 2. A Sourcebook*. Cambridge, 1998.
- BRADLEY, R.: *An Archaeology of Natural Places*. London, 2000.
- BRUNAUX, J.L.: *Les Gaulois. Sanctuaires et rites*, Paris, 1986.
- *Les religions gauloises. Rituels celtiques de la Gaule indépendante*, Paris, 1996.
- CHADWICK, N.: *The Druids*, Cardiff, 1997 (2<sup>nd</sup> edition: first published in 1966).
- CUNLIFFE, B.: *The Temple of Sulis Minerva at Bath. Vol.2 The Finds from the Sacred Spring*, Oxford University Committee for Archaeology Monograph n<sup>o</sup>. 16, Oxford, 1998.
- DURAND, J.-L.: «Greek Animals: Towards a Typology of Edible Bodies», in DETIENNE, M. and VERNANT, J.-L. (eds.): *The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks*, Chicago, 1989, 87-119.
- FEENEY, D.: *Literature and Religion at Rome. Cultures, Contexts and Beliefs*. Cambridge, 1998.
- FOUCAULT, M.: *Discipline and Punish: The birth of the prison*, (tr. by Alan Sheridan), Harmondsworth, 1977, 257-261.
- FOX, C.: *Llyn Cerrig Bach*, Cardiff, 1946.
- GORDON, R., JOLY, D. and VAN ANDRINGA, W.: «A prayer for blessings on three ritual objects discovered at Chartres, *Autricum* (France/Eure et Loir)», in GORDON, R. and MARCO SIMÓN, F. (eds.): *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza 2005*, Leiden, 2010, 487-518.
- GOUDSBLOM, J.: *Fire and Civilization*, London, 1994.
- GRAVES, R.: trans. *Lucan Pharsalia. Dramatic Episodes of the Civil Wars*. Harmondsworth, 1956.
- GRAY, M.: «Pilgrimage: a comparative perspective», in ALDHOUSE-GREEN, M.J.: *Pilgrims in Stone. Stone images from the Gallo-Roman sanctuary of Fontes Sequanae*, BAR International Series 754, Oxford, 1999, 101-110.
- GREEN, M.J.: *Celtic Goddesses*, London, 1995.
- *The World of the Druids*, London, 1997.
- GREGORY, T.: *Excavations in Thetford*, Volume 2, Norkolk, 1991.
- HARRISON, J.: *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, London, 1962.
- HARTOG, F.: «Self-cooking Beef and the Drinks of Ares», in DETIENNE, M. and VERNANT, J.-L. (eds.): *The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks*, Chicago, 1989, 170-182.
- JOHNS, C. and POTTER, T.: *The Thetford Treasure*, London, 1983.
- LE ROUX, F. and GUYONVARCH, C.: *Les fêtes celtiques*, Rennes, 1995.
- LORSCH, R., WILDFANG, R.L. and ISAGER, J. (eds.): *Divination and portents in the Roman World*, Odense, 2000.

- MACDONALD, P.: *Llyn Cerrig Bach. A Study of the Copper Alloy Artefacts from the Insular La Tène Assemblage*, Cardiff, 2007.
- MATTINGLY, D.: *An Imperial Possession. Britain in the Roman Empire*, London, 2006.
- MEES, B.: *Celtic Curses*, Cambridge, 2009.
- MELLOR, R.: *Tacitus*, London, 1993.
- MENIEL, P.: *Les sacrifices d'Animaux chez les Gaulois*, Paris, 1992.
- MORGAN, G.: «Omens in Tacitus' *Histories I-III*», in LORSCH, R., WILDFANG, R.L. and ISAGER, J. (eds.): *Divination and portents in the Roman World*, Odense, 2000, 25-42.
- O'CONNELL, M.G. and BIRD, J.: «The Roman Temple at Wanborough, excavation 1985-1986», *Surrey Archaeological Collections* 82, 1994, 1-168.
- PAINTER, K.S.: «Silver hoards from Britain in their late Roman context», *L'Antiquité Tardive* 5, 1997, 93-110.
- POULTON, R.: «Farley Heath Temple», *Surrey Archaeological Collections* 93, 2007, 1-147.
- SAVORY, H.N.: *Guide Catalogue of the Early Iron Age Collections (in the National Museum of Wales)*, Cardiff, 1976.
- SMITH, G.: «Anglesey in the Iron Age», in STEELE, P.: *Llyn Cerrig Bach. Treasure from the Iron Age*, Llangefni, 2012, 26-27.
- STEELE, P.: *Llyn Cerrig Bach. Treasure from the Iron Age*, Llangefni, 2012.
- WELLESLEY, K.: trans. *Tacitus: The Histories*, Harmondsworth, 1964.
- WHEELER, R.E.M. and WHEELER, T.V.: *Report on the Excavation of the Prehistoric, Roman and Post-Roman Site in Lydney Park, Gloucestershire*, Oxford, 1932.
- WILDFANG, R. L.: «The Propaganda of Omens; Six Dreams involving Augustus», in LORSCH, R., WILDFANG, R.L. and ISAGER, J. (eds.): *Divination and portents in the Roman World*, Odense, 2000, 43-56.



Fig. 1: The wild coast of Anglesey. The rocks resemble Paulinus's flat-bottomed boats used in the invasion of Mona. © author



Fig. 2: A modern 'sacred grove'. Ash trees with mistletoe growing on them in winter. According to Pliny the mistletoe was sacred to the Druids. Llanhennock, near Monmouth, South Wales. © author.





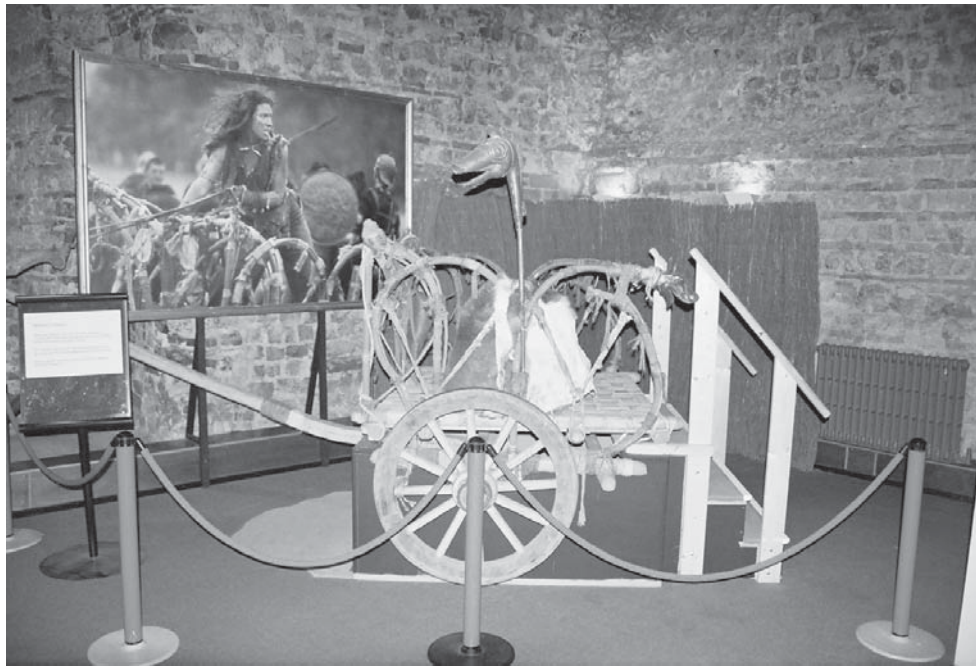
Fig. 3: An ancient yew-tree in the churchyard of Saint Lawrence's Church, Didmarton, Gloucestershire. © author.



Fig. 4: Nineteenth-century statue of the ancient Batavian prophetess Veleda, in the Luxembourg Gardens, Paris. © Paul Jenkins



Fig. 5: The site of Llyn Cerrig Bach. © author.



.Fig. 6: Reconstruction of Boudica’s chariot, at the Castle Museum, Colchester. In the background is a scene of the film about Boudica, starring Alex Kingston.

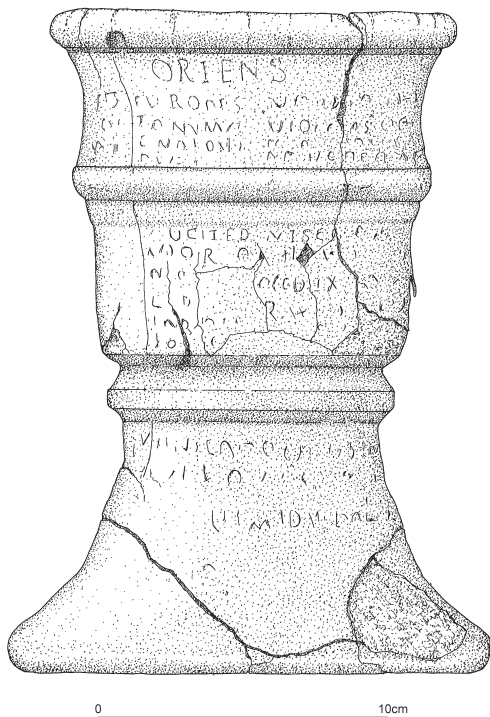


Fig. 7: The Chartres thuribulum. © Ian Dennis.



Fig. 8: Statuette of a child-pilgrim from Fontes Sequanae, near Dijon, wearing the insignia of a pilgrim. © author





Fig. 9: Life-size bronze head of the emperor Claudius, found in the river Alde in Suffolk, but almost certainly originally from Colchester, Essex. Claudius was one of the emperors bitterly opposed to the Druids. © Paul Jenkins.

SODOMA E GOMORRA EM POMPEIOS

SODOM AND GOMORRAH IN POMPEII

*NUNO SIMÕES RODRIGUES*

*Universidad de Lisboa*

*nonnius@fl.ul.pt*

*ARYS, 10, 2012, 259-274 ISSN 1575-166X*

---

RESUMEN

O presente estudo analisa o contexto de uma inscrição encontrada em Pompeios e na qual se lêem os nomes das duas cidades bíblicas de Sodoma e Gomorra. Partindo da hipótese de o grafito ter sido escrito antes ou no momento da erupção do Vesúvio, considera-se a possibilidade de o seu autor, eventualmente um judeu, ter tido a intenção de relacionar o terramoto de 62 ou a catástrofe de 79 d. C. com a ira divina que na tradição bíblica teria destruído Sodoma e Gomorra.

ABSTRACT

This paper studies the context of an inscription found in Pompeii, which refers to the Biblical cities of Sodom and Gomorrah. If the graffito was written before or during the volcanic eruption, it is possible that its Author, probably a Jew, had connected the earthquake of 62 or the catastrophe of 79 A.D. with the Divine wrath that, according to the Biblical tradition, had destroyed Sodom and Gomorrah.

---

PALABRAS CLAVE

Pompeios; Sodoma; Gomorra; Vesúvio;  
Judeus

KEYWORDS

Pompeii; Sodom; Gomorrah; Vesuvius;  
Jews

---

Fecha de recepción: 09/10/2012

---

Fecha de aceptación: 27/11/2012

---



A julgar pela leitura de Plínio-o-Jovem, no dia 24 de Agosto de 79 d.C., uma violentíssima explosão vulcânica destruiu a cidade de Pompeios<sup>1</sup>. Dizemos «a julgar» porque investigação recente tem posto em causa que o cataclismo que arrasou a famosa cidade situada no sopé do Vesúvio tenha efectivamente ocorrido naquele dia do Verão de 79. Com efeito, temos razões suficientemente válidas para suspeitarmos de que o desastre tenha acontecido alguns meses mais tarde, já durante o Outono, ou mesmo no Inverno. As dúvidas relativas à leitura paleográfica dos números registados nos manuscritos medievais que transmitiram as epístolas de Plínio-o-Jovem, os vestígios de frutos outonais que se encontraram entre as ruínas da cidade, as roupas – feitas de lã e inusitadas para o Verão campanense – usadas por muitas das vítimas no momento da catástrofe, o achado de uma moeda romana cunhada não antes de Setembro de 79 e o estudo da orientação dos ventos da região são os argumentos que têm contribuído para suspeitar da inverosimilhança da data supostamente registada nas cartas de Plínio<sup>2</sup>.

Pompeios era uma velha cidade portuária, cuja fundação remontava aos séculos VIII-VII a.C., localizada a cerca de 8 km ao sudeste do Vesúvio, na Campânia, e detentora de uma economia de considerável vitalidade, essencialmente mercantil e comercial. Desconhecemos, todavia, ainda muito da cidade campanense. Não temos, por exemplo, grandes certezas acerca dos valores relativos à demografia. Com efeito, no que diz respeito ao momento da destruição, os números apontados variam entre os 6400 e os 30 000 habitantes, sendo que estas cifras dependem do tipo e método de análise feita pelos arqueólogos<sup>3</sup>. De qualquer modo, Tácito refere-se à cidade como «bastante populosa»<sup>4</sup>. Durante muito tempo, historiadores e arqueólogos salientaram a *ciuitas* próspera e rica, efervescente de vida, que subitamente teria enfrentado a morte e a destruição. Mas, a verdade é que, na segunda metade do século I da nossa Era, no mesmo ano em que o imperador Tito assumiu o poder em Roma, Pompeios vivia dias que se ressentiam ainda de um forte abalo sísmico que se fizera sentir cerca de 17 anos antes, entre 62 e 63 d.C., no tempo de Nero<sup>5</sup>. O impacte do sismo na época terá mesmo contribuído para

1 Plin., *Ep.* 6. 16, 20.

2 Sobre esta problemática, ver ROLANDI, G., PAONE, A., DI LASCIO, M. e STEFANI, G.: «The 79 AD Eruption of Somma: The relationship between of the date of the Eruption and the Southeast of tephra dispersion», *Journal of Volcanology and Geothermal Research* 169, 2007, 87-98; síntese em BEARD, M.: *Pompeia*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2010, 31.

3 Síntese em BEARD, M.: *Pompeia...*, 22.

4 Tac., *Ann.* 15. 22.

5 Também a data desse grande terramoto tem sido posta em dúvida, como se pode verificar por BEARD, M.: *Pompeia...*, 31; cf. SIGURDSSON, H., CASHDOLLAR, S., SPARKS, S. R. J.: «The Eruption of Vesuvius in A. D. 79: Reconstruction from Historical and Volcanological Evidence», *AJA* 86/1, 1982, 39-51, cit. 47;

que Séneca escrevesse as suas *Quaestiones naturales*. Segundo o historiador Tácito, grande parte da cidade teria ruído nessa ocasião e o mais provável é que, em 79, estivesse longe de estar reconstruída<sup>6</sup>. Do mesmo modo, uma parte considerável da população deverá ter abandonado a cidade na sequência do terramoto da década de 60 do século I, tendência que se terá intensificado com o aumento da actividade sísmica verificado antes da erupção do final da década de 70<sup>7</sup>. Outros dados, como a inactividade da maioria dos banhos públicos durante os dezassete anos que durou o intervalo entre os dois desastres naturais, assim como a inutilização de vários dos templos da cidade e alguma desorganização urbanística sugerem alterações significativas no quotidiano da cidade após 62-63. Também o facto de a arqueologia considerar que dificilmente terá havido mais de duas mil vítimas no desastre de 79 parece confirmar a ideia de que, nesse ano, Pompeios estaria já longe do fulgor que tivera até ao tempo de Nero. O mais provável, portanto, é que parte considerável da população pompeiana tivesse abandonado a cidade nas semanas e meses imediatos ao sismo do início da década de 60. Será isso a explicar, por exemplo, a razão pela qual se encontrou tão pouco mobiliário no interior de muitas das residências da cidade e não qualquer eventual gosto minimalista dos Romanos da época<sup>8</sup>.

O efeito mais imediato que a erupção de 79 teve foi o soterramento da cidade sob um densa camada de cerca de cinco metros de cinzas pisolíticas e pomes, que atingiram igualmente as cidades vizinhas de Estábias e Herculano<sup>9</sup>. Os habitantes que permaneciam em Pompeios terão sido surpreendidos por essa força da natureza, que se revelou particularmente destruidora com o processo conhecido como onda ou fluxo piroclástico, projectado pelo vulcão, que terá matado de forma quase instantânea todos quantos por ele foram atingidos<sup>10</sup>.

Após o desastre de 79 d.C., o sítio de Pompeios ficou praticamente inacessível e não voltou a ser reconstruído. Marcial, poeta da Roma flávia, descreve com palavras sintomáticas o que a cidade e seus arredores passaram a representar para o Mundo Romano:

«Este é o Vésbio<sup>11</sup>, há pouco verdejante na sombra dos pâmpanos;  
aqui, uma uva generosa carregava os húmidos lagares.  
Estes os picos, que Baco mais amou que as colinas de Nisa;  
neste monte ainda há pouco os Sátiros ensaiavam as danças.  
Esta era a estância de Vénus, mais grata a seus olhos que a

AA. VV.: «AD 79: Eyewitness Account of the Eruption of Mount Vesuvius», *Bulletin of the Art Institute of Chicago* 72, 1978, 4-7.

6 Tac., *Ann.* 15. 22.

7 Plin., *Ep.* 6. 16, 20.

8 ZANKER, P.: *Pompeji: Stadtbilder als Spiegel von Gesellschaft und Herrschaftsform*, Mainz am Rhein, P. von Zabern, 1988; BEARD, M.: *Pompeia...*, 22, 306-307.

9 Cidade localizada também no sopé do Vesúvio, a cerca de 8 km de Nápoles. Ao contrário de Pompeios, Herculano foi sobretudo atingida por grandes quantidades de lama, o que fez com os seus edifícios ruíssem em maior quantidade e com mais intensidade do que na cidade vizinha.

10 ZANKER, P.: *Pompeji: Stadtbilder...*; BEARD, M.: *Pompeia...*, 14, 18.

11 I.e. o Vesúvio.



lacedemónia,  
 este era um lugar famoso pelo nome de Hércules.  
 Tudo jaz sob as chamas, em lúgubre cinza imerso:  
 nem os deuses desejariam que tal lhes fora permitido»<sup>12</sup>.

Soterrada, a cidade acabou por ser esquecida. Durante a Idade Média e o Renascimento, foi esporadicamente recordada, sem que todavia se conhecesse ao certo o sítio da sua localização. A sua redescoberta, aliás, só aconteceu no século XVIII, momento em que se encetou também o processo de «ressurreição» da que fora outrora uma próspera cidade romana de Itália<sup>13</sup>.

Na sequência da redescoberta de Pompeios, um dos vestígios que veio à luz do dia entre as ruínas da cidade revela-se interessante a vários níveis. Trata-se de um *graffito* que apareceu num espaço privado, numa casa relativamente modesta, localizada na chamada Via da Abundância, perto das Termas Estabianas, e no qual se pode ler apenas «SODOM[α] / GOMOR(r)A»<sup>14</sup>.

Parece-nos evidente que a referência remete para o célebre episódio bíblico das duas cidades destruídas por juízo divino, através de fogo e enxofre<sup>15</sup>. No relato do *Génesis*, vemos que Abrão se fixou na terra de Canaã enquanto o sobrinho, Lot, permaneceu nas terras de Sodoma, cujos habitantes são identificados como «perversos e grandes pecadores». A continuação do texto permite-nos perceber que a perversidade e o pecado a que o autor da narrativa alude estão relacionados não apenas com práticas de natureza homossexual, sugerida sobretudo pelo desejo expresso pelos Sodomitas de «conhecer» (19, 5) os hóspedes de Lot, e que é condenada noutros passos bíblicos, mas também com a questão da hospitalidade – ou falta dela –, da xenofobia e da impiedade<sup>16</sup>. Em termos

12 Mart. 4. 44, trad. D. F. Leão.

13 Sobre este longo processo de memória e esquecimento da cidade, ver ÉTIENNE, R.: *A vida quotidiana em Pompeia*, Lisboa, Livros do Brasil, ([s.d.]), 50-82. De certo modo, o destino da cidade soterrada foi «profetizado» pelo poeta Stat., *Silv.* 4. 4. 79-84.

14 *CIL* IV, 4976. A casa está identificada com a cota IX (regio).1 (insula).26 (nº); sobre o sistema que classifica o sítio de Pompeios, ver BEARD, M.: *Pompeia...*, 35. Em relação à inscrição, seguimos a leitura de VARONE, A.: *Presenze giudaiche e cristiane a Pompei*, Napoli, Società per lo Studio e la Divulgazione dell'Archeologia Biblica, 1979, 15. Ver figuras 1, 2 e 3.

15 *Gn* 13,13; 19.

16 Cf. *Gn* 19, 4-10; *Lv* 20, 13; *Jd* 7; sobre esta problemática, ver CARDEN, M.: *Sodomy. A History of a Christian Biblical Myth*, London, Equinox, 2004, 194; RÖMER, T., BONJOUR, L.: *L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible*, Genève, Labor et Fides, 2005, 37-59; NISSINEN, M.: *Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective*, Minneapolis, Augsburg Fortress Publishers, 1998; mais discutível é apresentação de GAGNON, R. A. J., *The Bible and Homosexual Practice. Texts and Hermeneutics*, Nashville, Abingdon Press, 2001. A maioria da bibliografia acerca de Sodoma e Gomorra trata das questões arqueológicas; mas a questão do tópico literário e cultural das duas cidades destruídas pela ira divina, pode ser lida em FIELDS, W. W.: *Sodom and Gomorrah. History and Motif in Biblical Narrative*, Sheffield, Academic Press, 1997; sobre o *Nachleben* do tema nas literaturas antigas, ver LOADER, J. A.: *A Tale of Two Cities. Sodom and Gomorrah in the Old Testament, early Jewish and early Christian Traditions*, Kampen, J. H. Kok, 1990, e CARDEN, M., *Sodomy. A History of a Christian Biblical Myth*, London, Equinox, 2004. Como é evidente, usamos aqui os termos «homossexualismo» e «homofobia» enquanto conceitos operatórios científicos modernos, que dificilmente teriam sentido na Antiguidade. Sobre as questões epistemológicas em torno desta problemática, ver FOUCAULT, M.: *Histoire de la Sexualité*, Paris, Gallimard, 1984, e os estudos em RAMOS, J. A., FIALHO, M. C., RODRIGUES, N. S. (coords.): A

de exegese, portanto, o homossexualismo condenado pela legislação e ordenação social dos Hebreus não é o único motivo que motiva Javé a destruir a cidade de Sodoma, e a vizinha Gomorra. Esta problemática foi já estudada por M. Carden e J. A. Loader, que concluíram que a definição da questão «homofóbica» enquanto causa principal da destruição das duas cidades é mais cristã do que judaica<sup>17</sup>. Ainda assim, apesar de o problema da condenação do homossexualismo em contexto hebreu-judaico antigo ser contestado por estes investigadores, parece-nos evidente que a «questão homossexual» persiste no episódio e, apesar de variar a ênfase ou o enfoque que lhe é dado, não pode ser ignorada. Em sequência, o texto reza:

«Erguia-se o sol sobre a terra, quando Lot entrou em Soar. Então, o Senhor fez cair do céu, sobre Sodoma e Gomorra, uma chuva de enxofre e de fogo, enviada pelo Senhor. Destruiu estas cidades, todo o vale e todos os habitantes das cidades e até a vegetação da terra»<sup>18</sup>.

Perante estes dados, revela-se particularmente fascinante o *graffito* que, depois de ter estado soterrado, foi descoberto em Pompeios e em que se evoca o episódio bíblico. Parte desse fascínio relaciona-se com os problemas históricos que a partir da descoberta se podem colocar:

- 1º quando teria sido escrito?
- 2º quem o teria escrito?
- 3º por que razão teria sido escrito?

1. A mensagem está registada na parede esquerda de um *triclinium*, a cerca de 1,80m do pavimento da casa, o que significa que o seu autor tanto a poderia ter escrito a partir daí, antes da erupção ter soterrado os edifícios da cidade, como após o soterramento<sup>19</sup>.

A verificar-se a primeira hipótese, o registo poderia ter sido feito antes do desastre de 79 e nesse caso podemos avançar com várias interpretações: ou alguém transcreveu nas paredes da casa uma significativa comparação com as cidades bíblicas, talvez implicando uma subtil – ou nem tanto – e «simples» censura alusiva aos costumes da cidade, que poderia passar por uma crítica mais ou menos encriptada – cujo entendimento variaria de acordo com o receptor – às práticas sexuais que por ali grassavam ou, mais especificamente, poderá tê-lo feito por ocasião do sismo de 62-63, associando o cataclismo ao que acontecera às cidades bíblicas de Sodoma e Gomorra. Não é, por isso,

*Sexualidade no Mundo Antigo*, Lisboa/Coimbra, Centro de História da Universidade de Lisboa, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2009.

<sup>17</sup> LOADER, J. A.: *A Tale of Two Cities...*, e CARDEN, M.: *Sodomy. A History...* Carden (196), prefere falar de falocentrismo e de patriarcado heterossexual como os problemas a destacar na hermenêutica do episódio de Sodoma e Gomorra, em contexto hebreu-judaico antigo. O que, todavia, não anula a presença de um factor homossexual; somente não o coloca no centro da questão, como virá a acontecer com a literatura proto-cristã. A exceção judaica parece ser Filón de Alexandria, ver CARDEN, M.: *Sodomy. A History...*, 197, e LOADER, J. A.: *A Tale of Two Cities...*, 86-95.

<sup>18</sup> Gn 19, 23-25, trad. H. Alves.

<sup>19</sup> Ver comentários *apud* CIL IV, 4976.

de desconsiderar que esse autor relacionasse o tremor de terra com alguma espécie de castigo divino pelo comportamento sexual dos Pompeianos ou de, pelo menos, alguns deles. Podemos considerar também a hipótese, colocada por A. Varone, de estarmos perante uma espécie de imprecação ou maldição ironicamente profética, associada a essa censura, até porque alguns epigrafistas têm considerado que o *ductus* da inscrição sugere tratar-se de um texto mais antigo do que o ano 79<sup>20</sup>. Outra possibilidade ainda, eventualmente menos verosímil, é o autor da mensagem a ter registado aquando da erupção do Vesúvio, num acto de catarse e desespero no momento da catástrofe que via acontecer perante os seus olhos. Trata-se de uma ideia mais carregada de dramatismo, mas que não consideramos de todo impossível.

Em relação à segunda hipótese, não podemos desconsiderar a possibilidade de o *graffito* ser posterior à erupção, feito por um sobrevivente ou até por alguém originalmente estranho ao lugar. Com efeito, a viabilidade de, pouco depois do desastre, ter havido gente na cidade é total: de proprietários ricos que teriam tentado reencontrar os seus objectos mais preciosos a «empreiteiros de recuperação clandestina» que teriam levado a cabo «autênticas razias de piratas», parece certo que terá havido presença humana no sítio de Pompeios logo após o cataclismo<sup>21</sup>. E esse «assalto» pode ter ocorrido ao longo de algum tempo. Décadas mesmo. Por toda a cidade há evidência de regressos bem-sucedidos, por entre os detritos vulcânicos. Houve inclusiv quem tenha escavado túneis para ter acesso ao interior de algumas casas, deixando pelo caminho, de variadas formas, as suas marcas e impressões. Ironicamente, alguns terão mesmo perecido nesta nova fase da vida cidade, já depois da erupção do Vesúvio. Assim aconteceu, por exemplo, com um grupo de dois adultos e uma criança que, equipado com uma picareta e uma enxada, terá morrido no momento em que desabou o túnel que escavava para entrar numa das casas soterradas<sup>22</sup>. Por conseguinte, apenas pelo facto de ter estado enterrada, não podemos afirmar que a inscrição fosse necessariamente anterior à erupção.

Consideramos, portanto, que ambas as hipóteses são viáveis, ainda que atendamos em particular à proposta de A. Varone, que se baseia na leitura paleográfica da inscrição e a que se associam outros dados que fortalecem os argumentos, como precisamente o soterramento do registo<sup>23</sup>. Por outro lado, tal como outros investigadores, temos como menos provável que a frase seja uma falsificação moderna, dado o contexto arqueológico em que apareceu<sup>24</sup>.

2. Um aspecto, porém, nos parece indubitável: o autor do grafito conhecia a cultura hebraica, tenha ele escrito antes ou depois do cataclismo. Este aspecto está relacionado com a segunda questão que colocámos. Partindo do princípio de que a mensagem é

20 VARONE, A.: *Presenze giudaiche...*, 16.

21 ÉTIENNE, R.: *A vida quotidiana...*, 49. Aspecto igualmente salientado por CORELLI, F.: «La ville surgie des cendres», *L'Histoire* 288, 2004, 38-45.

22 BEARD, M.: *Pompeia...*, 23-24.

23 VARONE, A.: *Presenze giudaiche...*, 16.

24 Nenhum dos autores consultados a considera uma falsificação, e.g. ÉTIENNE, R.: *A vida quotidiana...*; VARONE, A.: *Presenze giudaiche...*; ZANKER, P.: *Pompeji: Stadtbilder...*; LAURENCE, R.: *Roman Pompeii. Space and Society*, London, Routledge, 1994 COOLEY, A. E., COOLEY, M. G. L. (eds.): *Pompeii. A Sourcebook*, London, Routledge, 2004; BEARD, M.: *Pompeia...*

anterior à erupção, as hipóteses a considerar em relação à autoria da inscrição são por conseguinte quatro: a) o autor foi um judeu local, eventualmente um prosélito; b) o autor foi um cristão de origem judaica ou não; c) o autor foi um viajante oriental, talvez um mercador, contextualizado na cultura hebreu-judaica; d) o autor foi um não-judeu ou um não-cristão, mas com conhecimentos suficientes de cultura judaica ou científica.

Devemos assinalar que esta última hipótese é a que menos nos entusiasma, por condicionalismos vários, designadamente a pouca ou má informação que a sociedade romana coeva em geral tinha acerca dos Judeus e da sua cultura e apesar de as cidades de Sodoma e Gomorra parecerem ser conhecidas de autores não judeus e não cristãos, como Estrabão e Tácito<sup>25</sup>. As referências a Sodoma e a Gomorra que encontramos nos autores greco-latinos, porém (à exceção de Fílon de Alexandria, que apesar de escrever em grego é um judeu e como tal com conhecimento mais abrangente e opinião religiosa formada neste domínio<sup>26</sup>), são essencialmente de natureza geográfica e histórico-natural, insistindo sobretudo na destruição das cidades por causas naturais (sismos e erupções), mas não se reconhecendo neles quaisquer alusões no âmbito da teodiceia<sup>27</sup>. Eventualmente, podemos considerar a hipótese de estarmos perante um grego ou romano culto, com conhecimentos literários e científicos suficientes que lhe permitissem estabelecer a associação entre as três cidades através do factor «destruição». Mas o espaço humilde em que a inscrição foi encontrada proporciona objecções pertinentes a esta hipótese. Ele é, aliás, mais condicente com os contextos sociais que conhecemos para a generalidade dos Judeus da época em vivência no espaço romano<sup>28</sup>.

Em relação à probabilidade de ter sido um cristão, há que considerar as dúvidas colocadas por alguns autores, como R. Étienne e M. Beard, para quem o cristianismo não podia ser uma realidade ainda bem instalada e sólida em Pompeios, pois a emergência do mesmo enquanto movimento religioso organizado, nas décadas de 60 e 70 d.C., era ainda prematura<sup>29</sup>. Igualmente cauteloso é A. Varone, sem todavia desprezar de toda a possibilidade de terem existido cristãos em Pompeios<sup>30</sup>. De qualquer modo, mesmo que tenham existido adeptos da religião do Cristo na cidade, há que levar em conta que nem todos possuíam uma cultura religiosa suficientemente abrangente para conhecerem as histórias e narrativas do livro do *Génesis* e apesar de o «mito da homossexualidade de Sodoma e Gomorra» ser essencialmente cristão. O motivo, no entanto e como notámos, enuncia-se já em textos anteriores e, claro, a partir do próprio livro bíblico, como

25 Str., 16. 2. 44; Tac., *Hist.* 5. 7. Sobre esta questão, ver RODRIGUES, N. S.: *Iudaei in Vrbe. Os Judeus em Roma do tempo de Pompeio ao tempo dos Flávios*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2007.

26 As alusões de Fílon a Sodoma e Gomorra estão essencialmente em *De Abrahamo* 133-146, mas não só. Ver LOADER, J. A.: *A Tale of Two Cities...*, 86-95. Nesta óptica, ver também Origenes, *Cels.* 4. 21.

27 Ver ainda D. C. *apud* Syn. *Vita Dionis* II, 8; Gal. *De Simplicium Medicamentorum* 4. 20. 59-61; 9. 2. 4; Solin. *Collectanea Rerum* 34. 8.

28 RODRIGUES, N. S.: *Iudaei in Vrbe...*, 115-152.

29 ÉTIENNE, R.: *A vida quotidiana...*, 246-248; BEARD, M.: *Pompeia...*, 375.

30 VARONE, A.: *Presenze giudaiche...*, 78. Ver ainda DELLA CORTE, M.: «Pompei e i Cristiani», *Archivio Storico Prov. Salerno* 6, 1927, 175-178; MALLARDO, D.: «La questione dei Cristiani a Pompei», *Riv. di Studi Pompeiani* 1, 1934-1935, 116-165; FERRUA, A.: «Sull'esistenza di Cristiani a Pompei», *Civ. Catt.* 88/3, 1937, 127-139; DELLA CORTE, M.: «I Cristiani a Pompei», *Rend. Acc. Napol.* 19, 1938-1939, 5-32; FILSON, F. V.: «Were there Christians in Pompeii?», *The Biblical Archaeologist* 2/2, 1939, 13-16.



testemunha Fílon<sup>31</sup>. A hipótese ganha por isso mais consistência se tivermos em conta a possibilidade de se tratar de um judeu convertido ao cristianismo e não um cristão de uma outra qualquer origem. De qualquer modo, na época em discussão, as fronteiras entre judaísmo e cristianismo eram ainda demasiado ténues. Por outro lado, as ideias de «castigo» e de «fim» associadas à destruição das cidades apontam para uma autoria familiarizada com a teodiceia judeo-cristã. Por conseguinte, o mais provável é que o autor do registo na casa da Via da Abundância tenha sido um judeu, eventualmente cristianizado.

Referimos já o contexto judaico de Pompeios em estudo anterior<sup>32</sup>. Em síntese, podemos recordar que, entre os vestígios encontrados na cidade destruída, apareceram antropónimos aparentemente judaicos, como Jesus, Marta e Maria<sup>33</sup>. Outros nomes, ainda que não judaicos de modo explícito, sugerem igualmente uma proximidade a essa cultura, sendo todavia sem dúvida orientais: *M. Valerius Abinnericus*, *A. Coss(ius) Liban(us)*, *Libanis* ou ainda o possível *Felix(?) Youdaikou*<sup>34</sup>. Citamos ainda uma inscrição encontrada em Marano, perto de Pompeios, que refere uma cativa de nome «Cláudia Ester», originária de Jerusalém, que poderá ter sido mulher de Tibério Cláudio Másculo, liberto imperial<sup>35</sup>. Outras duas inscrições pompeianas registam a forma *GENESIS*, o que parece remeter para a cultura judaica<sup>36</sup>. Há também quem tenha considerado a possibilidade de, em Pompeios, se ter encontrado uma referência a *garum* confeccionado especialmente para Judeus. Uma espécie de *garum kosher*<sup>37</sup>. A existência de uma inscrição que refere a expressão *princeps libertinorum* levou alguns autores a sugerir ainda a existência na cidade de uma sinagoga semelhante à que se menciona no livro dos *Actos dos Apóstolos* e que é identificada como a «Sinagoga dos Libertos»<sup>38</sup>. Mas esta não é uma conclusão linear nem pacífica, não estando fora de questão que se trate tão-somente de uma congregação ligada aos *liberti* da *ciuitas* campanense. Outros dados, contudo, garantem a existência de judeus naquela cidade, como a nota de Josefo

31 LOADER, J. A.: *A Tale of Two Cities...*, 88-89; CARDEN, M.: *Sodomy. A History...*

32 RODRIGUES, N. S.: «Salomão Parodiado. Elementos judaicos na paisagem pompeiana» in F. de Oliveira, C. Teixeira, P. Barata Dias, coords., *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas*, vol. I – *Línguas e Literaturas. Grécia e Roma*, Coimbra, Associação Portuguesa de Estudos Clássicos, 2009, 191-198.

33 VARONE, A.: *Presenze giudaiche...*, 11-13. Relativamente a «Maria», porém, faça-se a ressalva de podermos estar perante um feminino do latino *Marius*.

34 *CIL* IV, 1943, 1507, 3763, 4287, 5244, 5630, 7866, 8010, 8866, 9757. A problemática em torno destes nomes pode ser lida em VARONE, A.: *Presenze giudaiche...*, 11-13, 81-88. Aqui contesta-se, por exemplo, que *Felix Ioudaikos* seja um antropónimo, sugerindo-se, em alternativa, que se trata de uma simples inscrição feita sobre uma ânfora vinária, identificando o vinho aí guardado.

35 *CIL* X, 1971.

36 VARONE, A.: *Presenze giudaiche...*, 16-17. Cf. o que aí se diz sobre a inscrição que regista a forma *CHEREM*.

37 Não existe, porém, unanimidade científica em relação a esta problemática. Ver VARONE, A.: *Presenze giudaiche...*, 19-20; BEARD, M.: *Pompeia...*, 38; cf. Plin., *Nat.* 31. 95. De igual modo, existem dúvidas em relação ao sentido do uso de *uerpa* em contexto pompeiano, VARONE, A.: *Presenze giudaiche...*, 20.

38 *Act* 6, 9; FREY, J.-B.: «Les Juifs à Pompéi», *Rbi* 42, 1933, 370-372; DELLA CORTE, M.: «*Fabius Eupor princeps libertinorum*. Elementi giudaici in Pompei», *Atti Acc. Pontaniana* 3, 1949-1950, 347-353; MIRANDA, E.: «Due iscrizioni greco-giudaiche della Campania», *RAC* 55, 1979, 337-341; VARONE, A.: *Presenze giudaiche...*, 14-15.



acerca de Agripa, o filho de Félix e da judia Drusila, que terá perecido, juntamente com a mulher, aquando da erupção do Vesúvio<sup>39</sup>. De igual modo, não é inverosímil que Berenice, uma princesa da casa real da Judeia, tenha passado algum tempo naquela cidade<sup>40</sup>. Poderá não ser totalmente despropositado referir também a eventual ligação de Popeia Sabina, a segunda mulher de Nero, à cidade de Pompeios. É possível que a imperatriz tenha possuído uma *uilla* sumptuosa em Oplontis (perto da cidade), sendo que Popeia parece ter mantido uma proximidade considerável com a comunidade de judeus de Roma e com a fé judaica<sup>41</sup>. Está claro que este é um mero dado suplementar e circunstancial que nos permite juntar mais algumas reflexões acerca da existência de um contexto judaico pertinente na cidade de Pompeios no século I d.C. Só por si, contudo, nada prova. Mais pertinente é a presença de iconografia aparentemente ligada a uma eventual percepção do judaísmo por parte da comunidade romana, que o faz alinhar com Gregos e Egípcios numa sintomática ideia de «Outro». Referimo-nos, naturalmente, ao fresco da «Sentença de Salomão», em que o famoso episódio do primeiro *Livro dos Reis* parece ser parodiado, com Pigmeus a interpretar os vários papéis bíblicos<sup>42</sup>. Por fim, de referir ainda que há vestígios judaicos em Putéolos, Nola, Bacoli, Marano, Cápua, Herculano, Estábias e Nápoles<sup>43</sup>.

A terceira hipótese é também verosímil, mas de difícil comprovação. Poder-se-ia tratar de um indivíduo de origem oriental, talvez um mercador, de passagem por Pompeios. Recorde-se que a Campânia era uma paragem natural para embarcações vindas do Oriente, designadamente de Alexandria (onde havia uma importante comunidade judaica), o que tem sustentado muitas das interpretações feitas em torno da difusão do culto de Ísis em Pompeios, por exemplo<sup>44</sup>. A propagação de outras crenças orientais não seria muito diferente, portanto. Também Paulo de Tarso, quando se dirigia para Roma, encontrou correligionários no porto de Putéolos, na baía de Nápoles e pouco distante da cidade do Vesúvio<sup>45</sup>. Teria alguém, nessas circunstâncias, ficado hospedado naquela casa ou por ali passado, ao acaso, no contexto dos tumultos vividos na cidade? Não o podemos provar, mas tão-somente considerar a sua possibilidade.

Portanto, apesar das dúvidas e das reticências que se colocam em casos pontuais dos exemplos aqui apontados, cremos poder afirmar que existe um contexto plausível para

39 J. *AJ* 20, 144. Sobre Félix e Drusila, ver RODRIGUES, N. S.: *Iudaei in Vrbe...*, 580-590.

40 RODRIGUES, N. S.: *Iudaei in Vrbe...*, 796; PEREA YÉBENES, S.: *Berenice. Reina y concubina*, Madrid, Alderabán, 2000, 180-181.

41 Sobre esta questão, ver RODRIGUES, N. S.: *Iudaei in Vrbe...*, 636-654, e bibliografia aí citada.

42 Tratámos esta questão em RODRIGUES, N. S.: «Salomão Parodiado...», 191-198. Tal como VARONE, A.: *Presenze giudaiche...*, 21, também consideramos menos verosímil a hipótese de o painel do hipopótamo aludir em forma de paródia ao episódio de Jonas, ou que sequer trate os monstros citados em *Jb* 40, 15-24, 41 (e *1Enoc* 60, 7-8): Beemot (o hipopótamo) e Leviatan (o crocodilo). Ver ainda RINALDI, G.: *Biblia Gentium. Primo contributo per un indice delle citazioni dei riferimenti e delle allusioni alla Bibbia negli autori pagani, greci e latini, di età imperiale*, Roma, Libreria Sacre Scritture, 1989.

43 J. *AJ* 17. 330; *CIL* X, 1893; 1931; 2258; 3303; GIORDANO, C. e KAHN, I.: *Gli Ebrei a Pompei, Ercolano, stabia e nelle città della Campania Felix*, Napoli, Procaccini, 1979, 19-40; VARONE, A.: «Giudei e cristiani nell'area vesuviana» in *Pompei 79. XIX centenario*, sup. *Antiqua* 15, 1979, 131-146.

44 TRAN TRAM TINH, V.: *Essai sur le culte d'Isis à Pompei. Images et cultes*, Paris, 1964; *Idem: Le culte des divinités orientales en Campanie*, Leiden, Brill, 1972.

45 *Act* 28, 14.

uma eventual origem judaica, quiçá judeo-cristã mas ainda assim judaica em última análise, da referência a Sodoma e Gomorra em Pompeios.

3. Este conjunto de reflexões leva-nos ao terceiro item anunciado: por que razão teria sido feita referência às duas cidades bíblicas em Pompeios?

Parece-nos evidente que existe uma relação directa entre o fenómeno natural de cataclismo, seja ele o terramoto (62-63 a.C.) seja a erupção (79 d.C.) e o tema subjacente às cidades de Sodoma e Gomorra. Apesar de serem mais as dúvidas que se colocam sobre a possibilidade de a inscrição ter sido feita no contexto da explosão do Vesúvio, o certo é que a ideia das cidades destruídas pelo fogo e enxofre divinos se coaduna melhor com o processo que arrasou Pompeios e as localidades vizinhas. O paralelismo é inegável. A estes argumentos, acrescentamos aqueles que encontram apoio no IV livro sibilino, segundo o qual um castigo dos céus puniria Tito por ter vencido os Judeus e conquistado a cidade de Jerusalém, em 70 d.C.<sup>46</sup> Um contexto deste tipo reforça a tese da leitura teodiceica do fenómeno. Mas também não é de todo impossível que o abalo telúrico anterior tenha suscitado tal reflexão, por parte de alguém imbuído de cultura judaica. Recordamos que Estrabão relaciona também a destruição de Sodoma e Gomorra com abalos telúricos, pelo que essa associação mais «científica» e menos teológica deve também ser levada em conta<sup>47</sup>.

Por outro lado, é também verosímil que a ideia de castigo divino fosse associada ao tremor de terra, num contexto sócio-cultural que perante os olhos de um judeu ou de um judeu convertido ao cristianismo influenciado por ideias escatológicas seria pouco recomendável. Por certo, estariam em causa os aspectos teológicos e práticas politeístas pouco ou nada concordantes com os princípios judaicos ou sequer cristãos, mas também os comportamentos sociais, designadamente os sexuais, entendidos por esse outrém como desregrados e contrários à lei de Javé ou às normas definidas por São Paulo<sup>48</sup>. Em especial, o homossexualismo, associado a Sodoma e Gomorra e que decerto seria facilmente reconhecido na sociedade pompeiana (vários grafitos dão conta disso) como na romana em geral – apesar de todas as observações que possamos fazer em relação à in/tolerância ou aceitação social do mesmo entre os Romanos<sup>49</sup> – e que era de todo

46 ÉTIENNE, R.: *A vida quotidiana...*, 50.

47 Str. 16. 2. 44.

48 Sobre a vida sexual em Pompeios, ver em especial JACOBELLI, L.: *Le pitture erotiche delle terme suburbane di Pompei*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 1995; VARONE, A.: «Las imágenes del sexo en Roma a través de Pompeya» in CELESTINO PÉREZ, S. (ed.): *La imagen del sexo en la Antigüedad*, Barcelona, Tusquets Editores, 2007, 275-322; GUERRA, A.: «Do grafito ao fresco: sexualidade e cultura popular entre os habitantes de Pompeios», in RAMOS, J. A., FIALHO, M. C., RODRIGUES, N. S. (coords.): *A Sexualidade no Mundo Antigo*, Lisboa/Coimbra, Centro de História da Universidade de Lisboa, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2009, 469-488; PANCIERA, M.: «Hamillus/Sullimah: Sex, Fiction, and the Significance of Anonyms in Pompeii», *CP* 106/1, 2011, 53-60.

49 Sobre esta questão ver os estudos fundamentais de VEYNE, P.: «A homossexualidade em Roma» in P. Ariès, A. Béjin, eds., *Sexualidades Ocidentais*, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1987, 39-49; WILLIAMS, C. A.: *Roman Homosexuality. Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*, Oxford, University Press, 1999; ALLEN, R. H.: *The Classical Origins of Modern Homophobia*, Jefferson, McFarland & Co. Inc., 2006, 87-113.

condenado pela ordenação social bíblica<sup>50</sup>. Para mais, a localização da inscrição num espaço próximo das Termas Estabianas leva-nos a considerar argumentos suplementares. Não raramente, os espaços dedicados aos banhos e às termas eram, entre os Romanos, associados a práticas mundanas e sexuais. Assim o sugerem, por exemplo, Séneca e Marcial<sup>51</sup>, mas também a série de *graffiti* e frescos encontrados perto desses mesmos lugares, de que são exemplo maior as Termas Suburbanas de Pompeios<sup>52</sup>. Como tal, talvez a proximidade de uma zona com estas características tenha sugerido o desabafo do autor da inscrição. Com que objectivo? Sendo judeu, por certo o de chamar a atenção de Roma e dos Romanos para as verdades da sua Fé. Sendo judeu cristianizado, talvez o de anunciar a parusia ao seu Próximo ou até mesmo ao poder identificado com Roma, o de gritar a segunda vinda do Messias, a proximidade da grande conflagração que daria lugar ao Reino de Deus, apelando, por conseguinte, à conversão. Em qualquer dos casos, reconhecendo nos cataclismos um sinal de Deus.

Assim, se o contexto natural de 79 dá mais pertinência à inscrição, as condições em que o mesmo ocorreu, designadamente a rapidez dos acontecimentos, bem como as formas materiais associadas ao vestígio, em especial o *ductus* da escrita, e ainda a eventual relação com o cenário termal, significativamente desactivado após o terramoto da década de 60, tornam-nos menos plausível.

Por conseguinte, perante os dados que apresentámos, inclinamo-nos para a ideia de que terá sido na sequência do terramoto da década de 60 que um judeu, com um sentido crítico «particularmente apurado» e eventualmente desiludido ou pouco identificado com a sociedade que o rodeava, decidiu rotular Pompeios como uma nova Sodoma e Gomorra. Irónico é o facto de ter acabado por escrever uma profecia que tristemente se viria a cumprir<sup>53</sup>.

50 Ver nota 16 e ainda e.g. *1Cor* 6, 9.

51 Sen. *Ep.* 56; Mart. 1.62, 96 (em que se referem os sodomitas); 7. 82.

52 Ver e.g. JACOBELLI, L., *Le pitture erotiche delle terme suburbane di Pompei*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 1995. Há, contudo, que referir que nem todos os autores são unânimes em aceitar que, para os Romanos, a função de tais frescos fosse necessariamente sexual. De qualquer modo, para um judeu, um oriental ou até um cristão, tais imagens seriam antes de tudo reprováveis pela sexualidade explícita nelas representada.

53 Desejamos expressar o nosso agradecimento aos *peer reviewers* que nos alertaram para algumas problemáticas, que se revelaram pertinentes e motivaram uma reformulação deste estudo. De qualquer forma, apesar de as nossas conclusões irem ao encontro da maioria dos estudos que se dedicaram à inscrição «Sodoma e Gomorra» de Pompeios, é nosso objectivo apresentar as várias hipóteses interpretativas da mesma, analisando-as em pormenor e assim fundamentando a nossa opção.

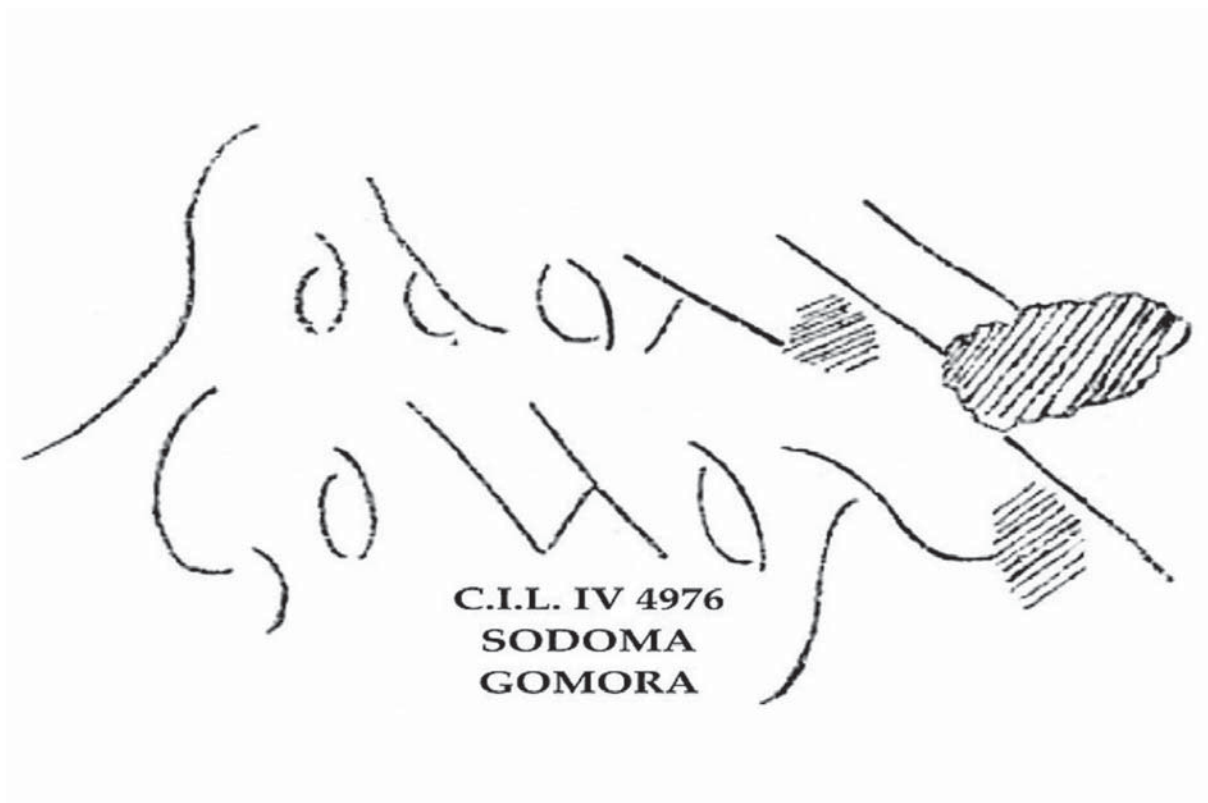


Fig. 1: Inscrição pompeiana na qual se lê: «SODOM[a] / GOMOR(r)A», *apud CIL IV, 4976*.

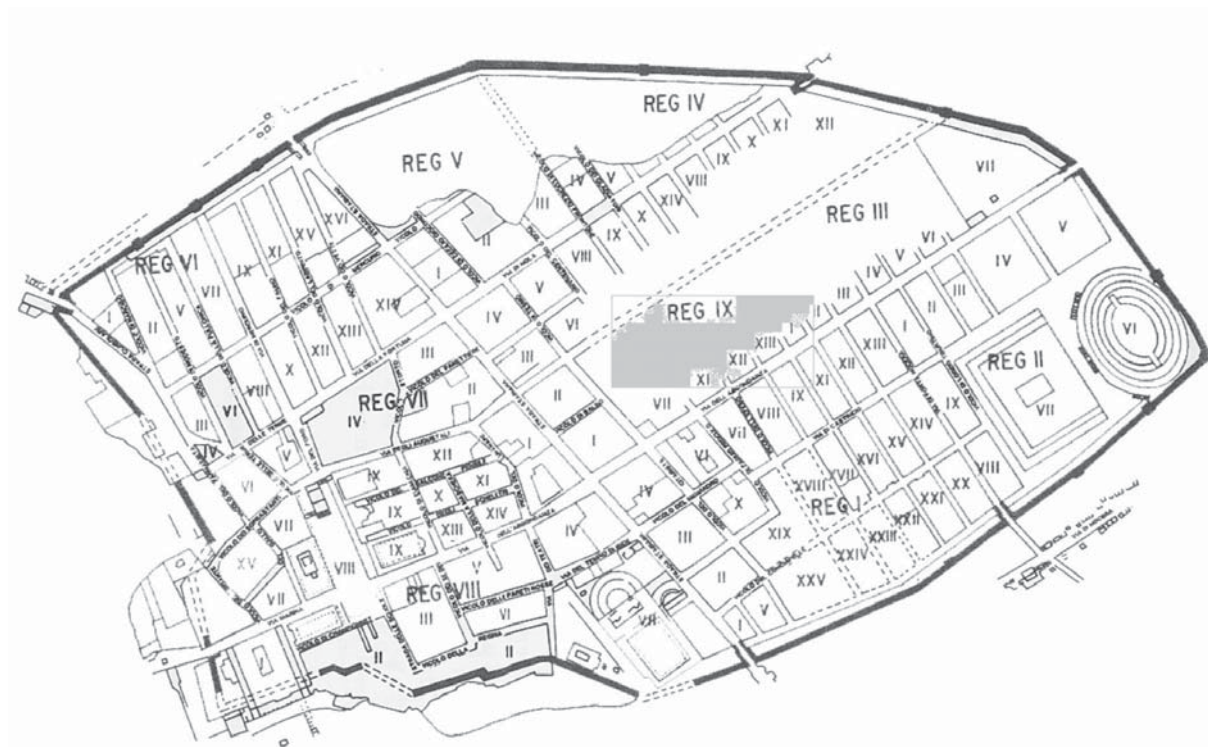


Fig. 2: Planta da cidade de Pompeios, com indicação da região IX, onde a inscrição «Sodoma e Gomorra» foi encontrada.





Fig. 3: Pormenor da planta da cidade de Pompeios, com indicação da casa onde a inscrição «Sodoma e Gomorra» foi encontrada, bem como das Termas Estabianas. *Apud CIL IV sup.*



## BIBLIOGRAFIA:

- AA. VV.: «AD 79: Eyewitness Account of the Eruption of Mount Vesuvius», *Bulletin of the Art Institute of Chicago* 72, 1978, 4-7.
- ALLEN, R. H.: *The Classical Origins of Modern Homophobia*, Jefferson, McFarland & Co. Inc., 2006.
- BEARD, M.: *Pompeia*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2010.
- CARDEN, M.: *Sodomy. A History of a Christian Biblical Myth*, London, Equinox, 2004.
- COOLEY, A. E., COOLEY, M. G. L. (eds.): *Pompeii. A Sourcebook*, London, Routledge, 2004.
- CORELLI, F.: «La ville surgie des cendres», *L'Histoire* 288, 2004, 38-45.
- DELLA CORTE, M.: «Pompei e i Cristiani», *Archivo Storico Prov. Salerno* 6, 1927, 175-178.
- DELLA CORTE, M.: «I Cristiani a Pompei», *Rend. Acc. Napol.* 19, 1938-1939, 5-32.
- DELLA CORTE, M.: «*Fabius Eupor princeps libertinorum*. Elementi giudaici in Pompei», *Atti Acc. Pontaniana* 3, 1949-1950, 347-353.
- ÉTIENNE, R.: *A vida quotidiana em Pompeia*, Lisboa, Livros do Brasil, ([s.d.]).
- FERRUA, A.: «Sull'esistenza di Cristiani a Pompei», *Civ. Catt.* 88/3, 1937, 127-139.
- FIELDS, W. W.: *Sodom and Gomorrah. History and Motif in Biblical Narrative*, Sheffield, Academic Press., 1997.
- FILSON, F. V.: «Were there Christians in Pompeii?», *The Biblical Archaeologist* 2/2, 1939, 13-16.
- FOUCAULT, M.: *Histoire de la Sexualité*, Paris, Gallimard, 1984.
- FREY, J.-B.: «Les Juifs à Pompéi», *Rbi* 42, 1933, 370-372.
- GAGNON, R. A. J.: *Bible and Homosexual Practice. Texts and Hermeneutics*, Nashville, Abingdon Press., 2001.
- GIORDANO, C.; KAHN, I.: *Gli Ebrei a Pompei, Ercolano, stabia e nelle città della Campania Felix*, Napoli, Procaccini, 1979.
- GUERRA, A.: «Do grafito ao fresco: sexualidade e cultura popular entre os habitantes de Pompeios» in J. A. Ramos, M. C. Fialho, N. S. Rodrigues, coords., *A Sexualidade no Mundo Antigo*, Lisboa/Coimbra, Centro de História da Universidade de Lisboa, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2009, 469-488.
- JACOBELLI, L.: *Le pitture erotiche delle terme suburbane di Pompei*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 1995.
- LAURENCE, R.: *Roman Pompeii. Space and Society*, London, Routledge, 1994.
- LOADER, J. A.: *A Tale of Two Cities. Sodom and Gomorrah in the Old Testament, early Jewish and early Christian Traditions*, Kampen, J. H. Kok, 1990.
- MALLARDO, D.: «La questione dei Cristiani a Pompei», *Riv. di Studi Pompeiani* 1, 1934-1935, 116-165.
- MIRANDA, E.: «Due iscrizioni greco-giudaiche della Campania», *RAC* 55, 1979, 337-341.
- NISSINEN, M.: *Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective*, Minneapolis, Augsburg Fortress Publishers, 1998.
- PANCIERA, M.: «Hamillus/Sullimah: Sex, Fiction, and the Significance of Anonyms in

- Pompeii», *CP* 106/1, 2011, 53-60.
- PEREA YÉBENES, S.: *Berenice. Reina y concubina*, Madrid, Alderabán, 2000.
- RAMOS, J. A., FIALHO, M. C., RODRIGUES, N. S. (coords.): *A Sexualidade no Mundo Antigo*, Lisboa/Coimbra, Centro de História da Universidade de Lisboa, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2009.
- RINALDI, G.: *Biblia Gentium. Primo contributo per un indice delle citazioni dei riferimenti e delle allusioni alla Bibbia negli autori pagani, greci e latini, di età imperiale*, Roma, Libreria Sacre Scritture, 1989.
- RODRIGUES, N. S.: *Iudaei in Vrbe. Os Judeus em Roma do tempo de Pompeio ao tempo dos Flávios*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2007.
- RODRIGUES, N. S.: «Salomão Parodiado. Elementos judaicos na paisagem pompeiana» in DE OLIVEIRA, F., TEIXEIRA, C., BARATA DIAS, P. (coords.): *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas*, vol. I – *Línguas e Literaturas. Grécia e Roma*, Coimbra, Associação Portuguesa de Estudos Clássicos, 2009, 191-198.
- ROLANDI, G., PAONE, A., DI LASCIO, M., STEFANI, G.: «The 79 AD Eruption of Somma: The relationship between of the date of the Eruption and the Southeast of tephra dispersion», *Journal of Volcanology and Geothermal Research* 169, 207, 87-98.
- RÖMER, T., BONJOUR, L.: *L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible*, Genève, Labor et Fides., 2005.
- SIGURDSSON, H., CASHDOLLAR, S., SPARKS, S. R. J.: «The Eruption of Vesuvius in A. D. 79: Reconstruction from Historical and Volcanological Evidence», *AJA* 86/1, 1982, 39-51.
- TRAN TRAM TINH, V.: *Essai sur le culte d'Isis à Pompeii. Images et cultes*, Paris, 1964.
- TRAN TRAM TINH, V.: *Le culte des divinités orientales en Campanie*, Leiden, Brill, 1972.
- VARONE, A.: «Giudei e cristiani nell'area vesuviana» in *Pompeii 79. XIX centenario*, sup. *Antiqua* 15, 1979, 131-146.
- VARONE, A.: *Presenze giudaiche e cristiane a Pompeii*, Napoli, Società per lo Studio e la Divulgazione dell'Archeologia Biblica, 1979.
- VARONE, A.: «Las imágenes del sexo en Roma a través de Pompeya» in S. Celestino Pérez, ed., *La imagen del sexo en la Antigüedad*, Barcelona, Tusquets Editores, 2007, 275-322.
- VARONE, A.: *Erotica Pompeiana. Iscrizioni d'amore sui muri di Pompeii*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider ( ).
- VARONE, A.: *L'Erotismo a Pompeii*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider ( ).
- VEYNE, P.: «A homossexualidade em Roma» in P. Ariès, A. Béjin, eds., *Sexualidades Ocidentais*, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1987, 39-49.
- WILLIAMS, C. A.: *Roman Homosexuality. Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*, Oxford, University Press, 1999.
- ZANKER, P.: *Pompeii: Stadtbilder als Spiegel von Gesellschaft und Herrschaftsform*, Mainz am Rhein, P. von Zabern, 1988.

STELLENWERT UND DARSTELLUNG VON NATURKATASTROPHEN  
IN DER KAISERZEITLICHEN HISTORIOGRAPHIE

SIGNIFICANCE AND REPRESENTATION OF NATURAL DISASTERS  
IN THE IMPERIAL HISTORIOGRAPHY

*PEDRO BARCELÓ*

*Universität Potsdam*

*barcelo@uni-potsdam.de*

*ARYS, 10, 2012, 275-284 ISSN 1575-166X*

---

RESUMEN

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit der Behandlung von Naturkatastrophen (Erdbeben, Kraterbildungen, Seebeben, usw.) in der historischen Literatur der römischen Kaiserzeit. Anhand von ausgewählten Beispielen wird zunächst die Haltung der Betroffenen einschliesslich der ergriffenen Massnahmen zur Beseitigung der Schäden untersucht. Danach stellt sich die Frage, wie die antiken Autoren die Ursachen und die Wirkung der Naturkatastrophen bewerteten. Ihre Meinungen reichen von der Aufbietung von rationalen Erklärungsmustern bis zum Rekurs auf religiöse Deutungen. Letzteres gewinnt in der christlich inspirierten Literatur der Spätantike zunehmend an Bedeutung.

ABSTRACT

The following contribution analyses to which extent natural catastrophes (earthquakes, seaquakes, tremors, etc.) are dealt with in the historical sources of the Roman Imperial Age. Firstly, we study the behaviour of the victims of such catastrophes and the measures adopted in order to re-establish normality after the disaster through some particular examples. Secondly, the opinions emitted by the ancient authors about the causes and the effects of the disasters are listed, taking into account both the rational explanations and the religious interpretations of such catastrophes. The latter has an especial signification in the literature of Christian inspiration during the Late Roman Epoch.

---

PALABRAS CLAVE

Erdbeben; Sühnemassnahmen; Naturgewalten; Aufbauhilfe; Launen der Natur

KEYWORDS

Earthquakes; expiatory measures; powers of nature; reconstruction measures; unpredictability of nature

---

Fecha de recepción: 08/11/2012

Fecha de aceptación: 12/02/2013



Während die homerischen Epen oder Herodots Historien Naturgewalten als geschichtlichen Faktor vorwiegend instrumentalisieren<sup>1</sup>, kann man seit Thukydides eine neue Einstellung zu den Naturphänomenen konstatieren. Die Natur, als eigenständige Protagonistin, wird nicht nur als verlängerter Arm höherer Mächte aufgeboten und als Ganzheit gedeutet, sondern sie kann ebenfalls zum Gegenstand analytischer Beobachtung aufrücken<sup>2</sup>. Man empfindet sie zunehmend als Triebkraft und Sammelbecken der zentralen Lebenselemente Erde, Luft, Feuer und Wasser. Das Pendeln zwischen Stillstand und Bewegung, Harmonie und Dissonanz, Wachsen und Vergehen, Ordnung und Chaos, Gleichgewicht und Katastrophe bestimmt ihre Dynamik. Das Erkennen all dieser Gesetzmäßigkeiten und die Suche nach Erklärungen für Phänomene, wenn Naturkräfte außer Rand und Band geraten, wird ebenso verzeichnet, wie die Wahrnehmung der Verhaltensmuster von Menschen, deren Lebensräume von Naturkatastrophen heimgesucht werden<sup>3</sup>.

Trotz der Bemühungen um eine wissenschaftliche Erfassung und sachgerechte Deutung von Naturphänomenen seitens der antiken Autoren bleibt immer ein Rest von Unerklärbarem. Das gilt auch für den Großteil der Literatur der römischen Kaiserzeit in der sich eine Symbiose von griechischer Gelehrsamkeit, römischer Annalistik und christlicher Welt- und Naturdeutung anbahnt, die für uns deshalb von Bedeutung ist, weil daran die Frage erörtert werden kann, ob sich ein Wandel in der Einstellung zu Naturkatastrophen gegenüber früheren Epochen beobachten lässt<sup>4</sup>.

Daher sind angesichts der engen Vernetzung des Schrifttums der römischen Kaiserzeit mit der Gedankenwelt der vorangehenden Epochen Rückblicke unerlässlich. Die Frage nach der Ordnung beziehungsweise nach der Unordnung der Natur berührt die jeweils vorherrschenden religiösen Vorstellungen der Menschen an einem neuralgischen Punkt. Wir haben es hier mit einem Thema zu tun, das vor allem in der Literatur der

1 Vgl. dazu STEPPER, R.: «Die Darstellung von Naturkatastrophen bei Herodot», in: OLSHAUSEN, E., SONNABEND, H. (Hg.): *Naturkatastrophen in der antiken Welt. Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums 6, 1996*, Geographica Historica Bd. 10, Stuttgart 1998, 90-98.

2 Thuk. 2, 47-54. MEIER, M.: «Beobachtungen zu den sogenannten Pestschilderungen bei Thukydides II 47-54 und bei Prokop, Bell. Pers. II 22-23», *Tyche* 14, 1999, 177-210; *idem*: «„Die größte Erschütterung für die Griechen“ - Krieg und Naturkatastrophen im Geschichtswerk des Thukydides», *Klio* 87, 2005, 329-345.

3 Vgl. dazu SONNABEND, H.: *Naturkatastrophen in der Antike*, Stuttgart 1999; MEIER, M.: «Zur Terminologie der (Natur-)Katastrophe in der griechischen Historiographie - einige einleitende Anmerkungen», in SCHENK, G. J. / ENGELS, J. I. (Hgg.): *Historical Disaster Research. Concepts, Methods and Case Studies - Historische Katastrophenforschung. Begriffe, Konzepte und Fallbeispiele*, Köln 2007, 44-56.

4 MEIER, M.: «Perceptions and Interpretations of Natural Disasters during the Transition from the East Roman to the Byzantine Empire», *The Medieval History Journal* 4.2, 2001, 179-202.



Spätantike einen zentralen Stellenwert einnehmen wird. Aus Gründen der Arbeitsökonomie werde ich mich einer einzigen Art von Naturkatastrophen, nämlich Erderschütterungen bzw. Erdbeben zuwenden<sup>5</sup>. Bei aller Besonderheit, die diesen Naturphänomenen zu eigen ist, lässt sich nicht verkennen, dass viele ihrer Merkmale auf die meisten anderen Formen von Naturkatastrophen übertragbar sind.

## I

Wir alle kennen Episoden aus dem Alten Testament, wo die Erde bebt, wo Berge zittern, Mauern wie etwa in Jericho einstürzen oder Städte wie Sodom und Gomorrha dem Erdboden gleichgemacht werden<sup>6</sup>. In der die spätantike christliche Literatur beeinflussenden prophetischen Überlieferung spielen häufig Naturgewalten, meist Erdbeben, eine zentrale Rolle als Werkzeuge Gottes. Jahwe bringt damit seine Unzufriedenheit zum Ausdruck beziehungsweise greift regulierend, das heisst in der Regel strafend in die menschlichen Geschehnisse ein<sup>7</sup>. Naturgewalten offenbaren das Wirken einer übernatürlichen Kraft, indem sie gleichzeitig das Ausgeliefertsein der Menschen verdeutlichen.

Über die Grenzen der unterschiedlichen religiösen Vorstellungen hinweg, und das gilt für die Juden, Griechen, Römer und Christen zugleich, zeigt sich, dass der Ausbruch von Naturkatastrophen als göttliche Zeichen, gelegentlich gar als von der Gottheit verhängte Strafen begriffen werden. Erst wenn eine Verbesserung des Verhältnisses zwischen der irdischen und überirdischen Sphäre erreicht ist, kommt die Natur wieder ins Lot, kann eine weitere Naturkatastrophe verhindert werden. Daher bilden im Alten Testament die Beschwichtigung Jahwes, in der griechischen und römischen Welt die Versöhnung der Götter, die eingespielten Umgangsformen, die immer wieder eingeübt werden, um mit der in Unordnung geratenen Natur klarzukommen.

Hinsichtlich der Methode, Naturkatastrophen darzustellen und zu interpretieren, zerfällt das vorhandene Schrifttum in zwei Gruppen. Schon immer haben die antiken Darstellungen versucht, durch Einbeziehung der Gesetzmäßigkeiten der Natur eine rationalistische Erklärung für die Entstehung von Naturkatastrophen anzubieten. Die meisten Autoren, die sich mit der Materie auseinandersetzen, reflektieren jedoch in erster Linie die gestörte Beziehung zwischen Götter oder Gott und Mensch oder Menschengruppen. Meist lassen die einschlägigen Autoren es bei übernatürlichen Deutungen bewenden.

Die Anfänge der wissenschaftlichen Ursachenforschung von Naturkatastrophen sind wohl in Ionien zu suchen. Thales von Milet verglich Erdbeben mit dem Schwan-

<sup>5</sup> Reichhaltiges Material hierzu in dem Artikel «Erdbeben», von HERMANN, A., RAC, Sp. 1070-113; vgl. außerdem *Tremblements de terre, éruptions volcaniques et vie des hommes dans la Campanie antique*, Inst. Franc. de Naples, Neapel 1986; BAUDY, G.: «Die Wiederkehr des Typhon. Katastrophen-Topoi in nachjulianischer Rhetorik und Annalistik: Zu den literarischen Reflexen der Erdbeben- und Flutwellenkatastrophe, die Alexandria am 21. Juli des Jahres 365 erschütterte», vgl. *JbAC* 35, 1991, 47-82; WALDHERR, G.: «Die Geburt der ‚kosmischen Katastrophe‘. Das seismische Großereignis am 21. Juli 365 n. Chr.», *Orbis Terrarum* 3, 1997, 169-201.

<sup>6</sup> Dtn 29,22.

<sup>7</sup> Ies. 13, 13; Amos 8, 8; Ps. 18,8 ; Ps. 46,2.

ken eines Schiffes im Weltmeer. Anaximander sah in dem Zusammenspiel von Trockenheit und übermäßig großen Wassermassen als Folge von Regen die Ursache für Erderschütterungen. Anaxagoras wiederum machte die in das Erdinnere eingedrungenen Luftmassen dafür verantwortlich<sup>8</sup>. Für Demokrit war der ständige Wasserdruck beziehungsweise das in trockene Hohlräume im Erdinnern einlaufende Wasser der Verursacher von Erschütterungen der Erdoberfläche<sup>9</sup>. Aristoteles ist es schließlich zu verdanken, dass er von den unterschiedlichen Anschauungen ausgehend zu einer tragfähigen Theoriebildung gelangte. Er führt aus, dass sich durch abwechselnde Feuchtigkeitsaufnahme und Austrocknung der Erde Erdgase bilden, die auf der Suche nach einem Ausweg Erdbewegungen verursachen. Ferner erörtert er den lokalen Charakter der Erdbeben sowie den Einfluss der Jahreszeiten und bezieht gemäß seinem Verständnis von Seismologie als Meteorologie auch die atmosphärischen Bedingungen in seine Überlegungen ein<sup>10</sup>.

Über die Rezeption der Lehren der aristotelischen Schule durch Poseidonios und Seneca gelangen diese Erkenntnisse in den Wissenschaftsbetrieb der römischen Kaiserzeit. Bei Seneca kommt noch eine psychologische Komponente hinzu, indem er die Wirkung von Erdbeben auf die Menschen untersucht und ein philosophisches Bewältigungsmodell dazu entwickelt: Er fordert die Betroffenen auf, Naturkatastrophen mit stoischer Gelassenheit zu ertragen<sup>11</sup>.

Die meisten Historiker der römischen Kaiserzeit empfanden Naturkatastrophen als göttliche Vorzeichen nicht selten aber auch als Begleiterscheinungen von negativen politischen Entwicklungen. Einem von politischen Rückschlägen gekennzeichneten Jahr setzte eine Naturkatastrophe die Krone auf. So ist es etwa bei Tacitus (Ann. 16, 13) zu vernehmen, wenn er auf die Ereignisse eines aus seiner Sicht besonders schlimmen Jahres in der Regierungszeit Neros zu sprechen kommt.

Wie Sueton erzählt (Suet. Tib. 74), wurde das Ende der Herrschaft des Kaisers Tiberius durch ein Erdbeben eingeleitet, das den Leuchtturm von Capri zum Einsturz brachte. Auch Galbas Ende kündigte ein Erdbeben-Prodigium an (Suet. Galba 18, 1). Erschütterungen der Erdoberfläche als Vorzeichen künftigen Unheils spielen auch in der suetonischen *Nerobiographie* eine nicht unerhebliche Rolle (Suet. Nero 20, 2; 48, 2).

Die Beseitigung der von einer Naturkatastrophe verursachten Schäden war häufig für die unmittelbar Betroffenen eine erdrückende Herausforderung und gewaltige ökonomische Last zugleich, die nur mit fremder Hilfe bewältigt werden konnte. In der historischen Literatur der römischen Kaiserzeit gibt es zahlreiche Beispiele dafür, dass die Kaiser zu Unterstützungsmaßnahmen unterschiedlicher Art bereit waren und den betroffenen Gebieten Hilfe gewährten. In der Regel leiteten sie durch Spenden Aufbaumaßnahmen ein (Suet. Vesp. 17) oder, was noch häufiger berichtet wird, sie griffen der notleidenden Bevölkerung mittels Steuernachlässen unter die Arme (Tac. Ann. 4, 13, 1;

8 Vgl. Amm. Marc. 17,7,11-13.

9 Aristot. Met. 2, 7, 365 a.

10 Vgl. CHATELAIN, L.: «Théories d'auteurs anciens sur les tremblements de terre», *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 29, 1909, 87 ff.

11 Sen. Quaest. Nat. 6, 28, 32. Vgl. auch TRAGLIA, A.: «Il valore dossografico del De Terrae motu di Seneca, Medioevo e Rinascimento», *Studi in onore di B. Nardi*, Florenz, 1955, 733-752.

12, 58, 2)<sup>12</sup>. Nicht vergessen werden sollten in diesem Zusammenhang die Bedeutung der Privatinitiativen zahlreicher Bürger, wie einige Inschriftentexte zu erkennen geben (Vgl. etwa CIL IV Suppl 6788; VI 32094).

Den letzten Akt nach einer Naturkatastrophe bildete die Anrufung der Götter und die Einleitung eines Bündels von Sühnemaßnahmen, die sich in der stark formalisierten römischen Religion bald nach eigenen rituellen Gesetzmäßigkeiten zu einem System der Regeneration entwickelten: Befragung der Sibyllinischen Bücher, mehrtägige Sühneandachten, Opferhandlungen, Stiftung und Weihe von Altären und Tempeln.

Daraus lässt sich erschließen, dass Naturkatastrophen als Bruch empfunden werden, die den als Wunschzustand herbeigesehnten Gleichklang zwischen Mensch, Natur und Götter aufheben oder gar zerstören, oder zumindest eine Zeitlang aus den Fugen geraten lassen. Als einzig wirksame Präventionsmöglichkeit wird die Herstellung eines guten Verhältnisses zu den überirdischen göttlichen Mächten gesehen. Die Literatur der spätrömischen Kaiserzeit knüpft nahtlos daran an. Sie steht in der Tradition der klassischen Autoren oder, sofern sie christlich geprägt ist, auch in der des alt- und neutestamentlichen Schrifttums.

## II

Krisenzeiten bringen eine zunehmende Theologisierung von Naturkatastrophen mit sich. Der Kirchenvater Tertullian beklagte sich bitter darüber, dass man für Tiberüberschwemmungen oder anhaltende Trockenheit die Christen verantwortlich machte (Tert. Apol. 40). Wie ernst dies gemeint sein konnte, legt eine Notiz des Cyprian nahe (Firmilian b. Cyprian ep. 75, 10), wonach ein Erdbeben, das in der Regierungszeit des Kaisers Maximin (235–8) ausbrach, als Vorwand für eine Christenverfolgung in Kappadokien diente. Laut Eusebios von Caesarea ließ Kaiser Maximin verkünden, dass eine Reihe von asiatischen Städten wie Tyros oder Nikomedien, die wegen ihrer christlichen Gesinnung Erdbeben erlitten hätten, nun, nachdem der alte Götterkult wieder blühte, von derartigen göttlichen Strafen verschont würden (Euseb. HE 9,7)<sup>13</sup>.

Doch auch die Christen verfahren nicht viel anders als ihre heidnischen Zeitgenossen, wenn es darum ging, Naturkatastrophen als himmlische Botschaften zu vereinnahmen. Dies taten sie, um sowohl heilsgeschichtliche Episoden dramatisch zu unterstreichen als auch konkrete historische Vorgänge mit einer christlichen Deutung zu versehen. Zwei Beispiele seien dafür genannt: In Einklang mit der Bildersprache des Alten Testaments führt Lactanz aus, dass der christliche Gott beim Jüngsten Gericht zuerst die Erde aufs heftigste erschüttern würde, durch ihr Beben würden dann die Berge Syriens zerteilt, die Täler in der Tiefe ausgefüllt und die Mauern der Städte zum Einsturz gebracht werden (Lact. Div. Inst. 7, 26, 2). Als im Jahre 395 anlässlich des Todes von Kaiser Theodosius ein Erdbeben ausbrach, deutet Ambrosius in seiner Leichenrede auf

12 WINTER, E.: «Strukturelle Mechanismen kaiserlichen Hilfsmaßnahmen nach Katastrophen in Kleinasien», in OLSHAUSEN, E., SONNABEND, H. (Hg.): *Naturkatastrophen in der antiken Welt. Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums 6, 1996*, Geographica Historica Bd. 10, Stuttgart 1998, 147–155.

13 Vgl. Artikel «Erdbeben», in RAC Sp. 1096.

den verstorbenen Herrscher dieses Naturereignis als Zeichen für die Trauer der Natur für das Ableben des frommen Kaisers (CSEL 73, 371).

Zunehmend setzt sich innerhalb der christlichen Weltdeutung die Einsicht durch, dass es für Erderschütterungen oder andere Naturkatastrophen keine rational deutbaren Ursachen gibt, sondern sie vielmehr Ausdruck des göttlichen Zornes auf die Menschen sind, die Gottes Weg verlassen haben. Bereits Tertullian sah den Nutzen der durch Gottes Zorn bewirkten Erdbeben für die Christen darin, dass mehr als die Segnungen der Natur, die Katastrophen die Menschen zu einem gottgefälligen Leben führten (Tert. Nat. 2, 5, 6). Dieser Gedanke wird von Augustinus aufgenommen. In seinem Gottesstaat zählt er die durch Naturkatastrophen von den Menschen erlittenen Leiden auf und fügt hinzu, dass letztlich nur Gottes Gnade den Menschen aus derartiger Bedrängnis erlösen könne (August. Civ. Dei 22, 22). Das im Jahre 387 in Antiochia ausgebrochene Erdbeben deutet Johannes Chrysostomos als gerechte göttliche Strafe für den sündigen Lebenswandel der Stadtbewohner. Wie in der heidnisch geprägten Vergangenheit veranstalteten die Antiochener ebenfalls ein Sühnefest und belebten damit nun unter dem Mantel des Christentums die alten Riten, die zu diesen Anlässen abgehalten worden waren (PG 48, 1027 f.).

Betrachten wir nun die von den einschlägigen Autoren (Heiden und Christen) überlieferten Berichte über Naturkatastrophen im Zusammenhang, so fällt auf, dass die meisten von ihnen beschreibend und deutend zugleich sind. Während sichtbare Begleiterscheinungen einer Naturkatastrophe etwa nachvollziehbar erzählt werden, stellen die Autoren über die Ausbruchsmotive nicht nur Vermutungen an, sondern geben in zunehmendem Maße apodiktische Erklärungen über deren Ursachen ab. Der Spielraum für Deutungen aller Art ist beträchtlich. Die Frage, warum sich eine Naturkatastrophe ereignete, wird teils wichtiger als die Darstellung des dramatischen Ereignisses selbst samt seinen Folgen.

Folgendes Schema über die Darstellungskriterien von Naturkatastrophen lässt sich unschwer erkennen:

1. Schilderung des Ausbruchs, des Verlaufs sowie der durch die Naturkatastrophe verursachten Schäden. Häufig erscheint die Berichterstattung in einen übergreifenden historischen Kontext eingebettet oder unabhängig davon als kurze Notiz im Stil einer Chronik.

2. Bericht über die seitens der Öffentlichkeit (Kaiser, Statthalter, Lokalbehörden oder Privatpersonen) ergriffenen Hilfsmaßnahmen zur Linderung der eingetretenen Lage oder zur Beseitigung der Schäden.

3. Mitteilung über die nach Ausbruch der Naturkatastrophe von den Betroffenen eingeleiteten Sühnemaßnahmen, Bußzeremonien oder sonstigen Rituale zur Prävention eines neuen Unglücksfalls.

4. Gelegentlich erfolgt ein Exkurs über die vermuteten naturwissenschaftlichen Ursachen der Naturkatastrophe, vermischt mit Reflexionen über Häufigkeit oder langfristige Wirkungen der Schäden auf die betroffene Region.

Die diesem Schema zugrundeliegenden Kriterien lassen sich am besten anhand einer Passage aus dem Geschichtswerk des Ammianus Marcellinus verdeutlichen, in der er uns ausführlich über das Erdbeben unterrichtet, das im Jahre 358 die Stadt Nikomedien erschütterte (Amm. Marc. 17, 7)<sup>14</sup>. Der Bericht hebt in der für Ammian charakteristischen dramaturgischen Art an mit der Schilderung des Ausbruchs. Die Naturgewalten bestimmen zunächst die Szenerie: düstere Wolken, dicker, schmutziger Dunst, rasende Stürme. Beben der Erde, Wirbelwinde, Blitze, stürzende Häuser und Abhänge<sup>15</sup>.

Ferner soll eine eindringliche Bildersprache das Ausmaß der Tragödie vor Augen führen: Verzweiflungsschreie der Menschen, Frauen auf der Suche nach vermissten Kindern, Leichenberge überall, in Trümmer eingeschlossene von Hunger und Durst bedrohte Menschen. Plötzlich wird der Tonfall persönlicher. Eine Person wird aus der Anonymität des Desasters herausgehoben. Es handelt sich um den Statthalter Aristanetus, einen hohen Reichsbeamten, der unter den Trümmern den Tod fand. Danach erfolgt die Steigerung in der Berichterstattung: Die meisten Menschen und Gebäude wären am Leben geblieben, wenn nicht eine Feuersbrunst fünf Tage lang gewütet hätte<sup>16</sup>.

Den zweiten Teil seiner Schilderung leitet Ammian mit einer gelehrten Erörterung der naturwissenschaftlichen Ursachen von Erdbeben ein. Er referiert zunächst die herrschenden Anschauungen und bezieht sich dabei auf Anaxagoras, Anaximander und Aristoteles<sup>17</sup>. Schließlich gibt er Rechenschaft über die unterschiedlichen Möglichkeiten, die zum Ausbruch von Erdbeben führen können (Aufwallungen des Bodens, Erdbewegungen oder Kraterbildungen) und nennt die Orte und Regionen, wo sich die verschiedenen Spielarten von Erderschütterungen ereignet haben<sup>18</sup>.

Fragen wir nach der Bedeutung, die Ammian den übernatürlichen Mächten zuschreibt, so stellen wir fest, dass er in diesem Punkt äußerst zurückhaltend ist. Nur einmal und auch noch konjunktivisch spielt er auf „die höchste Gottheit“ an, die „ihre schicksalhaften Donnerkeile schleuderte“. Doch dies alles wirkt wie eine traditionelle literarische Reminiszenz und hat kaum mit einem religiös-theologisch motivierten Bekenntnis zu tun. Deutlicher wird sein Standpunkt, wenn er bezüglich einer möglichen religiös konnotierten Deutung des Erdbebens sagt: „Was in den Ritual- und Priesterbüchern vorgeschrieben ist, befolgt man, und die Priester achten vorsichtig darauf, dass kein Gott anstelle eines anderen genannt wird; denn es bleibt verborgen, wer von den Göttern die Erde erschüttert, und es soll kein Frevel begangen werden“ (Amm. Marc. 17, 7, 10).

Eine solch distanzierte Haltung, wie sie Ammian an den Tag legt, ist für jemanden wie ihn, der zwar altgläubig ist, aber alles andere als ein religiöser Eiferer, verständlich. Außerdem war es sicher nicht gerade opportun, in einer sich schnell christianisierenden Umwelt ohne zwingende Not altgläubige Bekenntnisse zu verkünden.

14 Unabhängig von Ammian erfahren wir aus anderen Quellen etwas über diese Naturkatastrophe. Vgl. Liban. Or. 61 F; Sozom. 4, 16, 3f.; Chron. Pasch. 1, 543, 5f.

15 Amm. Marc. 17,7,2-5.

16 Amm. Marc. 17,7,7-9.

17 Amm. Marc. 17,7,11-13.

18 Amm. Marc. 17,7,13.



Die Gegenposition zur abwägenden, zurückhaltenden Meinung Ammians hinsichtlich der Rolle des Übernatürlichen begegnet uns im Geschichtswerk des Zosimos, der ebenfalls Heide war. Um diesen Vergleich zu illustrieren, möchte ich eine Episode aus dem Jahr 375 in Erinnerung rufen. Damals, es war das Todesjahr des Kaisers Valentinian, berichtet Zosimos, verwüstete ein schweres Erdbeben Kreta und große Teile Griechenlands. Allein Athen wurde verschont. Als Grund führt Zosimos an: „Von göttlichen Eingebungen geleitet (errichtete Nestorios) das Bild des Heros Achilleus (...) und legte es zu Füßen der im Parthenon aufgestellten Athenastatue nieder. Indem er so der Göttin zu Ehren die gewohnten Zeremonien verrichtete, kam er zugleich auch dem Heros gegenüber einem ihm herkömmlicherweise geschuldeten Brauch nach (...). Und so geschah es, dass allein die Athener, als das Erdbeben hereinbrach, keinen Schaden nahmen“ (Zos. 4, 18, 1-4; 5, 6, 3).

Die Reflexion über diese Zosimosstelle führt zwangsläufig zu dem Ausgangspunkt der hier erörterten Fragestellung, nämlich, wie sich das kaiserzeitliche Schrifttum mit der Thematik der Naturkatastrophen auseinandersetzt. Die vorgeführten Beispiele, die naturgemäß nur eine Auswahl bilden können, zeigen uns, dass alle in den vergangenen Epochen geäußerten Interpretationsansätze bezüglich Darstellung, Deutung und Umgang mit Naturkatastrophen bis zur Spätantike und darüber hinaus lebendig bleiben. Christliche Autoren gebrauchen Bilder und Denkvorstellungen aus dem Alten Testament, machen sich jedoch gleichzeitig die in der heidnischen Literatur verbreiteten Gedanken über die Verantwortlichkeit der Götter und die Sühnenotwendigkeit ihnen gegenüber zu eigen. Im Gegenzug argumentieren Heiden wie etwa Zosimos ganz ähnlich, wie ihre christlichen Zeitgenossen, wenn es darum geht, die Qualität der eigenen Gottesvorstellung zu betonen.

Das naturwissenschaftliche Interesse an Naturphänomenen verschwindet zwar nicht, wie die Beispiele, die Ammian bietet, belegen, der keinesfalls eine Ausnahmeerscheinung bleibt. Nicht eigene Forschung zur vernunftgemäße Klärung der Phänomene ist gefragt, sondern es genügt, wenn der Nachweis geliefert wird, man habe über die traditionelle Theoriebildung etwas zu sagen, wie wir an Isidors naturwissenschaftlichen Kompilationen erkennen können.

Das Gefühl der Hilflosigkeit gegenüber den Launen der Natur bleibt unverändert. Christen und Heiden sind sich auch in dem Bemühen darüber einig, den unabwendbaren Naturkatastrophen Argumente für die Rechtfertigung des eigenen religiösen Standpunktes abzugewinnen. Hierin gleicht Augustinus Tacitus und Zosimos dem Verfasser eines mittelalterlichen Mirakelbuches. Die unerforschlichen Naturgewalten bleiben immer Bedrohung oder göttliches Werkzeug, nie sind sie berechenbar oder gar beherrschbar.



LA EXPLICACIÓN RELIGIOSA DE LAS CATÁSTROFES NATURALES: UN MOTIVO DE LA  
POLÉMICA ENTRE CRISTIANOS Y PAGANOS EN LA ANTIGÜEDAD (S. II-IV)

THE RELIGIOUS EXPLANATION OF NATURAL DISASTERS: A TOPIC OF THE  
CONTROVERSY BETWEEN CHRISTIANS AND PAGANS IN THE ANCIENT WORLD  
(2<sup>ND</sup> TO 4<sup>TH</sup> CENTURIES)

ANA MARÍA ALONSO VENERO

Universidad de Cantabria

alonsoveneroana@gmail.com

ARYS, 10, 2012, 285-308 ISSN 1575-166X

---

RESUMEN

En la antigüedad, las catástrofes y las desgracias naturales se interpretan como una consecuencia directa del descontento de los dioses ante las diferentes acciones humanas. La negativa de los cristianos a participar en las ceremonias religiosas paganas, y en última instancia, a reconocer la existencia de estos mismos dioses, es considerada la causa de la alteración de la *pax deorum*. En consecuencia, se responsabiliza a los cristianos de las desgracias que acontecen en el Imperio Romano. La literatura apologética se hace eco de estos reproches al tiempo que formula su defensa del cristianismo. Como prueba de su inocencia, los apologetas expresan el compromiso de los cristianos con la sociedad a través del ejercicio de una conducta cívica ejemplar. A su juicio, los verdaderos responsables de las catástrofes naturales son los paganos, quienes con su conducta inmoral y las persecuciones de los cristianos han provocado la cólera divina.

ABSTRACT

In Antiquity, catastrophes and natural disasters are interpreted as a direct consequence of the displeasure of the gods to human actions. The refusal of the Christians to participate in the pagan religious ceremonies, and ultimately, to acknowledge the existence of these gods, is believed to be responsible for the alteration of the *pax deorum*. As a result, they hold the Christians responsible for the misfortunes that happen in the Roman Empire. Apologetic literature echoed these criticisms at the same time that devised his defence of Christianity. As a proof of the Christianity's innocence, apologists expressed their commitment with society through the practice of an exemplary citizenship. In their opinion, the real culprits of the natural disasters are pagans, who with his immoral conduct and the persecutions of the Christians have provoked the divine anger.

---

PALABRAS CLAVE

Imperio Romano; Antigüedad tardía; cristianismo; paganismo; literatura apologética; identidad religiosa; *pax deorum*; catástrofe; desastre natural; "cólera divina"

KEYWORDS

Roman Empire; Late Antiquity; Christianity; Paganism; apologetic literature; religious identity; *pax deorum*; catastrophe; natural disaster; "Divine Anger"

---

Fecha de recepción: 05/10/2012

Fecha de aceptación: 22/10/2012



La literatura apologética incluye a todos los autores, griegos y latinos, que escriben sus obras con la finalidad de defender la religión cristiana. En principio, fueron las persecuciones decretadas por las autoridades romanas las que incitaron esta práctica literaria. Pero no es ésta la única motivación. Los escritores responden en unos casos a las acusaciones de las autoridades romanas; en otros casos, a las críticas de los intelectuales paganos y también a las imputaciones y rumores difundidos entre los sectores populares. Detrás de todos estos argumentos defensivos subyace otra finalidad: la necesidad de definir la identidad de los cristianos como grupo religioso en el contexto de la sociedad greco-romana y por ende, la intención, más o menos manifiesta, de ganar nuevos adeptos<sup>1</sup>.

Con este propósito, Tertuliano, autor latino procedente del norte de África, escribe, alrededor del año 197, dos de sus tratados apologéticos más destacados: *Apologético* y *A los gentiles*. El apologeta responde, entre otras cuestiones, a las acusaciones de ateísmo, deslealtad política, conducta incívica y comportamiento inmoral. A la extensa lista de reproches, Tertuliano incorpora otra acusación diferente que no había sido mencionada con anterioridad por los escritores cristianos:

<sup>1</sup> Para una introducción a la literatura apologética, *vid.* GRANT, R.M.: *Greek Apologists of the Second Century*, London, 1988; FREDOUILLE, J.-C.: «L'apologétique chrétienne antique: naissance d'un genre littéraire», *REAug* 38, 1992, 219-234; *Idem*: «L'apologétique chrétienne antique: métamorphoses d'un genre polymorphe», *REAug* 41, 1995, 201-216; *Idem*: «Tertullien dans l'histoire de l'apologétique», en POUDERON, B. y DORÉ, J. (eds.) : *Les Apologistes Chrétiens et la Culture grecque*, Paris, 1998, 271-282; *Idem*: «L'Apologétique Latine pre-Constantinienne (Tertullien, Minucius Felix, Cyprien). Essai de Typologie», en *L'Apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicénienne. Entretiens sur l'Antiquité Classique* 51, Vandoeuvres y Genève, 2005, 39-67; ALEXANDRE, M.: «Apologétique judéo-hellénistique et premières apologies chrétiennes», en POUDERON, B. y DORÉ, J. (eds.) : *Les Apologistes Chrétiens et la Culture grecque*, Paris, 1998, 1-40; YOUNG, F.M.: «Greek Apologists of the second century», en EDWARDS, M., GOODMAN, M. y PRICE, S. (eds.): *Apologetics in the Roman Empire. Pagan, Jews and Christians*, Oxford y New York, 1999, 81-104; PRICE, S.R.F.: «Latin Christian Apologetics: Minucius Felix, Tertullian, and Cyprien», en EDWARDS, M., GOODMAN, M. y PRICE, S. (eds.): *Apologetics in the Roman Empire. Pagan, Jews and Christians*, Oxford y New York, 1999, 105-129; EDWARDS, M.J.: «The flowering of Latin Apologetic: Lactantius and Arnobius», en EDWARDS, M., GOODMAN, M. y PRICE, S. (eds.): *Apologetics in the Roman Empire. Pagan, Jews and Christians*, Oxford y New York, 1999, 197-221; FIEDROWICZ, M.: *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn, 2000; CAMERON, Av.: «Apologetics in the Roman Empire – A genre of intolerance?», en CARRIÉ, J.-M. y LIZZI TESTA, R. (eds.): *“Humana Sapit”. Études d'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, Turnhout, 2002, 219-227; POUDERON, B.: *Les apologistes grecs du II<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2005; KAHLOS, M.: *Debate and Dialogue. Christian and Pagan Cultures c. 360-430*, Hampshire, 2007; *Idem*: «The Rhetoric of Tolerance and Intolerance: From Lactantius to Firmicus Maternus», en ULRICH, J., JACOBSEN, A.-C. y KAHLOS, M. (eds.): *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics*, Frankfurt, 2009, 79-95.



“Hay que aplicar el nombre de facción a los que conspiran, induciendo al odio contra los buenos y honrados; a quienes piden a gritos la sangre de los inocentes, poniendo como excusa de su odio también una vaciedad: la de considerar que todos los desastres públicos, todas las desgracias del pueblo, desde el comienzo de los tiempos, tienen como causa a los cristianos. Si el Tíber inunda las murallas, si el Nilo no inunda los campos, si el cielo se para, si la tierra tiembla; si hay hambre, si hay epidemias, enseguida: ¡Cristianos al león!” (Tert. *Apol.* 40, 1-2; cf. *Ad Nat.* 1, 9, 2-3)<sup>2</sup>.

La exposición de Tertuliano constituye un excelente ejemplo del sentimiento de hostilidad que experimentan los paganos con relación a los cristianos cuando la sociedad se ve afectada por un desastre natural. Pese a considerar esta imputación una gran necesidad, el apologista expone, a continuación, la posible razón que explica este reproche: “Supongo que provocamos estos ataques por despreciar a vuestros dioses”<sup>3</sup>. Según el testimonio de Tertuliano, los paganos responsabilizan a los cristianos de las catástrofes naturales y de las desgracias que se producen en el Imperio Romano como una consecuencia inmediata de su ateísmo religioso. El reproche, por tanto, se inscribe en un contexto más amplio de la dialéctica entre cristianos y paganos. La negativa sistemática de los cristianos para reconocer la existencia de los dioses tradicionales del panteón greco-romano no solo supone un delito de impiedad, sino que conlleva además unos efectos inmediatos que se concretan en los desastres naturales, como una clara manifestación de la alteración y ruptura de la *pax deorum*.

#### 1. LA ALTERACIÓN DE LA *PAX DEORUM*.

Entendida como un tipo de alianza entre el pueblo romano y la divinidad, la *pax deorum* supone, en esencia, el mantenimiento del orden natural y político. En las fuentes clásicas, los fenómenos sobrenaturales son percibidos como una acción propia de las divinidades. Los actos de devoción religiosa que realiza la población siguen, según esta concepción, el propósito de conciliar todas las fuerzas de la naturaleza, representadas a través de las diversas divinidades<sup>4</sup>. En consecuencia, la disposición favorable de los fenómenos físicos de la naturaleza se concibe como el resultado de esa devoción

<sup>2</sup> La edición consultada es de WALTZING, J.-P.: *Tertullien. Apologétique*, Paris, 1971<sup>3</sup>. La traducción española es de CASTILLO GARCÍA, C.: *Tertuliano. Apologético. A los gentiles*. BCG 285, Madrid, 2001.

<sup>3</sup> Tert. *Ad Nat.* 1, 9, 4.

<sup>4</sup> Los dioses, identificados con los elementos de la naturaleza (cf. Hom. *Il.* 14, 201; 246 y 302; Hesiod. *Theog.* 116-133; 913; Plat. *Crat.* 402b – 404c; Diog. Laert. 7, *Zenon*, 147 y 156; Herod. *Hist.* 1, 131; Strab. *Geog.* 15, 3, 13; Cic. *De nat. deor.* 2, 22, 57; 2, 26, 66; Plut. *Amat.* 13, 756d; Sext. Emp. *Adv. Math.* 9, 10; 10, 317; etc.), experimentan un proceso de antropomorfismo, especialmente visible en el caso del panteón greco-romano. La literatura apologética cristiana condena severamente esta interpretación de la divinidad con su rechazo sistemático hacia el culto de los elementos (cf. Arist. *Apol.* 3, 2; 4, 2 – 5, 5; Just. *1 Apol.* 20, 4-5; 64, 1-4; Tat. *Orat.* 4; 21; Athenag. *Leg.* 5, 1; 6, 4; 16, 4; 18, 3-6; 19, 1; 22, 2-11; 28, 7; Theoph. *Ad Autol.* 2, 5-6; 2, 35 Hermias, *Irrisio*, 3, 7; 4, 10; 6, 1 y 13; 9, 17; 10, 1; *Ad Diogn.* 8, 2-4; Clem. Alex. *Protr.* 5, 64, 1 – 66, 5; Tert. *Ad Nat.* 2, 2, 17; 2, 3, 3-7; 2, 5, 2-18; Lact. *Div. Inst.* 2, 5, 4-5 y 7-42; 2, 6, 1-6). La crítica, no obstante, había sido planteada con anterioridad por los primeros filósofos naturalistas. Sobre esta cuestión, vid. DRACHMANN, A.B.: *Atheism in Pagan Antiquity*, Chicago, 1977 [1922], 22-34.

religiosa. De ahí deriva la idea de que los desastres naturales son una consecuencia directa del descontento de los dioses o que la alteración del orden político es el resultado de alguna negligencia en el desarrollo de las ceremonias rituales<sup>5</sup>. R. Lane Fox insiste en el carácter generalizado de esta concepción religiosa a lo largo de toda la antigüedad y en la importancia que tiene la creencia sobre la cólera de los dioses, a menudo imprevisible, para explicar los diferentes cultos paganos y el temor que esto suscita entre los hombres<sup>6</sup>. Por su parte, M. Sordi acentúa los aspectos políticos del concepto de la *pax deorum*, asociándolo directamente con la interpretación sagrada de la historia que presenta la religión romana<sup>7</sup>. De hecho, el origen de esta expresión se remonta, probablemente, al del propio término *pax*. La estrecha relación que se establece en el mundo romano entre religión y política conlleva el temor a comprometer la seguridad del Estado si la *pax deorum* se ve alterada. Por tanto, la asistencia divina es el elemento que garantiza la seguridad y permanencia del Estado Romano. El término, no obstante, se utiliza en contextos diferentes para definir cualquier tipo de amenaza contra el Estado, y no necesariamente, aquéllas de carácter religioso<sup>8</sup>. Con independencia del caso cristiano y de otros grupos religiosos extranjeros, Sordi subraya la importancia del concepto de la *pax deorum* en la elaboración de los principios sobre la libertad religiosa en el mundo romano. Resulta significativo a este respecto el episodio de la prohibición de las Bacanales en el año 186 a.C.<sup>9</sup>. La persecución de un culto extranjero, no obstante, podía violar los derechos de un dios desconocido y romper, por ello, la *pax deorum*. Esto explicaría que, en el caso de las Bacanales, a pesar de su prohibición, se permitiera seguir su culto, siempre con permiso del pretor y a grupos que no excediesen el número de cinco personas<sup>10</sup>. Se establecen entonces las bases del derecho de cada individuo para adorar a la divinidad según su propia conciencia. Una actitud que se repite con frecuencia a lo largo de la historia religiosa de Roma y que, para el caso cristiano, encuentra su ejemplificación en el edicto de tolerancia de Galerio del año 311 y en el posterior Edicto de Milán del año 313, con los que, precisamente, se busca la protección

5 El calendario religioso romano, con su rigurosa observación de los distintos tiempos sagrados, diferenciando los *dies fasti*, dedicados a las actividades laborales o guerreras, y los *dies nefasti*, consagrados exclusivamente a la celebración de los dioses, es un excelente ejemplo de esta percepción religiosa. El cumplimiento escrupuloso de tales tiempos supone, en teoría, una garantía de prosperidad para el conjunto de la población (LEVIEILS, X.: *Contra Christianos. La critique sociale et religieuse du christianisme des origines au concile de Nicée (45-325)*, Berlín y Nueva York, 2007, 368).

6 LANE FOX, R.: *Paiens et Chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'Empire Romain de la mort de Commode au Concile de Nicée*, Toulouse, 1997<sup>2</sup>, 101 y 441-442.

7 SORDI, M.: «L'homo romanus: religion, droit et sacré», en RIES, J., MOTTE, A. y SPINETO, N. (eds.): *Les Civilisations méditerranéennes et le sacré*, Turnhout, 2004, 285-310 (288-292).

8 Así, por ejemplo: los patricios lo emplean contra la plebe, al considerarlos culpables de perturbar con sus luchas los auspicios públicos y privados (cf. Liv. *Ab urb. cond.* 4, 2, 5; 4, 6, 2-3); también los cónsules Flaminius y Marcellus fueron acusados de *negligentia deorum* por irregularidades durante su toma de posesión (cf. Liv. *Ab urb. cond.* 21, 63, 6-9; 23, 31, 12-14).

9 Liv. *Ab urb. cond.* 39, 8, 1 – 19, 7. Los fieles de Baco fueron acusados de *coniuratio* contra el Estado, de *stupra* y *flagitia*. Su represión, por tanto, obedece a motivos de orden público. No obstante, el relato de Tito Livio recalca el temor del cónsul Postumio al escrupulo religioso del pueblo romano por violar los *diuini iuris aliquid immixtum* (cf. Liv. *Ab urb. cond.* 39, 16, 7). Es decir, la preocupación por incluir a todos los dioses en sus oraciones.

10 Liv. *Ab urb. cond.* 39, 18, 8-9.

del Estado Romano por parte del Dios de los cristianos<sup>11</sup>. Sin embargo, hasta alcanzar la citada fecha, la situación de los cristianos es diferente.

El “ateísmo”, en la antigüedad, puede entenderse en un doble sentido. En primer lugar, en el plano teórico, el ateísmo designa, coincidiendo con la interpretación moderna del concepto, la actitud de quienes niegan cualquier idea acerca de lo divino<sup>12</sup>. Sin embargo, el término también puede entenderse en un plano práctico: los dioses paganos no existen, y por tanto, no deben ser venerados como divinidades. Esto no implica, como sucede en el caso de los cristianos y judíos, que se rechace por completo la idea de divinidad, pero sí supone una negativa rotunda a tomar parte en los cultos oficiales y prácticas religiosas del Estado. En ambos casos, teórico y práctico, el ateísmo es considerado una ofensa grave y, por tanto, condenado como un crimen. No obstante, los procedimientos que se siguen ante esta acusación varían en función del tipo de amenaza que esto supone para la religión oficial del Estado. En el mundo griego, el ateísmo es condenado como *asebeia*, es decir, como una “impiedad”, o falta de respeto hacia los dioses. Inicialmente, la acusación podía responder a cualquier tipo de ofensa pública dirigida hacia los cultos establecidos, y por tanto, más relacionado con la concepción práctica del término. En torno al siglo V a.C., la forma teórica del ateísmo también pasa a ser considerada una amenaza contra el sistema religioso, explicándose así algunas de las persecuciones realizadas sobre ciertos filósofos griegos (el más señalado, el proceso contra Sócrates). No obstante, lo más frecuente es la condena del ateísmo práctico. La situación en Roma es algo diferente. No existe en el derecho romano un sistema que condene el ateísmo de forma específica. En la mayor parte de los casos, los procedimientos tienen un carácter especial y recaen directamente sobre el poder de los magistrados, encargados de tomar las medidas correspondientes contra los movimientos que supusieran una amenaza contra el culto oficial<sup>13</sup>.

La creencia tradicional en la existencia de una relación directa entre las desgracias públicas y el desinterés de los hombres con respecto al culto religioso, supone una asociación del ateísmo con la misantropía, dados los efectos nefastos que esta actitud provoca sobre el conjunto de la población. Según este modelo interpretativo, los dioses del paganismo han optado por anular su bendición hacia la sociedad romana, despreocupándose así por el mantenimiento del orden natural, porque una parte de la población, es decir, los cristianos, se niegan a participar en los honores que se les deben. En consecuencia, la comunidad en su conjunto se encuentra en peligro. Los cristianos, al no venerar a los dioses de la ciudad, de los antepasados o del Imperio, son designados como

11 Lact. *De mort. pers.* 34; Eus. *H.E.* 8, 17 ; 3-10. Pese a esta disposición, el debate permanece abierto: los cristianos continúan siendo considerados responsables de los desastres naturales y de las desgracias que acontecen en el Imperio Romano, tal y como atestiguan los textos apologéticos escritos durante la segunda mitad del siglo IV y principios del siglo V.

12 La negación de forma categórica de la existencia de la divinidad es un fenómeno bastante extraño en la antigüedad. Lo más frecuente es tratar de mostrar una posición intermedia tratando de evitar una ruptura completa con respecto a las ideas tradicionales de los dioses. Así, aunque algunos intelectuales niegan la existencia de los dioses del paganismo, es decir, de los dioses mitológicos, éstos mismos intelectuales reconocen la divinidad en los cuerpos celestes, o en otro tipo de realidades materiales.

13 Para una introducción a esta cuestión, *vid.* DRACHMANN, A.B.: *Atheism...*, 1-14.

*atheoi* y considerados culpables del crimen de impiedad<sup>14</sup>. Su negativa a participar en los ritos religiosos paganos es la causa del desequilibrio que se produce en el compromiso que existe entre la sociedad y los dioses. W.H.C. Frend sugiere que el castigo infligido a los cristianos podría interpretarse, al modo de las prácticas religiosas arcaicas, como una forma de sacrificio humano con carácter expiatorio. El objetivo de estos sacrificios consistiría en reparar las ofensas cometidas hacia los dioses, eliminando de este modo la sensación de angustia que las diferentes catástrofes naturales provocaron en el conjunto de la población<sup>15</sup>. La actitud que los primeros cristianos manifiestan en determinados momentos históricos no contribuye a aliviar las tensiones con respecto a esta acusación. Una prueba de ello es su negativa a participar en las ceremonias de expiación decretadas en el año 64, tras el incendio de Roma<sup>16</sup>. Esta manifestación de impiedad contribuye probablemente a responsabilizar a los cristianos del incendio. Aunque Tácito admite la posible inocencia de éstos ante dicha acusación, los considera culpables de “odio al género humano”<sup>17</sup>.

Aunque fueron muchos y variados los factores que provocaron las persecuciones contra los cristianos, uno de los fundamentos jurídicos más destacados por los historiadores parece situarse en las acusaciones de ateísmo y de crimen contra el culto oficial y la religión<sup>18</sup>. La idea, no obstante, es rechazada por J.J. Walsh, quien considera que el ateísmo, como causa de hostilidad hacia los cristianos, no fue una cuestión central en la primitiva literatura cristiana ni tampoco en las fuentes paganas que se han conservado de los dos primeros siglos<sup>19</sup>. A su juicio, el cambio en el discurso retórico se produce a partir

14 Aunque la razón fundamental para explicar esta acusación se sitúa en el rechazo de los cristianos a participar en los cultos tradicionales, la propia concepción de divinidad que presenta el cristianismo es motivo de repulsa por parte de los intelectuales paganos. La interpretación filosófica tradicional acerca de la divinidad considera incompatibles algunas de estas nociones con los principios sobre los que se apoya el cristianismo, especialmente los dogmas sobre la Unicidad de Dios, la Revelación y la Resurrección. Sobre esta cuestión, *vid.* CABOURET, B.: «Nier le Dieu des autres: aspects de la polémique antichrétienne au IV<sup>e</sup> siècle», en DORIVAL, G. y PRALON, D. (eds.): *Nier les Dieux, Nier Dieu*, Aix-en-Provence, 2002, 319-333 (322).

15 FREND, W.H.C.: *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford, 1965, 162-163.

16 Tácito describe detalladamente las ceremonias públicas y los actos religiosos, incluyendo vigilias, selisternios y súplicas a los dioses para, a continuación, exponer los castigos infligidos a los cristianos a quienes se responsabiliza del incendio (*Tac. Ann.* 15, 44, 1-2).

17 *Tac. Ann.* 15, 44, 3-5. La expresión evoca la misantropía citada anteriormente como una consecuencia derivada del ateísmo cristiano. Sobre la condena de los cristianos con motivo del incendio de Roma, *vid.* KERESZTES, P.: «The Imperial Roman Government and the Christian Church I: From Nero To the Severi», *ANRW II* 23, 1, 1979, 247-315 (251-255); *Idem*, «Nero, the Christians and the Jews in Tacitus and Clement of Rome», *Latomus* 43, 1984, 405-407.

18 La mayor parte de los especialistas considera que una de las principales razones que explicaría el odio que el cristianismo suscitó en la sociedad greco-romana se encuentra, precisamente, en la actitud de rechazo que éstos mantuvieron con respecto a los dioses paganos. DE STE. CROIX, G.E.M.: «Why were the Early Christians Persecuted?», *Past and Present* 26, 1963, 6-38; FREND, W.H.C.: *Martyrdom and Persecution...*, 155; KERESZTES, P.: «The Emperor Hadrian's Rescript to Minucius Fundanus», *Phoenix* 21, 2, 1967, 120-129 (126-127); BARNES, T.D.: «Legislation against the Christians», *JRS* 58, 1968, 32-50 (49-50); TEJA, R.: *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, Madrid, 1990, 29-30 y 82; GONZÁLEZ SALINERO, R.: *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio Romano. Una aproximación crítica*, Madrid, 2005, 11-37.

19 WALSH, J.J.: «On Christian Atheism», *VC* 45, 3, 1991, 255-277. Dentro del cristianismo existirían otros rasgos que contribuyeron a su impopularidad, tales como el carácter oculto, los orígenes judíos, las



del reinado de Marco Aurelio. Entre las principales razones que explican este cambio, destaca la propia consolidación del cristianismo a lo largo del siglo II, despertando el interés por sus creencias y prácticas, hasta entonces mayoritariamente ignoradas por la sociedad greco-romana. Las primeras motivaciones del odio hacia los cristianos inciden sobre aspectos relacionados con la depravación moral. Solo con el tiempo, la crítica formulada por los intelectuales paganos profundiza en cuestiones dogmáticas<sup>20</sup>. Esta situación coincide además con el desarrollo de unas circunstancias históricas precisas marcadas por los seísmos<sup>21</sup>, epidemias<sup>22</sup>, hambrunas, plagas e inundaciones. Todas estas catástrofes naturales coinciden en el tiempo con algunos de los desastres políticos y militares más importantes: la guerra contra los partos (161-166); los germanos desbordan el limes en el año 167, llegando a Italia y asediando Aquileya<sup>23</sup>; las incursiones a través del Bajo Danubio que alcanzaron el Mediterráneo central, devastando Grecia; y finalmente, la sublevación del general Avidio Casio y de los ejércitos de Oriente en el año 175<sup>24</sup>.

Las inquietudes religiosas parecen acentuarse en tiempos de crisis. En este contexto, la negativa de los cristianos a participar en la *supplicatio* general decretada en Roma por el emperador Marco Aurelio en el año 167/168<sup>25</sup> se ha relacionado directamente con la muerte de Justino y sus compañeros<sup>26</sup>. El rechazo mostrado por los cristianos

---

expectativas apocalípticas, la disgregación familiar, etc.

20 WALSH, J.J.: «On Christian Atheism»..., 265-267.

21 A lo largo de la segunda mitad del siglo II, Asia se vio afectada en múltiples ocasiones por los temblores de tierra. Entre otros sucesos destacan: el terremoto que arrasó Caria, Cos y Rodas; la destrucción de Éfeso y Esmirna; y el temblor de tierra que destruyó numerosas ciudades en el Helesponto y Bitinia, como Nicomedia (KERESZTES, P.: «Imperial Roman Government»..., 293; LEIVIEILS, X.: *Contra Christianos*..., 371).

22 Durante todo el reinado de Marco Aurelio, el Imperio se vio afectado por una prolongada y destructiva epidemia, probablemente de viruela, procedente de la zona de Mesopotamia que provocó miles de víctimas (165-180). Todavía en el año 189, bajo el gobierno de Cómodo, se produjo otro brote de la enfermedad. Sobre esta epidemia, *vid.* GILLIAM, J.F.: «The Plague under Marcus Aurelius», *AJPh* 82, 3, 1961, 225-251; LITTMAN, R.J. y LITTMAN, M.L.: «Galen and the Antonine Plague», *AJPh* 94, 1973, 243-255.

23 Para hacer frente a estos ataques fueron necesarias ciertas medidas de carácter extraordinario, como la subasta de propiedades imperiales, el alistamiento en las tropas de esclavos, gladiadores, ladrones, e incluso auxiliares de los mismos germanos.

24 FERNÁNDEZ UBIÑA, J.: *Cristianos y militares. La Iglesia antigua ante el ejército y la guerra*, Granada, 2000, 213-214.

25 *Cf.* *SHA Marc. Anton.* 13, 1-2. El recurso a los dioses en caso de epidemia había tomado ya la forma de *supplicatio* en el pasado. Así: en el año 292 a.C., en honor a Esculapio (*Liv. Ab urb. cond.* 10, 47, 6-7); en 187 a.C. (*Liv. Ab urb. cond.* 38, 44, 7); en 180 a.C., en honor de Apolo, Esculapio y la Salud, (*Liv. Ab urb. cond.* 40, 37, 2-4); y en los años 174 y 173 a.C. (*Liv. Ab urb. cond.* 41, 21, 10-11; 42, 2, 6-7). En época imperial, la organización de esta clase de ceremonias bajo la autoridad del Estado supone un intento de recuperación del espíritu religioso tradicional. De esta manera, la propia seguridad del Estado aparece estrechamente vinculada con la idea del respeto por la tradición. Por el contrario, la superstición es considerada un factor de perturbación social y por tanto, una amenaza que debe ser frenada (BEAUJEU, J.: *La Religion Romaine a l'apogée de l'Empire*. Vol. 1. *La politique religieuse des Antonins (96-112)*, Paris, 1955, 340-342; JANSSEN, L.F.: «Superstitio and the Persecution of the Christians», *VC* 33, 2, 1979, 131-159; WILKEN, R.L.: *The Christians as the Romans saw them*, New Haven y London, 1984, 48-67; LEIVIEILS, X.: *Contra Christianos*..., 233-234).

26 KERESZTES, P.: «Marcus Aurelius a persecutor?», *HTR* 61, 1968, 321-341 (327-332); *Idem*, «Imperial Roman Government...», 299-301. Esta explicación, no obstante, es objeto de debate. Siguiendo el testimonio de Taciano (*Orat.* 19, 3) y Eusebio de Cesarea (*H.E.* 4, 16, 8-9), la muerte de Justino se relaciona con el enfrentamiento que el apologista mantuvo con el filósofo cínico Crescente (*cf.* Just. 2 *Apol.* 8(3), 1-6: Justino se defiende de forma explícita de la acusación de ateísmo e impiedad). Sin embargo, tampoco puede demostrarse



hacia esta celebración religiosa supone, desde el punto de vista pagano, un impedimento para el restablecimiento de la *pax deorum*. Por tanto, son doblemente culpables: por un lado, los desastres son una consecuencia inmediata del desprecio que los cristianos muestran hacia las divinidades paganas; por otro lado, su negativa a participar en los actos ofrecidos a los dioses para conjurar todas estas desgracias impide recuperar el equilibrio original de la *pax deorum*. Este planteamiento podría explicar, en cierto modo, la hostilidad y las persecuciones decretadas contra los cristianos<sup>27</sup>. De la carta que el emperador Antonino Pío dirige a la asamblea de la provincia de Asia se desprende un contexto similar, con independencia de los problemas en torno a la autenticidad de este supuesto rescripto<sup>28</sup>. El emperador reprocha a los habitantes de Asia los actos de violencia cometidos contra los cristianos “acusándolos de ateísmo”. E incluye, una referencia expresa a la falta de coraje expresada por la población con relación a los “temblores de tierra pasados o presentes”<sup>29</sup>.

La *Apología* de Melitón de Sardes dirigida hacia el año 176 al sucesor de Antonino Pío manifiesta la permanencia de este sentimiento anticristiano en Asia<sup>30</sup>. El obispo de Sardes denuncia ante Marco Aurelio las injusticias a las que están sometidos los cristianos por el incumplimiento de las prescripciones establecidas desde la época

---

que tales sucesos tuviesen relación con su detención y martirio, bajo la prefectura de Junio Rústico (163-168). Sobre esta cuestión, *vid.* POUDERON, B.: *Les apologistes grecs...*, 131-134; MUNIER, C.: *Justin. Apologie pour les Chétiens*, SC 507, Paris, 2006, 12-16 y 342-343.

27 Eusebio recoge el testimonio de numerosos martirios cristianos que sitúa cronológicamente durante los gobiernos de Marco Aurelio y Cómodo. De entre todos ellos destacan los acontecidos en Lyon y Vienne (*H.E.* 5, 1, 1-63), el martirio de Policarpo de Esmirna (*H.E.* 4, 15, 1-46; 5, 24, 4), Metrodoro (*H.E.* 4, 15, 46), Pionio (*H.E.* 4, 15, 47), Carpo, Papilo y Agatónice en Pérgamo (*H.E.* 4, 15, 48), Apolonio (*H.E.* 5, 21, 2-5), Traseas de Eumenia (*H.E.* 5, 24, 4) y Sagaris en Laodicea (*H.E.* 4, 26, 3; 5, 25, 5). Para las referencias de carácter general sobre las persecuciones y martirio de los cristianos de esta época, *vid.* *H.E.* 4, 15, 1; 4, 15, 46; 5, pról. 2; 5, 2, 1-8; 5, 4, 3; 5, 21, 5. Para una perspectiva general sobre el martirio cristiano, *vid.* BOWERSOCK, G.W.: *Martyrdom and Rome*, Cambridge, 1995.

28 Se conservan dos versiones diferentes del texto: una citada por Eusebio de Cesarea, quien, no obstante, adjudica su autoría al emperador Marco Aurelio (*Eus. H.E.* 4, 13, 1-8); la otra versión se encuentra en el *Codex Parisinus Graecus* 450, a continuación del texto de las *Apologías* de Justino. El contenido del rescripto es claramente favorable a los cristianos. Idea que entra en contradicción con los sentimientos de la población y la actitud de las autoridades romanas, al menos durante esta época, favoreciendo de este modo, las dudas en torno a su autenticidad y una segura manipulación posterior del texto por parte de un autor cristiano. Para una introducción a los problemas que presenta el texto, *vid.* BENKO, S.: «Pagan criticism of Christianity during the first two centuries A.D.», *ANRW II*, 23, 2, 1980, 1055-1119 (1092-1093).

29 *Eus. H.E.* 4, 13, 3-4.

30 El texto completo de la obra se ha perdido y solo se conservan los fragmentos que reproduce Eusebio de Cesarea (*Eus. H.E.* 4, 26, 5-11). La *Apología* probablemente fue redactada con motivo de la visita del emperador Marco Aurelio a las provincias orientales del Imperio en el año 176. La composición del tratado se sitúa en el mismo contexto que la *Legación en favor de los cristianos* de Atenágoras. Ambos tratados actúan como “peticiones” directas al emperador, solicitando la recuperación de una política religiosa más tolerante, y de ahí la alusión a los rescriptos de Adriano y Antonino (GRANT, R.M.: «Five apologists and Marcus Aurelius», *VC* 42, 1, 1988, 1-17; GONZÁLEZ ROMÁN, C.: «Teoría política y aculturación en los apologetas griegos de fines del reinado de Marco Aurelio», en GONZÁLEZ BLANCO, A. y BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. (eds.): *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano. Antigüedad y Cristianismo* 7, Murcia, 1990, 105-114 (108-111); YOUNG, F.M.: «Greek Apologists...», 85-87; FERNÁNDEZ UBIÑA, J.: *Cristianos y militares...*, 199-201; POUDERON, B.: *Les apologistes grecs...*, 231-232.

de Trajano<sup>31</sup>, al tiempo que expone los beneficios que comporta para el Imperio el desarrollo de esta nueva doctrina<sup>32</sup>. El contexto de su composición coincidiría, según el testimonio de Eusebio de Cesarea, con un momento de eclosión de las actuaciones llevadas a cabo por las autoridades contra los cristianos. Aunque las medidas a las que alude Melitón no iban dirigidas de forma específica contra los cristianos<sup>33</sup> es probable que, apoyándose en este tipo de legislación, se produjeran abusos locales, como los que denuncia para la provincia de Asia. El incremento de este tipo de intervenciones contra los cristianos se ha relacionado, no solo con cuestiones de carácter religioso, sino también de naturaleza política. La actitud represiva ejercida por las autoridades puede relacionarse con la revuelta de Avidio Casio, y la participación de los cristianos en dicho proceso de usurpación. Dado que muchos de los apologistas cristianos escriben sus obras en relación a este acontecimiento, algunos especialistas lo han interpretado como una justificación de estos pensadores ante el compromiso, o la actitud simpatizante de algunos cristianos con este movimiento de usurpación. Es posible que los miembros de las corrientes más anárquicas del cristianismo, partidarios de la inminente llegada del fin del mundo, participaran más o menos activamente en dicho levantamiento. En este contexto específico, la negativa de los cristianos a participar en los actos del culto al emperador Marco Aurelio, probablemente, pudo ser confundida con un acto de rebeldía hacia su autoridad, o incluso de complicidad con los bárbaros<sup>34</sup>.

31 Cf. Eus. *H.E.* 4, 26, 5. Aunque en su apelación el apologista no olvida mencionar el carácter justo de los gobernantes, Melitón insiste en la inocencia de los cristianos, solicitando por ello a los emperadores, la revisión de las acusaciones formuladas en los procesos judiciales y la investigación de los diferentes intereses particulares que se ocultan detrás de las delaciones (Eus. *H.E.* 4, 26, 6).

32 Cf. Eus. *H.E.* 4, 26, 7-8. Aunque los orígenes “bárbaros” del cristianismo lo alejan, en teoría, del entorno cultural greco-romano, el apologista subraya la coincidencia temporal de ambos: la vinculación directa entre los inicios del Imperio Romano, bajo el gobierno del emperador Augusto, y el nacimiento del cristianismo, implica, a su juicio, una especial relación entre los dos fenómenos. Su crecimiento paralelo confirma una coexistencia armoniosa y benéfica para ambos. Esta identificación de la historia del Imperio Romano con la aparición del cristianismo, o su interpretación como un acto de la Providencia, es considerada por los especialistas como la primera “teología de la historia” (GRANT, R.M.: *Greek Apologists...*, 93 y 95; GONZÁLEZ ROMÁN, C.: «Teoría política y aculturación...», 111; FERNÁNDEZ UBIÑA, J.: *Cristianos y militares...*, 199-200; POUDERÓN, B.: *Les apologistes grecs...*, 232 y 239). No obstante, las bases de esta teología aparecen esbozadas con anterioridad en las obras de Cuadrato y Arístides (TEJA, R.: «El cristianismo y el Imperio Romano», en SOTOMAYOR, M. y FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (eds.): *Historia del Cristianismo. Vol. 1: El Mundo Antiguo*, Granada, 2003, 293-327 (304).

33 Uno de los aspectos más controvertidos de la *Apología* de Melitón es precisamente la alusión a los “nuevos edictos” que afectan a los cristianos de la provincia de Asia (cf. Eus. *H.E.* 4, 26, 5), puesto que se desconoce la existencia de tales disposiciones legales durante el gobierno de Marco Aurelio. Con esta expresión, puede que Melitón estuviese refiriéndose a las medidas aplicadas por el emperador contra la propagación de nuevas creencias. Aunque estas disposiciones se dirigen fundamentalmente contra las prácticas mágicas, J. Zeiller entiende que, en un contexto de sentimiento anticristiano es probable que fueran utilizadas contra aquéllos (ZEILLER, J.: «A propos d'un passage énigmatique de Méliton de Sardes relatif á la persécution contre les chrétiens», *RÉAug* 2, 1956, 257-263).

34 Sobre esta cuestión, *vid.* GRANT, R.M.: «The Chronology of the Greek Apologists», *VC* 9, 1, 1955, 25-33 (25-28); *Idem*, *Greek Apologists...*, 93-95; *Idem*, «Five Apologists...», 1-2 y 5-7; FERNÁNDEZ UBIÑA, J.: *Cristianos y militares...*, 200.

Pese a estas indicaciones, no se conserva en los textos apologéticos griegos, escritos antes de Tertuliano, ni tampoco en las obras de Minucio Félix o de Clemente de Alejandría, una referencia expresa a la responsabilidad de los cristianos ante las catástrofes naturales. Las argumentaciones de los apologistas griegos rebatiendo la acusación de ateísmo sugieren, no obstante, una consciencia de la creencia popular que asocia la impiedad religiosa con los males del mundo, y por tanto, con la necesidad de castigar este delito<sup>35</sup>. Con posterioridad a Tertuliano, el reproche aparece formulado nuevamente en una carta dirigida a Cipriano por el obispo Firmiliano de Cesarea. Firmiliano asegura que los cristianos de Capadocia han sufrido nuevas persecuciones después de producirse varios movimientos sísmicos en la región:

“Hace casi veintidós años, en el tiempo que siguió al emperador Alejandro, sobrevinieron aquí muchas pruebas y calamidades en general a todos los hombres, y en particular a los cristianos: hubo muchos y frecuentes terremotos, de modo que por Capadocia y el Ponto se derrumbaron muchos edificios, incluso algunas ciudades fueron absorbidas en las concavidades del suelo abierto. Con este pretexto se produjo una fuerte persecución contra nosotros, que, por originarse de repente, tras largo tiempo de la paz anterior, como calamidad inesperada y rara, causó mayor espanto en nuestro pueblo” (Cypr. *Epist.* 75, 10, 1)<sup>36</sup>.

La carta, fechada a finales del año 256 o comienzos del 257, describe unos sucesos acontecidos en el año 235, es decir, tras la muerte del emperador Alejandro Severo y el ascenso al trono de Maximino el Tracio<sup>37</sup>. Aunque probablemente la persecución no responda a una orden imperial sino a las decisiones de los gobernadores locales, el aspecto más destacado es que las terribles circunstancias de los movimientos sísmicos descritos por Firmiliano fueron el factor clave que despertó la reacción violenta entre los paganos. El gobernador Sereniano interviene entonces para tratar de canalizar estas violencias populares que el terror suscitado por los cataclismos había provocado, aportando algunas medidas oficiales dentro de un contexto general de hostilidad hacia los cristianos.

35 Así se desprende de las afirmaciones que formula Atenágoras en su tratado *Legación en favor de los cristianos*: “Si eso es verdad (ateísmo, convites de Tiestes, uniones edipeas), no perdonéis a clase alguna, castigad esos crímenes” (Athenag. *Leg.* 3, 1; cf. *Leg.* 2, 1 y 4); “Si, en efecto, pensáramos como Diágoras [...], entonces sí tendríamos con razón reputación de impíos y habría motivos para perseguirnos” (*Leg.* 4, 2). Edición y traducción española de los apologistas griegos en RUIZ BUENO, D.: *Padres Apologetas Griegos (s.II)*. BAC, Madrid, 1996<sup>3</sup>.

36 Edición y traducción española de CAMPOS, J.: *Obras de San Cipriano. Tratados. Cartas*. BAC, Madrid, 1964.

37 Sobre la problemática en torno a las persecuciones decretadas contra los cristianos en época de Maximino el Tracio, *vid.* BARNES, T.D.: «Legislation...», 43; SORDI, M.: «I rapporti tra il Cristianesimo e l'impero dai Severi a Gallieno», *ANRW* II, 3, 1, 1979, 340-374 (356-357); SANTOS YANGUAS, N.: «Maximino el Tracio y los cristianos», *EstCl* 25, 1981-1983, 257-275. Todos ellos coinciden en señalar el carácter esporádico y no oficial de estas persecuciones. Por el contrario, P. Keresztes, apoyándose en el testimonio de Eusebio de Cesarea (*H.E.* 6, 28) sostiene que existió un decreto imperial (KERESZTES, P.: «The Emperor Maximinus' Decree of 235 A.D. Between Severus and Decius», *Latomus* 29, 1969, 601-618).

Tal y como se desprende de la afirmación de Firmiliano la situación de peligro para los cristianos alcanzó cotas desmedidas obligando a un gran número de éstos a abandonar la región de Capadocia<sup>38</sup>.

Al margen del relato de Tertuliano o de la breve alusión de Firmiliano, uno de los testimonios más valiosos sobre la inculpación de los cristianos de las diferentes catástrofes naturales se encuentra en la obra de Cipriano de Cartago. El obispo asegura que los cristianos fueron el objeto de todos los reproches ante una situación tan desfavorable como la producida bajo el gobierno de Decio y marcada entre otras cuestiones por las invasiones bárbaras, la peste, las hambrunas y unas pésimas condiciones climáticas. Esta situación condujo al emperador a promulgar un edicto ordenando sacrificar a los dioses con el objeto de recuperar una unanimidad religiosa que restableciese la *pax deorum*. La *supplicatio* decretada por el emperador Decio supuso la reanudación de la persecución a los cristianos, puesto que eran éstos las personas que más desconfianza suscitaban en los momentos de tribulación. Cipriano asegura que esta acusación es popular y habitual entre los paganos. De ahí, la necesidad de ofrecer una respuesta clara a Demetriano:

“Pero ya que dice que muchos se quejan, y nos achacan que estallan muchas guerras, que causan estragos la peste y el hambre, que prolongadas sequías nos dejan sin lluvia, no debía callar por más tiempo, no se atribuyera mi silencio a cobardía en vez de a comedimiento, y no se creyera que reconocíamos la acusación por descuidar la refutación de responsabilidades falsas. Te contesto, pues, Demetriano, y contigo a la vez a todos a los que quizá tú has instigado, y a los muchos adictos que te has ganado, actuando como causa y raíz del mal y sembrando odio contra nosotros merced a tus calumnias” (Cypr. *Ad Dem.* 2).

Al igual que Tertuliano, Cipriano asegura que la causa para que se les impute a los cristianos la responsabilidad de todos estos males es su negativa a participar en el culto a los dioses paganos<sup>39</sup>. El propio Cipriano expresa su rechazo a los dioses de forma abierta, favoreciendo quizá por ello el resentimiento de la opinión pública y el ambiente hostil que se despierta en Cartago<sup>40</sup>.

Orígenes redacta su tratado *Contra Celso* durante el gobierno de Filipo el Árabe<sup>41</sup>. Las escasas referencias temporales que aparecen en la obra sugieren su redacción durante un periodo de relativa estabilidad para los cristianos. No obstante, parece que Orígenes presiente que la situación puede cambiar:

38 Cypr. *Epist.* 75, 10, 2.

39 Cipriano evoca, entre otras, la perturbación del ritmo de las estaciones, el agotamiento de los yacimientos mineros, el descenso poblacional (*Ad Dem.* 3), las guerras, la escasez, el hambre (*Ad Dem.* 5), las sequías, las tormentas, las enfermedades (*Ad Dem.* 7), la falta de lluvia (*Ad Dem.* 8), la escasa producción, la peste, etc. (*Ad Dem.* 10; *De mort.* 8). Todas estas desgracias son una señal del envejecimiento del mundo (*Ad Dem.* 4).

40 Cypr. *Ad Dem.* 13.

41 Eus. *H.E.* 6, 36, 1-3.



“Es probable que termine esta tranquilidad de que gozan los creyentes por lo que a la presente vida se refiere, pues una vez más los que no pierden ocasión de calumniar nuestra religión piensan que la causa de la actual sedición que tanto se ha propagado está en la muchedumbre de los creyentes, que no son combatidos por los gobernantes como lo fueran en tiempos pasados” (Orig. *C. Cels.* 3, 15)<sup>42</sup>.

Su referencia al hecho de que los paganos continúan atribuyendo a los cristianos la responsabilidad de todas las calamidades acontecidas en el Imperio, y especialmente de los movimientos de sedición contra el emperador, sitúan su composición con posterioridad a los alzamientos de Pacaciano en Panonia, Jotapiano en Capadocia y Siria, y Uranio Antonino también en Siria, alrededor del año 248<sup>43</sup>. Aunque las referencias a las persecuciones, martirio y sometimiento de los cristianos que aparecen en la obra resultan demasiado generales<sup>44</sup>, es probable que su redacción sea anterior a las persecuciones esporádicas que se produjeron en Alejandría durante la parte final del reinado de Filipo, en el año 249<sup>45</sup>. Las usurpaciones se producen el mismo año que se celebra el milenario del nacimiento de Roma. La suntuosa celebración de los juegos seculares no evitó el temor a que la impiedad cristiana (ejemplificada, a juicio de los paganos, en la negativa de los cristianos a participar en dichas actividades) hubiese sido la causa de las desgracias<sup>46</sup>.

Algunos años más tarde, Porfirio sigue considerando que existe una clara relación entre la duración de la epidemia de peste en Roma y la progresión del cristianismo<sup>47</sup>. La celebridad de Porfirio y su ardiente defensa del helenismo y de los cultos populares contribuyeron a mantener esta idea de que los cristianos serían los responsables de los desastres naturales y las desgracias políticas del Imperio. Una prueba de ello es el testimonio expuesto por Arnobio de Sica en su tratado *Adversus Nationes*<sup>48</sup>. El

42 La edición consultada es de BORRET, M.: *Origène. Contre Celse. Livres I-VIII*. Vol. 1-4. SC 132, 136, 147 y 150, Paris, 1967-1969. Para la traducción española, *vid.* RUIZ BUENO, D.: *Orígenes. Contra Celso*. BAC, Madrid, 2001<sup>3</sup>.

43 Sobre esta cuestión, *vid.* BORRET, M.: *Origène*. Vol. 1. SC 132, 18-19; FREDE, M.: «Origen's Treatise *Against Celsus*», en EDWARDS, M., GOODMAN, M. y PRICE, S. (eds.): *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, Oxford y New York, 1999, 131-155 (131 y 154); RUIZ BUENO, D.: *Orígenes...*, 30-31 y 189-187. Esta misma referencia sugiere que la obra fue concluida antes del decreto de persecución promulgado contra los cristianos por el emperador Decio en el año 250. Los intentos por tratar de establecer una fecha más precisa no han sido totalmente satisfactorios. Para una revisión de algunos de estos planteamientos, *vid.* BORRET, M.: *Origène*. Vol. 1. SC 132, 15-21; FREDE, M.: «Origen's Treatise...», 131.

44 Orig. *C. Cels.* 6, 26; 8, 44; 8, 70.

45 Cf. Eus. *H.E.* 6, 41, 1-10.

46 Orígenes reproduce esta misma acusación en su *Comentario al Evangelio de Mateo* (*Comm. in Math.* 39). Se desconoce, no obstante, a qué “temblores de tierra” se refiere Orígenes. Pudiera tratarse de la región de Palestina o de Capadocia, a los que aludía Firmiliano anteriormente. Sobre este debate, *vid.* FRENED, W.H.C.: *Martyrdom and Persecution*, 391; KERESZTES, P.: «Emperor Maximinus...», 610-611; SANTOS YANGUAS, N.: «Maximino el Tracio...», 262-264. Cualquiera que sea el contexto, el ambiente psicológico descrito es similar al que presenta Firmiliano: la misma atribución de las desgracias al abandono de los cultos locales y la misma tensión escatológica susceptible de provocar la reivindicación popular.

47 Eus. *P.E.* 5, 1, 10.

48 Sobre la posible relación de Arnobio con la obra de Porfirio, *vid.* COURCELLE, P.: «Les sages de



apologista se defiende de las acusaciones que responsabilizan a los cristianos de la sequía, la escasez de trigo, las plagas de langostas y ratones de campo que asolaron las provincias de África del Norte, Asia y Siria<sup>49</sup>, así como de las hambrunas, las precipitaciones de granizo, las epidemias y los temblores de tierra<sup>50</sup>. Al igual que Tertuliano, Arnobio asegura que el rechazo de los cristianos a la costumbre habitual de adorar a los dioses tradicionales sería la causa de considerarlos “enemigos públicos”<sup>51</sup>.

## 2. DEFENSA DE LAS ACUSACIONES.

La respuesta de los apologistas ante tales acusaciones es clara. Todos ellos niegan la responsabilidad de los cristianos ante las catástrofes naturales. La argumentación de Tertuliano se apoya, en primer lugar, en el recuerdo de otras desgracias similares acontecidas con anterioridad a la llegada del cristianismo:

“Os pregunto: antes de Tiberio, es decir, antes de la venida de Cristo, ¿cuántas calamidades cayeron sobre el orbe y la urbe? Leemos que las islas de Hiera, Ánafe y Delos, y Rodas y Cos, se hundieron con muchos miles de hombres<sup>52</sup>. Dice también Platón que un territorio mayor que Asia o África desapareció en el mar Atlántico; y un terremoto se tragó el mar de Corinto y la fuerza de las olas separó una parte de Lucania, convirtiéndola en Sicilia. Cierto que estas cosas no pudieron acontecer sin daño de los habitantes” (Tert. *Apol.* 40, 3-5; *Ad Nat.* 1, 9, 5-7).

Tertuliano extiende la lista de los desastres acaecidos, incorporando algunos ejemplos bíblicos aceptados por los paganos, como el diluvio universal o la destrucción de Sodoma y Gomorra<sup>53</sup>. Añade igualmente otros sucesos característicos de la historia de Roma, como la destrucción de Bolsena, la erupción del Vesubio o los desastres sufridos por el ejército en Cannas ante el general cartaginés Anibal<sup>54</sup>. El apologista asegura que todas estas catástrofes afectaron por igual a los mismos dioses:

“El desastre lo sufrieron tanto los templos como las murallas, de forma que tendré que concluir de ellos que las desgracias no procedían de los dioses, cuando a ellos mismos les ocurrió también algo semejante” (Tert. *Apol.* 40, 9).

---

Porphyre et les *Viri Novi* d'Arnobé», *REL* 31, 1953, 257-271; SIMMONS, M.B.: *Arnobius of Sicca. Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian*, Oxford, 1995, 174-183 y 216-242; EDWARDS, M.J.: «The flowering of Latin Apologetic», 199-200.

49 Arnob. *Adv. Nat.* 1, 9; 1, 13 y 16.

50 Arnob. *Adv. Nat.* 1, 3; 3, 24.

51 Arnob. *Adv. Nat.* 1, 1; 4, 24; 4, 37.

52 No obstante, esta referencia de Tertuliano es errónea. Las islas señaladas (Ánafe, Delos, Rodas, Cos y la actual Vulcanello) no se hundieron a consecuencia del terremoto sino que emergieron en aquél momento.

53 Tert. *Apol.* 40, 5-7; *Ad Nat.* 1, 9, 7.

54 Tert. *Apol.* 40, 8.

El siguiente paso de la argumentación de Tertuliano consiste en demostrar la injusticia y la incapacidad de los dioses paganos para intervenir ante tales desgracias<sup>55</sup>. La primera, porque teóricamente se supone que todas las catástrofes se han producido para castigar a los cristianos, pero los dioses, con esta actitud están castigando por igual a sus propios fieles:

“<Es> de todo punto <necesario> que proclaméis que vuestros dioses son absolutamente injustos, ya que por razón de quienes los menosprecian <hacen daño> también a sus fieles; también probáis que estáis equivocados si adoráis a unos dioses que no saben discernir entre vosotros y la conducta de los impíos. Y si, como dicen uno tras otro los más necios, se ensañan contra vosotros porque no conseguís extirparnos, queda manifiesta su debilidad y su mediocridad, porque no se volverían contra vosotros cuando no lográis vuestro castigo si ellos mismos pudieran conseguirlo” (Tert. *Ad Nat.* 1, 9, 9-10).

El argumento es expuesto de forma inversa en la obra de Cipriano. El obispo se defiende ante quienes se extrañan de que la peste, el hambre o las catástrofes afecten por igual a cristianos y paganos. Dado que no hay diferencia en su naturaleza corpórea, al menos durante su vida terrenal, los cristianos experimentan los mismos sufrimientos<sup>56</sup>. La diferencia entre unos y otros radica en la creencia de que la muerte no significa lo mismo para todos. Cipriano asegura que el cristiano no teme el suplicio – aludiendo directamente al martirio –, ya que espera, tras la muerte, la recompensa de la salvación eterna<sup>57</sup>. El reproche había sido expuesto anteriormente en la obra de Minucio Félix, *Octavio*, a través del personaje pagano del diálogo, Cecilio. Los fenómenos de la naturaleza y las epidemias afectan por igual a todos los hombres. Cecilio niega, entonces, la intervención de la Providencia Divina en el desarrollo de tales acontecimientos<sup>58</sup>. En su respuesta, el personaje de Octavio afirma que Dios “se sirve de las adversidades para probar y examinar a cada uno”<sup>59</sup>.

La segunda línea argumentativa de los apologistas subraya la idea de que los dioses paganos son incapaces de aplicar el castigo directamente sobre los cristianos y por ello necesitan de los hombres para defenderse<sup>60</sup>. Tertuliano niega así la efectividad de la devoción hacia tales dioses y la excesiva importancia de las costumbres y la tradición como criterios de evaluación del comportamiento cívico, especialmente en su vertiente religiosa. Una de las exposiciones más elocuentes a este respecto es la que ofrece nuevamente Cecilio, en el diálogo de Minucio Félix. La valoración del interlocutor pagano sobre los conceptos de tradición, antigüedad y costumbre se limita al aspecto religioso,

55 Tert. *Apol.* 40, 5; *Ad Nat.* 1, 9, 8.

56 Cypr. *De mort.* 8.

57 Cypr. *De mort.* 15.

58 Min. Fel. *Oct.* 5, 9-10 y 12; 12, 2-3.

59 Min. Fel. *Oct.* 36, 9; cf. 37, 1-5). La edición consultada es de BEAUJEU, J.: *Minucius Felix. Octavius*, Paris, 1974<sup>2</sup>. Para la traducción española del texto, vid. SANZ SANTACRUZ, V.: *Minucio Félix. Octavio*, Ciudad Nueva, Madrid, 2000.

60 Tert. *Ad Nat.* 1, 9, 11.

considerando que tales criterios constituyen la respuesta más apropiada para los interrogantes que suscita el fenómeno divino:

“Ya se trate de la fortuna cierta, ya de la naturaleza incierta, cuánto más respetable y mejor es que los maestros de la verdad acepten la enseñanza de los antepasados, que cultiven las religiones tradicionales, que adoren a esos dioses a los que de tus padres antes has aprendido a temer que a conocer íntimamente, que no opinen acerca de la divinidad, sino que se fíen de los antepasados, quienes, viviendo en una época inculta, en el nacimiento mismo del mundo merecieron tener a los dioses favorables o tomarlos por reyes. (...) Desde entonces se ha mantenido siempre en alto grado el respeto, que no sólo no disminuye con el tiempo, sino que aumenta, como quiera que los años suelen conceder a las ceremonias y a los templos tanta santidad cuanta vejez les añaden” (Min. Fel. *Oct.* 6, 1 y 3).

La respuesta cristiana a este planteamiento se concreta sobre tres razones: la primera, la confrontación de las diversas tradiciones religiosas que existen entre los diferentes pueblos. Con su insistencia en la presencia anterior de otras divinidades en cada una de las tradiciones culturales, los apologistas latinos pretenden demostrar el fracaso de aquellos primeros dioses, incapaces de frenar el avance romano, y la atribución exclusiva de la piedad religiosa a la sociedad romana. La idea aparece expresada con claridad en la obras de Tertuliano y Minucio Félix<sup>61</sup>. Tertuliano sostiene que los cambios en las prácticas cotidianas y las alteraciones que el sistema religioso romano ha experimentado a lo largo de su historia – con los ejemplos de las prohibiciones del culto a Líber (186 a.C.), a Isis y Serapis, etc. (59-58 a.C.) y su rehabilitación posterior – implica el desprecio real de la población hacia la idea de la tradición<sup>62</sup>. Por su parte, Minucio Félix asegura que el expansionismo romano es fruto exclusivo de la violencia y la destrucción y no de un sentimiento religioso<sup>63</sup>. La historia sobre los orígenes de Roma confirma el carácter criminal y cruel de sus primeros pobladores<sup>64</sup>. Este comportamiento criminal se muestra incluso más impío cuando la sociedad asimila los dioses extranjeros a su propio culto<sup>65</sup>. Los apologistas griegos también aluden a esta cuestión de las variadas tradiciones, pero inciden en los aspectos políticos y sociales de las mismas, presentando así sus incompatibilidades e incongruencias<sup>66</sup>. La segunda razón se sitúa en el rechazo al supuesto “origen sagrado” de tales celebraciones<sup>67</sup>. Por último, los efectos perjudiciales que provocan entre los creyentes<sup>68</sup>.

61 Tert. *Apol.* 26, 2; *Ad Nat.* 2, 17, 18; Min. Fel. *Oct.* 25, 12.

62 Tert. *Apol.* 6, 7-10; *Ad nat.* 1, 10, 5-7 y 13-18.

63 Min. Fel. *Oct.* 25, 1 y 7; cf. Tert. *Apol.* 25, 13-14; *Ad Nat.* 2, 17, 1-2 y 14-16.

64 Min. Fel. *Oct.* 25, 2-5.

65 Min. Fel. *Oct.* 25, 6-12; Tert. *Ad Nat.* 2, 17, 1-16.

66 cf. Just. 2 *Apol.* 9, 3; Tat. *Orat.* 4; Athenag. *Leg.* 1, 1-2; Clem. Alex. *Protr.* 10, 108, 4-5; Orig. *C. Cels.* 1, 1; 5, 27.

67 Lact. *Div. Inst.* 1, 15, 8; 1, 22, 1-3.

68 Las consecuencias nefastas de las tradiciones paganas, ya sea en su vertiente social o en su interpretación

En contraposición a estos errores, el cristianismo representa el modelo ideal de comportamiento cívico. En este contexto argumentativo – en el que los apologistas contraponen la actitud de cristianos y paganos – se desarrollan los preceptos específicos sobre el culto al emperador<sup>69</sup>, o el honor y la dignidad que debe prestarse a los diferentes representantes del gobierno. El tema responde de forma expresa a las acusaciones proyectadas contra los cristianos sobre su falta de lealtad hacia el Estado y el emperador<sup>70</sup>. La imputación conlleva, como ya hemos señalado anteriormente, una problemática diferente, de carácter exclusivamente religioso, al entender que la negativa de los cristianos a participar en los actos del culto al emperador supone una alteración de la *pax deorum*, y, por tanto, un delito de impiedad. El discurso de los apologistas cristianos niega con rotundidad ambas acusaciones. Por el contrario, el modelo de comportamiento cristiano es precisamente aquél que mejor defiende la idea del Imperio y del respeto a la autoridad, convirtiendo a los cristianos en sus aliados más destacados para el mantenimiento de la paz en el Estado.

El argumento está presente desde los orígenes de la literatura apologética. Justino, al tiempo que niega cualquier posible acusación sobre la deslealtad de los cristianos hacia el Imperio, los presenta como ejemplo de ciudadanía, solicitando por ello, una actitud más ecuánime y justa por parte de los emperadores ante los diferentes procesos de persecución

---

religiosa, confirman el error de quienes confían en la idea de la “costumbre” como pauta del comportamiento cívico. La conducta cristiana, basada en unos principios diferentes, ejemplifica una actitud más justa que la pagana, porque el peso de la conciencia es permanente y funciona como inhibidor de posibles crímenes (Min. Fel. Oct. 32, 3; 35, 6; Tert. Apol. 44, 3; Cypr. Ad Don. 6; 9; 10; Lact. Div. Inst. 3, 9, 15 y 19; 5, 8, 3; 5, 8, 6-8

<sup>69</sup> Para una introducción al ejercicio del culto imperial, sus orígenes y evolución, *vid.* PLEKET, H.W.: «An Aspect of the Emperor Cult: Imperial Mysteries», *HTR* 58, 1965, 331-347; TURCAN, R.: «Le Culte Impérial au IIIe siècle», *ANRWII*, 16, 2, 1978, 996-1084; *Idem*, «Culte Impérial et sacralisation du pouvoir dans l'Empire Romain», en RIES, J., MOTTE, A. y SPINETTO, N. (eds.): *Les Civilisations méditerranéennes et le sacré*, Turnhout, 2004, 311-342.

<sup>70</sup> No existe, sin embargo, a juicio de F. Millar, una relación directa entre los procesos de persecución decretados contra los cristianos y el rechazo de éstos a cumplir con las prácticas del culto imperial (MILLAR, F.: «The Imperial Cult and the Persecutions», en DEN BOER, W. (ed.): *Le Culte des Souverains*. Entretiens sur l'Antiquité Classique 19, Vandoeuvres y Genève, 1973, 143-165). Apenas se conservan evidencias concretas sobre las formas de acusación proyectadas contra los cristianos con anterioridad a la etapa oficial de las persecuciones (249-313). Durante esta primera fase, la simple acusación de “cristiano” se relaciona con imputaciones de orden moral (canibalismo, infanticidio, incesto, etc.). El culto imperial, aunque utilizado como un medio para determinar en última instancia la culpabilidad de los acusados, ocupa una parte menor en tales procesos. Generalmente, el culto imperial aparece integrado dentro de las diferentes formas de culto local. De esta manera, los emperadores se convierten en los objetos de los mismos actos de culto que el resto de los dioses. La negativa de los cristianos a participar en estas ceremonias se entiende como un rechazo sistemático hacia el culto pagano, en su sentido más amplio, o hacia las formas de culto locales en las diferentes provincias. Los testimonios que se conservan sobre la segunda fase tampoco confirman un lugar preeminente del culto imperial en los diferentes procesos judiciales. Las órdenes imperiales apuntan directamente al sacrificio de los dioses, y sólo de forma secundaria, a la figura del emperador. De hecho, en la mayor parte de los casos, las directrices gubernamentales prescriben expresamente la protección, por medio de los dioses, del gobierno imperial. Esta escasa importancia del culto imperial en los procesos de persecución es interpretada por el historiador británico como la prueba de que dicho fenómeno no debe ser explicado en términos políticos – como una forma de deslealtad hacia el Estado. Se trataría, por el contrario, de la expresión de un sentimiento exclusivamente religioso: el temor del pueblo romano y del propio emperador al abandono y la desprotección de sus dioses.

iniciados contra ellos<sup>71</sup>. Melitón de Sardes sigue el mismo planteamiento de Justino en su reclamación a los emperadores<sup>72</sup>. La insistencia de Melitón en el origen divino del poder y el reconocimiento de la legitimidad imperial constituye el mejor ejemplo del compromiso cristiano con el Imperio Romano<sup>73</sup>. Al igual que Justino, Atenágoras resalta el carácter pacífico de los cristianos, especialmente visible en su rechazo sistemático hacia cualquier forma de homicidio<sup>74</sup>. Los emperadores no deben dudar, por tanto, de la lealtad y obediencia de los cristianos<sup>75</sup>. Al apologista no le preocupa la pérdida de dinero o el “deshonor en el disfrute” de los derechos que les corresponden a los cristianos como ciudadanos, sino la difusión de las calumnias e infamias que se proyectan contra ellos, y el sufrimiento o el castigo que se desprende de las mismas<sup>76</sup>. La argumentación de Teófilo de Antioquía recupera la idea expuesta anteriormente por Justino sobre la diferencia entre adorar y honrar<sup>77</sup>. Para Teófilo la única forma posible de manifestar respeto hacia el emperador es “orando por él”, y demostrando el sometimiento y la adhesión leal de los hombres<sup>78</sup>.

El discurso de los primeros apologistas latinos analiza en profundidad todas estas cuestiones, completando su exposición con otros argumentos diferentes y con la referencia expresa a las acusaciones de comportamiento subversivo y deslealtad al Imperio dirigidas contra los cristianos<sup>79</sup>. Aunque Tertuliano admite que los cristianos presentan una clara diferenciación entre la divinidad y la figura del emperador, esta actitud no representa un delito, puesto que la propia sociedad romana entiende que los emperadores no son dioses. La clave del discurso de Tertuliano reside precisamente en la identificación del culto al emperador con el culto a los dioses del paganismo. Los motivos, por tanto, del rechazo de los cristianos a participar en tales celebraciones son exclusivamente de naturaleza religiosa y no política. Por el contrario, la actitud de los cristianos es más honesta y leal que la ejercida por el resto de la sociedad. Los paganos asumen estos actos por una cuestión de cobardía, pues entienden, según el apologista,

71 Just. *1 Apol.* 17, 3.

72 cf. Eus. *H.E.* 4, 26, 7-8.

73 Cf. Eus. *H.E.* 4, 26, 7. El apologista cristiano se identifica con el ideal monárquico de los filósofos estoicos, aunque presenta algunas diferencias con respecto a los planteamientos tradicionales acerca del sistema adoptivo. Sobre esta cuestión, *vid.* WIRSZUBSKI, C.: *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge, 1968, 158; JONES, A.H.M.: *Il tardo Imperio Romano (284-602 d.C.)*. Vol. 1, Milán, 1973<sup>3</sup>, 20.

74 Athenag. *Leg.* 35, 1 y 4-6; 2, 1; 3, 2; 37, 1.

75 Athenag. *Leg.* 3, 2; 37, 2-3. La defensa específica que formula Atenágoras sobre la expansión territorial del Imperio Romano constituye otro de los argumentos fundamentales para demostrar la aceptación del poder imperial por parte de los cristianos.

76 Athenag. *Leg.* 1, 4.

77 Theoph. *Ad. Autol.* 1, 11.

78 Teófilo de Antioquía concibe esta subordinación de los hombres hacia la divinidad y hacia las autoridades en los mismos términos de la relación que se establece entre los hijos y los padres (Theoph. *Ad. Autol.* 2, 25). Este ejercicio, no sólo es una prueba de la fidelidad de los cristianos hacia el Imperio, sino la obediencia a un mandato divino que impone dicho comportamiento (Theoph. *Ad. Autol.* 1, 11; 3, 14; cf. *Prov.* 24, 21-22).

79 Los cristianos, considerados “enemigos públicos”, son acusados de cometer un delito de “lesa majestad”, asociarse de forma ilícita e incurrir en “sacrilegio” (cf. Tert. *Apol.* 28, 3; 29, 1 y 4; 31, 2; 35, 1 y 5 y 10; 39, 1 y 20-21; *Ad Nat.* 1, 7, 8; 1, 17, 1-3; *Ad Scap.* 2; 4).



que cualquier autoridad terrenal es superior incluso al propio Júpiter<sup>80</sup>. Los dioses del paganismo son incapaces de proteger, liberar, salvar o proporcionar ningún tipo de beneficio a los hombres. Por esta razón, los cristianos no someten la majestad de los emperadores a ninguno de estos dioses<sup>81</sup>. Tertuliano asegura que los cristianos muestran su respeto hacia el emperador y las autoridades aceptando sus mandatos y rogando por su salud a la verdadera y única divinidad que puede intervenir en su favor<sup>82</sup>. En segundo lugar, el respeto que muestran los cristianos hacia la autoridad del emperador, responde igualmente a la obediencia de un precepto divino, al entender que dicho poder procede exclusivamente de la voluntad de Dios<sup>83</sup>. En contraposición a esta actitud honesta y leal de los cristianos hacia los emperadores y el propio Imperio, Tertuliano señala los ejemplos de deslealtad y traición que los propios romanos han mantenido a lo largo de su historia con relación al poder de la autoridad establecida. En su censura, el apologista apunta hacia todos los órdenes sociales, incluyendo a la plebe, al Senado, al ejército e incluso, a los miembros de la corte imperial<sup>84</sup>. Con su alusión expresa a las diferentes conjuras perpetradas contra los emperadores (asesinato de Cómodo, Pértinax y Domiciano), las revueltas acontecidas bajo el gobierno de Marco Aurelio (usurpación de Avidio Casio), o los movimientos subversivos que se desarrollan bajo el mandato de Septimio Severo (guerra civil entre Pescenio Nigro, Claudio Albino y el propio Septimio Severo), Tertuliano pretende culpabilizar directamente a la sociedad romana de la acusación de conspiración política y “enemigos públicos” proyectada contra los cristianos. En su censura, el apologista incorpora el ejemplo de los astrólogos, adivinos, augures y magos que realizan consultas sobre la vida de los emperadores<sup>85</sup>. El ejercicio de este tipo de consultas aparece asociado generalmente a movimientos subversivos y actos de usurpación perpetrados contra los emperadores. La mayor parte de las disposiciones legales que se conservan, conocidas desde la época de Augusto, incluyen como castigo el exilio o la pena de muerte para quienes ejerzan estas prácticas<sup>86</sup>. La

80 Tert. *Apol.* 28, 2-4; *Ad Nat.* 1, 10, 33; 1, 17, 8. Es probable que con esta alusión, Tertuliano se refiera a la pena de flagelación instituida en tiempos de Septimio Severo contra quienes juraran en falso *per genium principis* (cf. *Dig.* 12, 2, 13, 6)

81 Tert. *Apol.* 29, 1 y 4; 35, 1-4. Tertuliano rechaza de forma expresa todos los actos de celebración realizados en honor de los emperadores, especialmente, los *Sollemnia Caesaraum*, aquéllos que se realizan para conmemorar su *dies natalis* o el aniversario de su ascenso al trono, los *vota*, los sacrificios ofrecidos por su salud, y los *gaudia*, las fiestas celebradas en su honor. Según el testimonio de Tertuliano, la negativa de los cristianos a participar en tales celebraciones es considerada por la sociedad greco-romana como un sacrilegio, delito que en los códigos legislativos aparece asimilado al crimen de lesa majestad (cf. *Dig.* 48, 4, 1, 1). Tertuliano considera estas “costumbres licenciosas” un acto de “deshonra pública”, una indecencia y la ocasión de lujuria para el conjunto de la población, explicando de este modo, la falta de religiosidad de dichas ceremonias y las razones del rechazo cristiano a participar en las mismas.

82 Tert. *Apol.* 30, 1 y 4-5; 32, 2; *Ad Scap.* 2 y 5. Como los apologistas anteriores, Tertuliano asegura que esta actitud obedece a un mandato divino, que obliga, en primer lugar, a rogar por la integridad del Imperio y por el mantenimiento de la paz (cf. *Apol.* 31, 1-2).

83 Tert. *Apol.* 33, 1; *Ad Scap.* 2. Sin embargo, este sometimiento de los fieles cristianos a los gobernantes se inscribe, no sólo en el contexto de obediencia a los mandatos divinos, sino en el modelo de conducta que profesan hacia el resto de sus conciudadanos (cf. *Apol.* 36, 3).

84 Tert. *Apol.* 35, 6-10; 36, 1-2; *Ad nat.* 1, 17, 4; *Ad. Scap.* 2.

85 Tert. *Apol.* 35, 12-13.

86 Suet. *Vit. Tib.* 63, 1; Dio Cas. 56, 25, 5; 77, 8, 1; *SHA, Aurel.* 7, 8; *SHA, Sept. Sev.* 4, 3; 15, 5; Amm.

argumentación expuesta por Minucio Félix es menos elocuente que la de Tertuliano, limitándose a analizar el modelo erróneo de veneración que presentan los paganos con respecto a las autoridades<sup>87</sup>. Como Tertuliano, Minucio Félix considera que el rechazo de los cristianos a participar en las ceremonias del culto al emperador, así como en otros actos de naturaleza pública, como los espectáculos, los desfiles o los certámenes sagrados, es exclusivamente religioso y no político<sup>88</sup>. Por esta razón, el cristiano no teme “hacer valer su libertad frente a reyes y príncipes”, sometiéndose “al único Dios, a quien pertenece”<sup>89</sup>. La única referencia concreta que formula Cipriano de Cartago sobre el sometimiento de los cristianos al poder del Estado aparece expresada en su tratado dirigido *A Demetriano*. El obispo de Cartago asegura que los cristianos:

“no vivimos para el mundo, sino para Dios, y sólo cuando vayamos a Dios podremos gozar de los dones y promesas de Dios. Y, no obstante, rogamos incesantemente y elevamos preces para que aleje a los enemigos de la nación y para obtener la lluvia, y hasta para suprimir o mitigar las mismas calamidades; y suplicamos con instancias por la paz y por vuestra salvación, procurando aplacar continuamente día y noche a Dios” (Cypr. *Ad Dem.* 20).

El rechazo evidente de Cipriano hacia aquello que considera como cuestiones mundanas se expresa en los términos más despectivos en el tratado dirigido *A Donato*<sup>90</sup>. Sin embargo, a pesar de escribir en una época de persecución, Cipriano apenas muestra interés por la relación que el cristianismo debe mantener con el Estado Romano y las autoridades imperiales<sup>91</sup>. El tema tampoco es analizado en profundidad en las *Instituciones Divinas* de Lactancio. La mayor parte de las referencias al respecto que

---

Marc. 29, 1, 29-32; *Dig.* 48, 19, 30; *Cod. Theod.* 9, 16, 10; *Cod. Iust.* 9, 18, 2 y 8; etc. Para una introducción a esta cuestión, *vid.* MACMULLEN, R.: *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*, Cambridge y London, 1975 [1966], 128-162. Sobre el papel del ejército en el nombramiento de los emperadores romanos, *vid.* FERNÁNDEZ UBIÑA, J.: *Cristianos y militares...*, 45-90.

87 Min. Fel. *Oct.* 29, 5.

88 La reflexión de Minucio Félix se inscribe, no obstante, en un contexto de argumentación estrictamente apologético. Octavio responde a la acusación de Cecilio sobre la adoración cristiana del símbolo de la cruz. El apologista niega esta imputación, al tiempo que proyecta su censura sobre el carácter idolátrico de la religión pagana (*cf.* Min. Fel. *Oct.* 29, 6).

89 Min. Fel. *Oct.* 37, 1. En cierto modo, esta actitud de rebeldía contrasta con la tendencia generalizada entre los apologistas cristianos de asumir el poder de las autoridades terrenales.

90 Cypr. *Ad Don.* 11-13.

91 Tan solo dos de los consejos formulados a los miembros de su comunidad en los libros de los *Testimonios* están relacionados directamente con esta cuestión. Aunque en el primero de ellos, Cipriano expone la denuncia recurrente de todos los apologistas sobre la condena de los cristianos exclusivamente por su condición religiosa, subyace en ambas prescripciones la advertencia de mantener una conducta “irreprensible”, para evitar de este modo, “ser castigado por el poder secular”, sugiriendo, por tanto, una posible aceptación de la autoridad imperial. “El fiel”, afirma, “no ha de ser castigado por ningún otro delito, sino por sólo el nombre de cristiano” (Cypr. *De Test.* 3, 37-38). La preocupación de Cipriano reside fundamentalmente en cuestiones de debate interno. Sobre esta cuestión, *vid.* BIRLEY, A.R.: «Attitudes to the State in the Latin Apologists», en WLOSOK, A. y PASCHOUD, F. (eds.): *L'Apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicéniénne*. Entretiens sur l'Antiquité Classique 51, Vandoeuvres y Genève, 2005, 249-289 (264-265).

formula Lactancio se concentran en su tratado *Sobre la muerte de los perseguidores*. El apologista establece una clasificación de los emperadores, siguiendo el modelo clásico de los intelectuales paganos y de sus predecesores cristianos, como Melitón de Sardes<sup>92</sup>, en la que contrapone la actitud favorable hacia los cristianos (aunque no se ajuste a la realidad) de los Antoninos y Severos, a quienes califica como *boni principes*, frente a las persecuciones decretadas por Domiciano, Decio, Valeriano y los emperadores de la Tetrarquía. Los sufrimientos en las muertes de estos últimos son la prueba evidente del castigo divino a sus crímenes. A excepción del retrato favorable que proyecta sobre las figuras de Constantino y de Licinio<sup>93</sup>, no hay una definición concreta sobre la actitud que el ciudadano cristiano debe mantener con respecto al Estado. La aceptación del poder político parece deducirse de sus reflexiones sobre el cristiano como modelo de ciudadano ideal que, con sus oraciones a Dios, protege al pueblo del diablo y asegura la tranquilidad de la Iglesia<sup>94</sup>. De este modo, Lactancio hace coincidir los intereses de la Iglesia con los del Imperio. No obstante, el elemento más novedoso de su argumentación es la idea del castigo divino para los gobernantes que hayan ejercido una conducta injusta<sup>95</sup>. El planteamiento de Arnobio se caracteriza por el empleo de algunos de los elementos expuestos anteriormente por sus predecesores, aunque con un desarrollo argumentativo algo diferente. Arnobio comparte con el resto de los apologistas latinos la interpretación del culto imperial como una proyección singular de la adoración generalizada de los paganos a sus dioses. Esta identificación o equiparación entre el emperador o *princeps* y el resto de los múltiples dioses del panteón greco-romano constituye en sí misma una refutación del ejercicio del culto imperial. Demostrada la inexistencia de tales dioses y la censura de su comportamiento, Arnobio considera que la comparación entre emperadores y divinidades y sus prácticas de veneración representan un motivo de desprestigio y devaluación de la autoridad imperial en general. Esta idea, presente en la mayor parte de los apologistas cristianos, evoluciona hacia un planteamiento diferente en el caso de Arnobio. El apologista sostiene que los cristianos no están obligados a manifestar ningún signo de adoración, culto o respeto hacia la autoridad establecida, pues tales prácticas constituyen una forma de veneración de los dioses paganos<sup>96</sup>. Esta percepción negativa sobre el culto imperial se completa en el discurso de Arnobio con otras dos referencias significativas. En la primera de ellas, el apologista condena la divinización de ciertos individuos, incluyendo a los propios gobernantes, y su veneración<sup>97</sup>. En la segunda referencia, incluida en la parte final de la obra, Arnobio censura de forma concreta la adoración de la diosa Cibeles. Con independencia de los motivos tradicionales de rechazo hacia el culto de los dioses paganos, su condena incluye dos elementos concretos de carácter político: patriotismo e imperialismo. Arnobio se muestra contrario a la importación de dioses extranjeros apuntando en su censura

92 cf. Eus. *H.E.* 4, 26, 9-11.

93 Lact. *De mort. pers.* 24, 3; 45, 1-2; etc.

94 Lact. *De mort. pers.* 52.

95 Para una introducción a la teoría política de Lactancio, vid. MOREAU, J.: *Lactance. De la mort des persécuteurs*. SC 39, Paris, 1954, 55-59; TEJA, R.: *Lactancio. Sobre la muerte de los perseguidores*. BCG 46, Madrid, 1982, 23-43; BIRLEY, A.R.: "Attitudes to the State...", 268-269.

96 Arnob. *Adv. Nat.* 3, 3.

97 Arnob. *Adv. Nat.* 1, 64.

directamente contra la conducta mostrada por Cibeles. Su comportamiento no es apropiado ni digno de veneración. El apologista no solo rechaza la actitud interesada de la diosa, capaz de abandonar a sus fieles devotos para incorporarse al panteón romano, sino que repudia su caracterización violenta. Este comportamiento guerrero no es apropiado en la definición de lo divino<sup>98</sup>. No obstante, el discurso de Arnobio, contrario a la idea de la autoridad y el imperialismo romano, resulta en ocasiones algo confuso. Existen otros pasajes a lo largo de la obra en los cuales Arnobio hace hincapié en su condición de ciudadano romano e insiste, al igual que sus predecesores, en los beneficios que el cristianismo ha reportado a la historia del propio Imperio Romano<sup>99</sup>:

“Vemos que también en el trascurso de estos años, en ese intervalo de tiempo, se han conseguido innumerables victorias sobre los enemigos derrotados, que se han ensanchado las fronteras del imperio, y que naciones de nombre desconocido, han sido sometidas a nuestro dominio; que muy frecuentemente ha habido abundantes cosechas, que la mercancía ha sido tan barata y copiosa que todo el comercio se quedó paralizado por la caída de precios” (Arnob. *Adv. Nat.* 1, 14)<sup>100</sup>.

El apologista reconoce la existencia de “periodos de necesidad” y de algunas derrotas militares frente a germanos, persas y escitas para la época imperial<sup>101</sup>. Sin embargo, Arnobio niega la explicación tradicional que justifica tales calamidades en la ira de los dioses, al verse alterada la *pax deorum* con la presencia de los cristianos en el Imperio. “¿Qué hemos de decir, pues?”, señala el apologista, “¿que los dioses algunas veces se acuerdan de nuestras injurias, otras las olvidan?”<sup>102</sup>. Para Arnobio, este razonamiento carece de sentido cuando está demostrado que otras regiones del Imperio, habitadas igualmente por cristianos, sí conocen la prosperidad y el éxito:

“Así pues, o bien la humanidad entera no habría debido tener ninguna prosperidad, si es que nosotros somos la causa de los males, pues estamos extendidos por todas las naciones o ya que veis el bien mezclado con el mal, dejad de achacarnos lo que daña a vuestros intereses, puesto que no obstaculizamos en nada vuestro éxito y vuestra prosperidad” (Arnob. *Adv. Nat.* 1, 17).

98 Arnob. *Adv. Nat.* 7, 51[48].

99 Arnobio insiste en que con anterioridad a la llegada del cristianismo, Roma también había conocido importantes desastres en su historia militar (Arnob. *Adv. Nat.* 1, 5). Por el contrario, la presencia de los cristianos y su mensaje pacifista ha supuesto un gran beneficio, ya que “el furor de la barbarie ha sido suavizado” (cf. *Adv. Nat.* 1, 6 y 13).

100 La edición consultada es de LE BONNIEC, H.: *Arnobio, Contre les Gentils. Livre I*, Paris, 1982. La traducción española es de CASTROVIEJO BOLÍVAR, C.: *Arnobio de Sicca. Adversus Nationes. En pugna con los gentiles*. BAC, Madrid, 2003.

101 Arnob. *Adv. Nat.* 1, 15-16.

102 Arnob. *Adv. Nat.* 1, 15.

En esta segunda parte de su descripción se advierte una clara oposición entre la comunidad cristiana y el resto de la sociedad pagana. Esta distinción entre ambos grupos, presente a lo largo de toda la obra, contrasta con algunas de las afirmaciones en las que Arnobio presenta a los cristianos, no sólo como una comunidad cívica ejemplar, sino como miembros partícipes de la propia sociedad romana y del sistema imperial. Uno de los ejemplos más elocuentes a este respecto aparece en la condena que el apologista formula sobre algunas de las medidas tomadas contra los cristianos, especialmente en lo que concierne a la destrucción de sus escritos y lugares de reunión<sup>103</sup>. En contraposición a la actitud infamante que los paganos muestran hacia sus dioses con sus representaciones teatrales, en los escritos de los cristianos y en sus lugares de reunión, únicamente “se ora al Sumo Dios, se pide la paz y el perdón para todos”<sup>104</sup>. El sometimiento de los cristianos al poder de las autoridades establecidas, incluyendo emperadores, magistrados y ejércitos, resulta claro en esta sentencia, algo que, por el contrario, no parecía tan evidente en el primer pasaje analizado. En la doctrina cristiana no existe nada relacionado con movimientos subversivos en relación al poder del emperador, ni tampoco conductas inapropiadas como la avaricia, la soberbia o el libertinaje<sup>105</sup>. El Dios de los cristianos no ha reivindicado su poder sobre las naciones enviando legiones para su destrucción, ni el derecho de propiedad sobre los bienes que poseen los hombres. De igual manera, tampoco ha perpetrado injurias y ofensas ni ha atentado contra el pudor de las mujeres.

### 3. *RETORSIO ARGUMENTORUM*: LA CÓLERA DIVINA.

Una de las estrategias retóricas más frecuentes en el discurso de los apologistas consiste en la proyección hacia los acusadores de las mismas acusaciones que previamente se habían recibido. Mediante esta *retorsio argumentorum*, los apologistas construyen una imagen del paganismo definida por las mismas inmoralidades y los delitos que antes habían servido para la condena del cristianismo<sup>106</sup>. En consecuencia, el objetivo último de la *retorsio* no es formular una refutación de la acusación recibida, sino dirigir exactamente el mismo reproche hacia los acusadores. Con este sentido, se entiende la argumentación desarrollada por los apologistas con relación a las catástrofes naturales. Después de formular las explicaciones pertinentes sobre la inocencia de los cristianos ante tales imputaciones, los apologistas exponen su propia teoría: la verdadera causa de las catástrofes naturales es la conducta errónea de la sociedad greco-romana:

103 Probablemente durante la persecución del emperador Diocleciano y específicamente, el edicto del 24 de febrero del año 303.

104 Arnob. *Adv. Nat.* 4, 36.

105 Arnob. *Adv. Nat.* 2, 1.

106 De hecho, este modelo discursivo, combinado con el uso de la ironía, es el fundamento retórico del *Apologético* de Tertuliano (CASTILLO GARCÍA, C.: «El *Apologeticum* de Tertuliano: estructura y composición», *Emérita* 35, 2, 1967, 315-334; RIVES, J.B.: «Human Sacrifice among Pagans and Christians», *JRS* 85, 1995, 65-85 (74-75). Sobre el uso de este recurso retórico en la literatura apologética, *vid.* TORRES, J.: «Recursos retóricos en la polémica literaria entre cristianos y paganos (ss. II-V): el género del diálogo», en *De Cara al Más Allá. Conflicto, convivencia y asimilación de modelos paganos en el cristianismo antiguo*, Zaragoza, 2010, 95-115 (110-111); TORRES, J.: «La retórica como arma de propaganda y persuasión en la literatura polémica cristiana: el *Discurso contra los griegos* de Taciano», en BRAVO, G. y GONZÁLEZ SALINERO, R. (eds.): *Propaganda y persuasión en el mundo romano*, Madrid, 2011, 269-278 (274-275).



“No acaecen, pues, estos males, como tú te quejas vanamente y vas publicando por ignorancia de la verdadera causa, porque no adoramos los cristianos a vuestros dioses, sino porque vosotros no adoráis al verdadero Dios. En efecto, siendo el señor que gobierna el mundo y árbitro de cuyo querer pende todo, y no pudiendo suceder nada sin su beneplácito o permisión, no hay duda que las calamidades acaecen y provocan la venganza de Dios irritado no suceden por causa de nosotros, que adoramos a Dios, sino en castigo de vuestros delitos y responsabilidades, porque no buscáis y teméis a Dios ni conocéis la religión verdadera, dejando las supersticiones vanas, a fin de que el único Dios para todos sea adorado sólo Él por todos” (Cypr. *Ad Dem.* 5; cf. *Ad Dem.* 7-8, 10 y 23).

Los paganos no sólo niegan la existencia del verdadero Dios sino que se inventan otros dioses diferentes y ejercen un comportamiento inmoral, completamente inapropiado<sup>107</sup>. Los cristianos, por el contrario tratan de conmovier a Dios con sus súplicas, solicitando su intercesión y ayuda en momentos de tribulación<sup>108</sup>.

A modo de *retorsio* de la creencia tradicional en la *pax deorum* y en los efectos nefastos de su alteración, los cristianos proyectan entonces la idea de la cólera divina. Es, por tanto, la conducta errónea de los paganos, la causa del enfado de Dios y de los desastres que se derivan de ello. Tertuliano sostiene que si la población se hubiese sometido voluntariamente a Dios, habría “experimentado su benevolencia en vez de su cólera”<sup>109</sup>. Todo lo que acontece, bueno o malo, es obra de Dios<sup>110</sup>. En su tratado dirigido *A Escápula*, Tertuliano afirma incluso que todas las catástrofes naturales son señales inequívocas de la ira divina<sup>111</sup>. Para Cipriano de Cartago, todos estos desastres constituyen la prueba inequívoca de que el final de los tiempos se encuentra próximo<sup>112</sup>. El obispo advierte de los efectos de la cólera divina: el exterminio de todos aquéllos que hayan renegado de Dios<sup>113</sup>. Por el contrario, el sometimiento a su autoridad supone la recompensa del consuelo eterno<sup>114</sup>.

107 Lact. *Div. Inst.* 6, 9, 1-2; 5, 9, 18.

108 Tert. *Apol.* 40, 10-15; Cypr. *Ad Dem.* 20. Tertuliano entiende, al igual que otros intelectuales cristianos de la época, que la permanencia del Imperio Romano es una garantía para retrasar el final del mundo, evitando de este modo, todas las calamidades que se producirán llegado ese momento (*Apol.* 32, 1; 39, 2). Por ello, la oración de los cristianos, abogando por la continuidad de Roma, ejemplifica su lealtad hacia el sistema establecido.

109 Tert. *Apol.* 40, 11. El apologista advierte de que el castigo de Dios es eterno (Tert. *Apol.* 45, 7).

110 Tert. *Apol.* 40, 12.

111 Tert. *Ad Scap.* 3. Aquéllos que han perseguido a los cristianos han experimentado el castigo divino (antecedente del planteamiento general de la obra de Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*).

112 Cypr. *Ad Dem.* 3; 5; *De mort.* 2 y 25. En realidad, todo su discurso está condicionado por esta concepción escatológica. La descripción que ofrece la epístola de Firmiliano sobre la aparición de ciertos movimientos proféticos de carácter herético en el seno de la comunidad cristiana, nos informa, igualmente, sobre la atmósfera de tensión escatológica que las catástrofes naturales suscitaban entre los propios cristianos, como una señal de la proximidad del final de los tiempos (Cypr. *Epist.* 75, 10, 2-5).

113 Cypr. *Ad Dem.* 9; 22-24; *De mort.* 15.

114 Cypr. *Ad Dem.* 20; 24; *De mort.* 2; 15 y 25; Tert. *Apol.* 49, 2-3; 50, 2; Min. Fel. *Oct.* 37, 1; Lact. *Div. Inst.* 1, 11, 51; 3, 10, 9; 6, 8, 11-13; 6, 18, 12.

EL ATAQUE DE ALARICO A LA *URBS AETERNA*:  
UNA MEDIDA DE PRESIÓN QUE TERMINÓ EN CATÁSTROFE PARA LOS ROMANOS\*

THE ATTACK OF ALARIC TO THE *URBS AETERNA*: A MEASURE OF PRESSURE  
THAT ENDED IN DISASTER FOR THE ROMANS

MARÍA ROSARIO VALVERDE CASTRO  
*Universidad de Salamanca*  
*charoval@usal.es*

ARYS, 10, 2012, 309-336 ISSN 1575-166X

---

RESUMEN

Cuando Alarico penetró en Italia, su objetivo primordial no era apoderarse de Roma. El saqueo de la antigua capital imperial y los asedios que previamente sufrió la ciudad pueden ser equiparados como medidas de presión a las que recurrió Alarico con la intención de forzar al gobierno imperial a firmar un tratado de paz. En el mismo sentido, puede ser interpretado el matrimonio de Ataúlfo y Gala Placidia. Pero, aunque ninguno de estos “instrumentos de presión” resultaron operativos, a la larga, fueron las circunstancias que rodearon al saqueo de Roma las que aportaron mayores beneficios a los godos, tanto en el terreno material, a nivel económico y humano, como en el plano ideológico.

ABSTRACT

When Alaric invaded Italy, his primordial objective was not to take Rome. The sacking of the old imperial capital and the sieges that he city underwent previously can be seen as measures of pressure that Alaric resorted to with the idea of forcing the imperial government to sign a peace treaty. This same interpretation can be made of the marriage of Ataulf and Galla Placidia. But although none of the “instruments of pressure” turned out to be operative, in the long run it was the circumstances surrounding the sacking of Rome that brought the greatest benefits to the Goths, both in the material sense, at the economic and human level, and on an ideological plane.

---

PALABRAS CLAVE

Visigodos; Periodo migratorio; Saqueo de Roma; Antigüedad Tardía; Alarico; Ataúlfo

KEYWORDS

Visigoths; Migration Period; The sacking of Rome; Late Antiquity; Alaric; Ataulf

---

Fecha de recepción: 09/10/2012

Fecha de aceptación: 27/11/2012



*Capitur urbs, quae totum cepit orbem,  
immo fame perit ante quam gladio  
Hieronymi Epistulae, 127.12*

Si hay una fecha de la historia goda, que es percibida como catastrófica desde la perspectiva romana, esa es, por encima de cualquier otra, la del 410. Como es de sobra conocido, en el verano de ese año, en concreto, la noche del 24 de agosto, los hombres de Alarico entraron en Roma y, durante tres días consecutivos, saquearon la que era considerada la ciudad inexpugnable, la por ello mismo llamada *urbs aeterna*. ¿Qué llevó a Alarico a penetrar en la ciudad que era el símbolo por excelencia del Imperio romano occidental? ¿Qué provocó que se decidiera a atacar la mítica ciudad de Roma? ¿Cuál era su objetivo? ¿Qué repercusiones tuvo para los llamados “godos”<sup>1</sup> de Alarico la toma de la antigua capital imperial? Hemos de remontarnos atrás en el tiempo, y sintetizar los hechos ocurridos en la quincena de años que precedieron al, para los romanos, fatídico año del 410, para intentar responder a estos interrogantes. No pretendemos realizar un análisis exhaustivo de la compleja, y a menudo difícil de reconstruir, realidad histórica por la que atravesaron las relaciones entre romanos y godos a finales del siglo IV y principios del V, sino recordar los acontecimientos más relevantes con el objetivo de desvelar cuáles fueron las pautas que marcaron el comportamiento de Alarico.

#### 1. LA RECONSTRUCCIÓN DE LOS HECHOS: EL INTENTO DE ALARICO DE INTEGRARSE EN EL IMPERIO.

Como ha afirmado J. H. W. G. Liebeschuetz<sup>2</sup>, es en el 395 cuando comienza la historia continua de los godos de Alarico. En ese año, la figura de Alarico adquiere preeminencia y se perfila con nitidez en las fuentes como el caudillo godo que dirige los ataques contra

\* Este trabajo ha sido desarrollado dentro del Proyecto de Investigación HAR2010-18327, financiado por la Secretaría de Estado de Investigación, Desarrollo e Innovación.

<sup>1</sup> Utilizaremos, a lo largo de este trabajo, el calificativo “étnico” que tradicionalmente se ha usado para designar a los seguidores de Alarico, pero lo hacemos con la única intención de facilitar la comprensión del texto. Con el uso del término no pretendemos, en ningún caso, ni sostener que todas las poblaciones que seguían a Alarico fueran de origen godo, ni que entre ellas se hubiese desarrollado una clara consciencia de identidad. Remitimos al artículo de HEATHER, P.: «The creation of the Visigoths», en HEATHER, P. (ed.): *The Visigoths from the Migration Period to the Seventh Century. An Ethnographic Perspective*, Woodbridge, 1999, 43-92, donde se abordan, en profundidad, ambas problemáticas.

<sup>2</sup> LIEBESCHUETZ, J.H.W.G.: «Alaric's Goths: Nation or Army?», en DRINKWATER, J., ELTON, H. (eds.): *Fifth-Century Gaul: A Crisis of Identity?*, Cambridge, 1992, 75-83 (cit. 78).

los ejércitos imperiales<sup>3</sup>. Es más, cabe la posibilidad de que fuera entonces cuando Alarico se convirtiese en rey de los godos, lo que le distinguiría y elevaría por encima de otros jefes de bandas<sup>4</sup>. Jordanes afirma que fue en el periodo que transcurre entre la muerte de Teodosio, acaecida el 17 de enero del 395, y el consulado de Estilicón y Aureliano del año 400, cuando se hizo rey a Alarico, y relaciona el hecho con la suspensión de pagos debida a los auxiliares godos por parte de Arcadio y Honorio, los hijos y sucesores de Teodosio entre los que se dividió el Imperio<sup>5</sup>. Pero, en ese lapso de tiempo, se reiteraron los incumplimientos por parte imperial de los compromisos adquiridos. Ya en el 395 Alarico dirigió una serie de ataques en territorio tracio y éstos han sido tradicionalmente explicados como una consecuencia de la ruptura del tratado que Teodosio había estipulado con los godos en el año 382<sup>6</sup>. La muerte del emperador, y la reacción antigermánica que entonces se impuso en ambas cortes imperiales, se habría materializado en la rescisión definitiva del *foedus* del 382, provocando que Alarico recurriese a la violencia y decidiese dirigir a sus hombres a

3 Todo apunta a que, ya antes, Alarico había ejercido algún tipo de jefatura militar en las destrucciones que grupos de bárbaros llevaron a cabo en Macedonia en el 391, y a que fue él quien dirigió a los godos que combatieron en la batalla del *flumen Frigidum* del 394, apoyando a Teodosio en su lucha contra el usurpador Eugenio. Pero, como defiende LIEBESCHUETZ, J. H. W. G., “Alaric’s Goths” (76-78), en el 391 Alarico no sería más que un simple líder de una banda guerrera y en el 394 actuaría como un oficial federado integrado en los ejércitos imperiales. Su preeminencia como caudillo godo sólo se establecería en el 395.

4 Aunque, como ha afirmado DÍAZ, P. C.: «Visigothic Political Institutions», en HEATHER, P. (ed.): *The Visigoths from the Migration Period to the Seventh Century. An Ethnographic Perspective*, Woodbridge, 1999, 321-370, no se puede defender que ya surja con Alarico la imposición consciente de un concepto “romanizado” de poder centralizado (328) y que, en consecuencia, todavía tenga que ser explicado con el modelo de un jefe militar al frente de un grupo semi-nómada (329), que se le aplique el título de *rex* sí debió marcar algún tipo de distinción. Según sostiene JIMÉNEZ GARNICA, A. M<sup>a</sup>: «Sobre *rex* y *regnum*. Problemas de terminología política durante el primer siglo de historia de los visigodos», *Pyrenae* 35.2, 2004, 57-78, dicho título se utilizaba “con la intención de señalar la capacidad de gobierno que unos pocos tenían sobre un grupo numeroso” (60); se reservaba “para referirse a unos determinados jefes cuya capacidad soberana superaba la jefatura doméstica que ejercían los caudillos militares sobre sus comitivas y sus familias. En virtud de la misma capacidad también adquirirían ciertos compromisos con el grupo y se hacían garantes de su supervivencia” (59).

5 Iord., *Get.* 29.146-147: “*Postquam vero Theodosius [...] rebus excessit humanis coeperuntque eius filii [...] adnihilare auxiliariisque suis, id est Gothis, consueta dona subtrahere [...] ordinato super se rege Halarico [...] mox ergo antefatus Halaricus creatus est rex, cum suis deliberans suasit eos suo labore quaerere regna quam alienis per otium subiacere, et sumpto exercitu per Panonias Stilicone et Aureliano consulibus [...]*”. Hay que puntualizar que no todos los autores antiguos designan *rex* a Alarico, lo que ha hecho surgir la polémica sobre su supuesta condición real. WOLFRAM, H.: *Storia dei Goti*, Roma, 1985 (edición italiana del original de 1979, revisada y ampliada por el autor), 249-255, recoge los términos en los que se ha desarrollado el debate.

6 Este tratado parece haber tenido especial relevancia y ha dejado amplio eco en las fuentes antiguas, sobre todo en las del siglo VI, de las que, como sostiene CHRYSOS, E.: «Conclusion: *De Foederatis Iterum*», en POHL, W. (ed.): *Kingdoms of the Empire. The Integration of Barbarians in Late Antiquity*, Leiden, 1997, 185-206 (200), se obtiene la impresión de que los godos eran los federados por excelencia y el tratado del 382 el modelo a seguir en las negociaciones de paz entre Roma y los bárbaros. También destaca su relevancia, SIVAN, H.: «On *Foederati*, *Hospitalitas*, and the Settlement of the Goths in A. D. 418», *AJPh* 108, 1987, 759-772 (761-763), quien, aunque se refiere a los godos como federados del Imperio desde el 332, admite que el concepto primitivo de *foedus* se modificó sustancialmente en el 382. Ahora los *foederati* godos se comprometieron a prestar ayuda militar a los romanos a cambio de subsidios anuales y del permiso para asentarse en territorios de Mesia. Sobre las cláusulas del tratado, baste citar DEMOUGEOT, E.: «Modalités d’établissement des fédérés barbares de Gratien et de Théodose», *Mélanges d’histoire ancienne offerts à William Seston*, Paris, 1974, 143-160 (153-157); WOLFRAM, H.: *Storia dei Goti*... 231 y ss.; ERRINGTON, R. M.: «*Theodosius* and the Goths», *Chiron* 67, 1996, 1-27 (19-22); HEATHER, P.: *The Goths*, Oxford, 1996, 136-137.



Constantinopla para forzar la vía de la negociación. Pudo ser en estas circunstancias, y por lo tanto en el 395, cuando Alarico habría sido elevado a la dignidad regia<sup>7</sup>.

Un nuevo acuerdo de paz, esta vez pactado con Rufino, quien, dada la corta edad de Arcadio, se había hecho con las riendas del poder en la parte oriental del Imperio a la muerte de Teodosio, alejó a los godos de Constantinopla<sup>8</sup>. En los dos años siguientes, distintos lugares de Grecia, especialmente zonas de Beocia y de la península del Peloponeso, fueron arrasados por los hombres de Alarico, probablemente con el objetivo de forzar a Eutropio, tras el asesinato de su antecesor Rufino, a emprender nuevas negociaciones de paz<sup>9</sup>. Sólo el Ática se libró de las devastaciones, porque Atenas, que fue asediada en el 396, accedió a pactar con los godos, un episodio que, para Massimo Palazzi, ya pone de manifiesto “*l'inclinazione di Alarico a prediligere le soluzioni giuridiche rispetto all'impiego della forza*”, un comportamiento que, según este autor, caracterizó todos los contactos entre el rey visigodo y las autoridades imperiales<sup>10</sup>. Parece confirmar este punto de vista el que los ataques godos en territorio griego sólo terminaran cuando, en el 397, se llegó a concluir un nuevo tratado de paz. Esta vez se estipuló con Arcadio y Eutropio<sup>11</sup>, pero su vigencia fue corta. En el 400 se habría vuelto a romper la relación federativa y, según defiende Thomas S. Burns<sup>12</sup>, en contra de la opinión mayoritaria, sería ahora cuando los godos hicieron rey a Alarico y cuando éste, ya convertido en *rex*, decidió marchar hacia Italia.

Cualquiera que haya sido el momento en el que Alarico fue distinguido con el título de *rex*, la asunción de dicha titulación no dio lugar a que el jefe godo renunciase, en este periodo que ahora estamos tratando, a acceder a un importante cargo de responsabilidad dentro de los ejércitos imperiales y, de hecho, aunque se discute si fue en el 395 o en el 397, Alarico logró ser nombrado *magister militum per Illyricum*<sup>13</sup>. Era la primera vez

7 Entre los historiadores que se han decantado por este punto de vista se encuentran WOLFRAM, H.: *Storia dei Goti...*, 249-255; WIRTH, G.: «Rome and its Germanic Partners in the Fourth Century», en POHL, W. (ed.): *Kingdoms of the Empire. The Integration of Barbarians in Late Antiquity*, Leiden, 1997, 13-55 (54); SIVAN, H.: «Alarico tra Pollenzo e l'Africa», en GIORCELLI PERSANI, S. (a cura di.): *Romani e barbari. Incontro e scontro di culture. Atti del Convegno - Bra, 11-13 aprile 2003*, Torino, 2004, 259-269 (263-265).

8 Se discute el alcance del acuerdo porque resulta difícil precisar si se llegó a la firma de un nuevo *foedus* o si simplemente se pagó a Alarico para que se alejase de Constantinopla. Una clara síntesis de esta problemática en PALAZZI, M.: «Alarico e i foedera fra IV e V secolo. Aspetti delle relazioni internazionali fra Impero romano e barbari in epoca tardoantica», en GIORCELLI PERSANI, S. (a cura di.): *Romani e barbari. Incontro e scontro di culture. Atti del Convegno - Bra, 11-13 aprile 2003*, Torino, 2004, 187-208 (189).

9 Cfr. HEATHER, P.: *Goths and Romans, A. D. 332-489*, Oxford, 1991, 202.

10 PALAZZI, M.: «Alarico e i foedera...», 190.

11 El temor a que Estilicón, que en principio se había desplazado a la *pars Orientis* para combatir a los godos, pretendiese, en realidad, hacerse con el poder en Constantinopla, parece haber sido un factor decisivo para que Eutropio se decidiese a pactar con los godos. Cfr. HEATHER, P.: *Goths and Romans...*, 202-204; JIMÉNEZ GARNICA, A. M<sup>a</sup>: *Nuevas gentes, nuevo Imperio: los godos y Occidente en el siglo V*, Madrid, 2010, 32-33.

12 BURNS, T. S.: *Barbarians within the Gates of Rome. A Study of Roman Military Policy and the Barbarians, ca. 375-425 A. D.*, Indiana, 1994, 176-182.

13 Se decanta por la primera opción CRACCO RUGGINI, L.: «Roma e i Barbari in età tardoantica», en AILLAGON, J. J. (a cura di.): *Roma e i Barbari. La nascita di un nuovo mondo*, Milano, 2008, 204-215 (209). BURNS, T. S.: *Barbarians...*, 153-157, duda si fue Rufino quien concedió en el 395 la alta magistratura a Alarico con el propósito de que se enfrentara a Estilicón en territorio griego, o si el cargo fue la recompensa que Alarico obtuvo de Eutropio en el 397 por los servicios prestados contra Estilicón. La mayoría de los histo-

que a un caudillo godo se le concedía una alta dignidad castrense en el ejército romano, “un hecho diferencial y decisivo”, como lo califica José Manuel Pérez-Prendes<sup>14</sup>, que podía llegar a tener enorme trascendencia a la hora de consolidar la posición dirigente de Alarico. Implicaba, en el plano económico, que Alarico dejaba de depender exclusivamente del botín conseguido en operaciones guerreras para asegurar el mantenimiento de sus seguidores. Tras la obtención del cargo, contaría, al menos en teoría, con la entrega periódica de pagos provenientes del Imperio y quedaría capacitado para solicitar armas al *magister officiorum*, lo que le reportaría unos recursos materiales que representaban el mejor medio con que contaba un líder germánico para asegurar la lealtad de sus hombres. En el terreno ideológico, la obtención del cargo constituía un elemento diferencial que reforzaba la posición dirigente de Alarico, tanto frente al resto de los *optimates* godos, como de cara a los súbditos romanos, ya que Alarico adquiriría el derecho de impartir órdenes a las tropas imperiales presentes en el territorio asignado<sup>15</sup>. El reconocimiento de Alarico por parte del gobierno imperial puede que no sólo representase una legitimación de su posición de mando, sino también un aumento de sus atribuciones, si, como sostiene Thomas S. Burns<sup>16</sup>, administrar justicia pasó a ser competencia de Alarico por su condición de *magister militum*. En consecuencia con todo lo expuesto, compartimos la opinión de Massimo Palazzi<sup>17</sup> cuando afirma que:

*“considerata l’ampiezza delle concessioni ottenute da Alarico mediante foedera, rispetto ai più limitati successi raggiunti dai suoi predecessori con la forza, si capisce perchè il re goto preferisse trovare soluzioni nell’ambito del diritto: solo in questo modo poteva infatti ottenere il riconoscimento ufficiale di privilegi che non avrebbe potuto conquistare solo con le vittorie sul campo”.*

No obstante, Alarico no tardó en perder los privilegios adquiridos. En los albores del siglo V, extinguida su condición de jefe militar romano y, por lo tanto, sólo en calidad de *rex Gothorum*, Alarico decidió abandonar el Ilirico y trasladarse al norte de Italia<sup>18</sup> con

---

riadores consideran que fue en el 397 cuando Alarico obtuvo el nombramiento imperial. Lo hacen, entre otros, MAZZARINO, S.: *Stilicone. La crisi imperiale dopo Teodosio*, Milano, 1990 (2ª ed. revisada del original de 1942), 51-52; WOLFRAM, H.: *Storia dei Goti...*, 247, aunque defendiendo que Alarico habría sido nombrado *dux per Illyricum*, no *magister militum* o HEATHER, P.: *Goths and Romans...*, 199 y 204-205.

14 PÉREZ-PRENDES, J. M.: «Rasgos de afirmación de la identidad visigótica desde Atanarico», en *Los Visigodos. Historia y Civilización. Antigüedad y Cristianismo* 3, Murcia, 1986, 27-45 (cit. 39).

15 Destacan las implicaciones que tenía la obtención por Alarico de un alto cargo militar romano HEATHER, P.: *Goths and Romans...*, 200-201; CESA, M.: *Impero tardoantico e barbari: la crisi militare da Adrianopoli al 418*, Como, 1994, 76; VALVERDE CASTRO, Mª R.: *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, Salamanca, 2000, 29-30; PALAZZI, M.: «Alarico e i foedera...», 193; JIMÉNEZ GARNICA, A. Mª: *Nuevas gentes...*, 33-34.

16 BURNS, T. S.: *Barbarians...*, 165.

17 PALAZZI, M., «Alarico e i foedera...», 193.

18 Resulta difícil precisar tanto la fecha de la invasión de Italia (año 400 o 401) como los motivos que la provocaron. Se han barajado diversas posibilidades, no necesariamente excluyentes entre sí: un cambio en la política de la corte imperial que, tras la muerte de Eutropio, habría supuesto la suspensión de los pagos debidos

el objetivo de emprender ahora negociaciones de paz con la *pars Occidentis* del Imperio romano. Sin excesivas dificultades, consiguió alcanzar Milán, la entonces residencia imperial, lo que sembró el pánico entre las poblaciones romanas<sup>19</sup>, pero la llegada de Estilicón, procedente de *Raetia*, forzó la retirada de Alarico. Los enfrentamientos sucesivos que tuvieron lugar en el año 402<sup>20</sup> entre los ejércitos de Estilicón y Alarico, primero en *Pollentia* (Pollenzo) y después en Verona, aunque no resultaron definitivos<sup>21</sup>, sí consiguieron liberar momentáneamente el norte de Italia de la presencia goda, ya que Alarico se replegó hacia el Este.

Los choques armados entre Estilicón y Alarico no impidieron que ambos contendientes acabaran convirtiéndose en aliados. Las disputas entre las dos *partes imperii* por el control del Ilírico indujeron a Estilicón a pactar con Alarico. Éste, que volverá a obtener el cargo de *magister militum per Illyricum*, se comprometió a prestar ayuda militar a Estilicón para arrebatar el dominio del Ilírico a Constantinopla, pero la proyectada campaña nunca llegó a realizarse. La invasión de Italia de Radagasio, el cruce del Rin por parte de suevos, vándalos y alanos y la usurpación de Constantino III no sólo impidieron su realización, sino que además propiciaron que se impusiera una política de reconciliación con la corte oriental<sup>22</sup>. Dejaba así de tener sentido la alianza con Alarico. Rescindido el tratado, en el año 408 Alarico avanzó, por segunda vez, hacia Italia. Su objetivo era obtener del gobierno imperial un resarcimiento por los años transcurridos a la espera de emprender la guerra

---

a Alarico, nuevas incursiones hunas en la zona de los Balcanes o agotamiento de los recursos del territorio macedonio en el que se encontraban los seguidores de Alarico. Véase MAZZARINO, S.: *Stilicone...*, 52-53; CESA, M., SIVAN, H.: «Alarico in Italia: Pollenza e Verona», *Historia* 39.3, 1990, 361-374 (cit. 367-373).

19 El miedo que suscitó el avance de los godos en el norte peninsular -una detallada reconstrucción del recorrido seguido en MIGLIARIO, E.: «Mobilità militare e insediamenti sulle strade dell'Italia annonaria», en GIORCELLI PERSANI, S. (a cura di.): *Romani e barbari. Incontro e scontro di culture. Atti del Convegno - Bra, 11-13 aprile 2003*, Torino, 2004, 125-140 (cit. 128-131)- llevó a acometer la restauración de las murallas aurelianas de Roma, los que pudieron, abandonaron Italia, se multiplicaron los presagios de tipo escatológico y, en toda la cristiandad, se elevaron preces invocando la intercesión de los santos y la ayuda de Dios. Una buena selección de los fragmentos de las fuentes que documentan este estado de ánimo en COURCELLE, P.: *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris, 1964, 32-36.

20 La propuesta de HALL, J. B.: «Pollentia, Verona and the Chronology of Alaric's First Invasion of Italy», *Philologus* 132, 1988, 245-257, que fecha las batallas en el 403 en contra de la datación tradicional que las sitúa en el 402 ha tenido escasa aceptación y ha sido rebatida por CESA, M., SIVAN, H.: «Alarico in Italia...», 361-374.

21 Es evidente, por el devenir histórico posterior, que los romanos no lograron aniquilar a los hombres de Alarico en estas batallas, pero resulta difícil calibrar el resultado de las mismas, especialmente de la de *Pollentia*, porque difieren las versiones que las fuentes proporcionan sobre ellas. Dichas versiones han sido recientemente analizadas por BROCCA, N.: «*Hic mihi prostratis bella canenda getis*. In margine al *Bellum Geticum* di Claudiano», en GUALANDRI, I. (a cura di.): *Tra IV e V secolo. Studi sulla cultura latina tardoantica*, Milano, 2002, 33-52; MARCONE, A.: «La battaglia di Pollenzo nella panegiristica contemporanea», en GIORCELLI PERSANI, S. (a cura di.): *Romani e barbari. Incontro e scontro di culture. Atti del Convegno - Bra, 11-13 aprile 2003*, Torino, 2004, 45-54 y TEJA, R.: «*Victores victi sumus*: fe y religión en la polémica sobre la batalla de Pollenzo», en GIORCELLI PERSANI, S. (a cura di.): *Romani e barbari. Incontro e scontro di culture. Atti del Convegno - Bra, 11-13 aprile 2003*, Torino, 2004, 73-78.

22 Una descripción más detallada de estos acontecimientos en MAZZARINO, S.: *Stilicone...*, 53-58 y 198-205; SIRAGO, V. A.: *Galla Placidia e la trasformazione politica dell'Occidente*, Louvain, 1961, 54-55; COURCELLE, P.: *Histoire littéraire...*, 39-42; WOLFRAM, H.: *Storia dei Goti...*, 266-267; HEATHER, P.: *Goths and Romans...*, 209-213; PILARA, G.: «Del Baltico a Roma. Storia dei barbari che presero la Città Eterna», en GHILARDI, M., PILARA, G.: *I Barbari che presero Roma. Il sacco del 410 y le sue conseguenze*, Roma, 2010, 1-239 (cit. 148-152).

contra el Imperio oriental. Al menos, es la impresión que se obtiene leyendo a Zósimo, el autor que nos proporciona el relato más detallado de los acontecimientos ocurridos durante estos años. Afirma que en dos ocasiones Alarico demandó beneficios económicos a cambio del mantenimiento de la paz. Según su descripción de los hechos, el jefe goda, que se había detenido en el Nórico, envió primero una embajada a Estilicón, reclamando la debida compensación económica<sup>23</sup>. Estilicón apoyó su petición y logró convencer al Senado para que se entregasen a Alarico 4000 libras de oro<sup>24</sup>, pero la suma nunca llegó a ser pagada. El 22 de agosto Estilicón fue asesinado y, tras su muerte, se impuso un cambio de orientación política en la corte imperial. Así, cuando por segunda vez Alarico trató de obtener una compensación por los años pasados en el Ilírico, aunque sus peticiones fueron moderadas<sup>25</sup>, Honorio rechazó sus propuestas y fue, ante la negativa imperial, cuando Alarico decidió marchar contra Roma.

Para reforzar sus contingentes militares, Alarico solicitó la colaboración del hermano de su mujer, Ataúlfo, que, siempre siguiendo a Zósimo, establecido en la Panonia Superior, poseía una cantidad no despreciable de hunos y godos<sup>26</sup>. Sin esperar a que llegara, Alarico emprendió la marcha hacia Roma, devastando cuantos lugares iba atravesando en su marcha<sup>27</sup>. En apenas un mes, sus tropas consiguieron alcanzar la antigua capital imperial<sup>28</sup> que, por primera vez, sufrió el asedio de los godos. Alarico se había visto obligado a recurrir al uso de las armas, pero lo que en realidad pretendía era obtener un acuerdo de paz. Hay que interpretar su marcha hacia Roma y el primer asedio a la ciudad como medidas de presión frente al gobierno imperial, como demostraciones de fuerza tendentes a promover la vía de la negociación pacífica<sup>29</sup>. Se explica así que, según transmite Zósimo, Alarico pusiera fin al asedio de Roma tras recibir del Senado importantes cantidades de

23 Zos. 5.29.5: “Διαβὰς δὲ ὅμως ὁ Ἀλάριχος ἐκ τοῦ Νωρικοῦ πρὸς Στελίχωνα πρεσβείαν ἐκπέμπει, χρήματα αἰτῶν ὑπὲρ τε τῆς ἐν ταῖς Ἡπείροις τριβῆς [...].”

24 Zos. 5.29.6-9, tras reproducir el supuesto debate que se desarrolló en el Senado romano ante la propuesta de Estilicón de evitar la guerra con Alarico, sostiene que esa fue la decisión acordada.

25 Según Zósimo (5.36.1), se limitó a reclamar una suma no muy alta y un intercambio de rehenes como garantía del acuerdo a cambio de trasladarse a Panonia y mantener la paz.

26 Zos. 5.37.1: “[...] μεταμέμπεται τὸν τῆς γαμετῆς ἀδελφὸν Ἀτάουλφον ἐκ τῆς ἀνωτάτω Παιονίας, ὡς ἂν αὐτῶ κοινωήσοι τῆς πράξεως, Οὔνων καὶ Γόθων πλῆθος οὐκ εὐκαταφρόνητον ἔχων.”

27 Sobre el itinerario recorrido por las tropas de Alarico, que es descrito por Zósimo (5.37.2-4), WOLFRAM, H.: *Storia dei Goti...*, 269; SIRAGO, V. A.: *Galla Placidia...*, 76-77 PILARA, G.: «Del Baltico a Roma...», 75.

28 Tan rápido avance constituye una prueba de que, como defiende VANNESSE, M.: «L'esercito romano e i contingenti barbarici nel V secolo: il caso della difesa dell'Italia», en DELOGU, P., GASPARRI, S. (curato da): *Le trasformazioni del V secolo. L'Italia, i Barbari e l'Occidente romano. Atti del Seminario di Poggibonsi, 18-20 ottobre, 2007*, Turnhout, 2010, 65-99 (cit. 70), tras la muerte de Estilicón, no había ejército capaz de hacer frente a los godos de Alarico.

29 Como ha demostrado HEATHER, P.: «Roman Diplomacy and the Gothic Problem: 376-418 A. D.», en GIORCELLI PERSANI, S. (a cura di.): *Romani e barbari. Incontro e scontro di culture. Atti del Convegno - Bra, 11-13 aprile 2003*, Torino, 2004, 141-159, el enfrentamiento violento fue central en la evolución de las relaciones diplomáticas entre romanos y bárbaros. Todos los desarrollos diplomáticos de estos años se mezclaron con explosiones de conflicto abierto entre los godos y el gobierno imperial. Más concretamente, sostiene SIRAGO, V. A., *Galla Placidia...*, 75-76, que “*la sua calata in Italia (de Alarico) doveva avere carattere di azione dimostrativa. Ciò rientrava nel suo modo d'agire, di servirsi della violenza per far riconoscere i suoi diritti [...] Alarico dunque intendeva restare nei limiti d'una azione dimostrativa, per piegare il governo ad accettare gli accordi offerti*”.



bienes<sup>30</sup> y, lo que con toda probabilidad resultaba más importante, tras conseguir arrancar a los ciudadanos romanos la promesa de que se empeñarían en obtener de Honorio el tan ansiado tratado que aseguraría la paz entre el Imperio y los godos<sup>31</sup>.

A la espera de una respuesta de Honorio, las tropas de Alarico emprendieron la retirada de Roma para clavar sus tiendas en ciertos lugares cercanos a Etruria<sup>32</sup>. Pero todos los intentos de negociación que ahora se llevaron a cabo resultaron infructuosos. Primero fueron representantes del Senado quienes se dirigieron a Rávena, la residencia imperial en estos momentos, en busca de la consolidación de la paz que había comenzado a gestarse, pero por mucho que se lamentaron de la dramática situación vivida en Roma, no consiguieron que Honorio renunciase a combatir a los godos<sup>33</sup>. Para luchar contra ellos, el emperador transfirió a Italia las legiones estacionadas en Dalmacia, pero, interceptadas por las tropas de Alarico, fueron aniquiladas. Aún así, Alarico todavía no renunció a pactar con el gobierno imperial. Sus hombres escoltaron a la nueva embajada que el Senado envió al Emperador. En esta ocasión, Zósimo no nos informa de cómo concluyó la misión diplomática, pero también debió resultar ineficaz porque lo que sí nos dice es que cuando Ataúlfo llegó a Italia, Honorio ordenó atacarle, un ataque que, aunque terminó en fracaso, revela que no se había producido ningún avance en las negociaciones de paz. La vía diplomática pareció tener una oportunidad con el aumento de la influencia de Jovino en la corte imperial. El que era prefecto del pretorio pidió a Alarico que se acercase a Rávena para negociar. Alarico se desplazó hasta Rímini, donde tuvo lugar el encuentro con Jovino, pero sus peticiones, entre las que se contaba la entrega de una suma anual de oro y de suministros de trigo, así como el permiso para asentar a sus seguidores en las dos Venecias, los Nóricos y Dalmacia, resultaron inaceptables para Honorio. El emperador rechazó, con especial rotundidad, conceder a Alarico el cargo de *magister utriusque militiae*. El estallido de la guerra parecía pues inevitable y, de hecho, Honorio empezó a reforzar sus ejércitos con tropas aliadas hunas. Pero, ni siquiera ahora, Alarico renunció a agotar la vía de la negociación. El rey godo disminuyó sus exigencias con tal de lograr la firma de un acuerdo estable con el Imperio. Renunció a obtener una magistratura romana, a la entrega anual de oro y se limitó a reclamar los dos Nóricos como territorio donde asentar a sus gentes, ofreciendo, a cambio, proporcionar al Imperio ayuda militar en cualquier circunstancia. Sintiendo vejado ante la nueva negativa imperial a acceder a sus peticiones, Alarico decidió volver a marchar contra Roma<sup>34</sup>.

30 Alude (5.41.4-7) a cinco mil libras de oro, tres mil de plata, cuatro mil túnicas de seda, tres mil pieles escarlatas y pimienta por un montante de treinta mil libras, riquezas que salieron de los miembros del Senado y del expolio de los templos paganos, un acto sacrílego que, desde la perspectiva de este autor pagano, traería la ruina a los romanos.

31 Zos. 5.42.1: “[...] ἐδόκει δὲ πρὸς τὸν βασιλέα πρεσβεῖαν σταλῆναι κοινωσομένην αὐτῷ περὶ τῆς ἐσομένης εἰρήνης, [...] ὁμαιχμίαν πρὸς τὸν βασιλέα ποιήσασθαι [...]”.

32 Es posible que, como sostiene CANDAU MORÓN, J. M<sup>a</sup>: *Zósimo. Nueva Historia. Introducción, traducción y notas*, Madrid 1992, 494, n. 129, “los invasores no levantasen completamente el cerco de Roma, sino que mantuviesen, a la espera de que el Emperador cumpliera las condiciones exigidas, cierto control sobre los accesos a la ciudad”.

33 El que Zósimo (5.45.4) afirme que, debido a la negativa imperial a ratificar el acuerdo de paz, los romanos no podían ya salir libremente de la ciudad, parece confirmar la idea expuesta en la nota anterior.

34 Creemos que la síntesis aquí realizada del detallado relato que proporciona Zósimo (5.44-45 y 48-50) de las complejas relaciones diplomáticas que se desarrollaron tras el primer asedio godo a Roma revela, con



El segundo asedio a la *urbs aeterna* tuvo lugar a finales del año 409. Apoderándose de las provisiones de grano africano almacenadas en *Portus*, Alarico no dejó al Senado otra opción que iniciar las negociaciones de paz para evitar que el hambre y las enfermedades se adueñasen de la ciudad. Es muy probable que Alarico ya estuviese en condiciones de asaltar la antigua capital imperial, pero éste no era su objetivo. Que entrase en Roma y lograrse que el Senado nombrase emperador a Átalo<sup>35</sup> demuestra que el *rex* goda seguía buscando resolver su situación personal y la de sus gentes mediante la vía diplomática. La tenacidad de Honorio rechazando sus propuestas de paz, le indujeron a emprender esta acción sin precedentes, es decir, le impulsaron a lograr la complicidad de los romanos para elevar al poder imperial a su propio candidato. Pero su novedosa actuación tampoco resultó eficaz ya que, poco tiempo después de convertir a Átalo en emperador, en mayo del 410, Alarico lo depuso en los alrededores de Rímmini para volver a intentar, una vez más, pactar con Honorio<sup>36</sup>. Las negociaciones, que de nuevo se llevaron a cabo en las proximidades de Rávena, se interrumpieron como consecuencia del ataque que sufrió Alarico por parte de las tropas de Saro, acérrimo enemigo de Alarico y de Ataúlfo, que fue quien obtuvo el favor imperial<sup>37</sup>.

Rotas las negociaciones, Alarico se dirigió, por tercera vez, hacia la antigua capital imperial. Y fue ahora, en agosto del 410, cuando ya tuvo lugar la famosa toma de Roma por parte de los godos. De noche, alguien, desde el interior, les abrió la puerta Salaria, facilitándoles el acceso a la ciudad<sup>38</sup>. Los godos, por lo tanto, penetraron en Roma sin aparente dificultad y, durante tres días consecutivos, se dedicaron al saqueo, un acontecimiento que,

---

suficiente claridad, el enconado empeño de Alarico para que triunfase la vía de la negociación pacífica.

35 Filostorgio (*H.E.* 12.3) afirma que Alarico permitió a los romanos elegir por votación emperador y que éstos optaron por Átalo, pero, con las circunstancias históricas descritas, resultan más verosímiles los testimonios de Sozomeno (9.8.1), quien nos dice que les obligó a votar emperador en la persona de Átalo, y de Zósimo (6.7.1) que sostiene que, siguiendo las indicaciones de Alarico, elevaron al trono a Átalo.

36 La fidelidad a Honorio del *comes* africano Heracliano; la reciente alianza con el usurpador Constantino III, que le reportó apoyo militar; el envío de refuerzos desde Constantinopla y las desavenencias entre Alarico y Átalo sobre cómo llevar a cabo el ataque a Heracliano, fueron las circunstancias que provocaron la deposición de Átalo. Véase, WOLFRAM, H.: *Storia dei Goti...*, 273-274, RAÑA TRABADO, J. C.: «Priscus Attalus y la Hispania del S. V», en PEREIRA MENAUT, G. (ed.): *Actas 1<sup>er</sup> Congreso Peninsular de Historia Antigua*, vol. III, Santiago de Compostela, 1988, 277-285 (cit. 281-282); FUENTES HINOJO, P.: *Gala Placidia. Una soberana del Imperio cristiano*, San Sebastián, 2004, 147-150; JIMÉNEZ GARNICA, A. M<sup>a</sup>: *Nuevas gentes...*, 53-55.

37 Cfr. WOLFRAM, H.: *Storia dei Goti...*, 273-274; CANDAU MORÓN, J. M<sup>a</sup>: *Zósimo...*, 529, n.44.

38 Procopio de Cesaréa (*Bell. Vand.* I.2.13-24 y 27) proporciona dos versiones diferentes al respecto. Según una de ellas, Alarico había ideado la siguiente estratagema: en recompensa por la fidelidad que el Senado había mostrado a Honorio, y tras anunciar su intención de levantar el asedio, había obsequiado a algunos senadores romanos con jóvenes esclavos, a los que previamente había encomendado que, en el momento convenido, abriesen las puertas de la ciudad. En la otra versión, había sido una mujer romano-cristiana, de nombre Proba, perteneciente a la familia de los Anicios, la que había abierto la puerta Salaria, deseosa de poner fin a la dramática situación de hambruna que se vivía en el interior de Roma. Los dos relatos contienen elementos fantasiosos: el primero, parece elaborado sobre el modelo de la toma de Troya y, el segundo, sería fruto de un movimiento de opinión, presente entre los últimos senadores no asimilados al cristianismo, contrario a la familia de los Anicios, que había encabezado la oposición contra Átalo. Cfr. MATTHEWS, J. F.: «Olympiodorus of Thebes and the History of the West (A. D. 407-425)», *JRS* 60, 1970, 79-97 (cit. 89-91); BALDINI, A.: «Una versione pagana del sacco di Roma del 410 e una smentita cristiana: considerazioni storiografiche», en GIORCELLI PERSANI, S. (a cura di.): *Romani e barbari. Incontro e scontro di culture. Atti del Convegno - Bra, 11-13 aprile 2003*, Torino, 2004, 84-104 (cit. 93); FUENTES HINOJO, P.: *Gala Placidia...*, 154.

aunque tuvo una honda repercusión en todo el orbe romano por cuanto suponía de ruptura con el viejo mito de la inexpugnabilidad de la *urbs aeterna*, no pasó de ser más que un hecho meramente coyuntural en el devenir de la Historia de los visigodos. Para ellos, fue sólo un acto de demostración de fuerza, una medida de presión sin grandes repercusiones posteriores. Fue la consecuencia predecible del fracaso de las negociaciones con el gobierno imperial. Encontrándose en pleno corazón del Imperio romano occidental, sólo la concertación de un acuerdo de tipo federativo estable con el gobierno imperial podía reportar al rey godo los medios de subsistencia imprescindibles (subsidios y/o tierras) para mantener a sus seguidores. Con las correrías en Italia, los asedios a Roma y la toma de la ciudad, Alarico trató de forzar la firma de dicho acuerdo, pero el intento fue en vano. Sus objetivos fundamentales, obtener de Honorio un nombramiento militar romano y lograr la integración de sus seguidores en el seno del Imperio, no fueron alcanzados. El emperador, como afirma Peter Heather, prefirió sacrificar Roma antes que pactar con Alarico y, en consecuencia, como el mismo autor sostiene, el saqueo de Roma representó el fracaso de la política de Alarico<sup>39</sup>.

El rey godo trató entonces de resolver la situación por sus propios medios y buscó el asentamiento definitivo de sus gentes en una tierra fértil, África, libre aún de la presencia de pueblos bárbaros y cuya condición de granero del Imperio permitiría a Alarico controlar la situación política en Italia<sup>40</sup>. Con tal intención, Alarico abandonó Roma y se trasladó al sur peninsular. Llegado a Calabria, intentó pasar a Sicilia, pero el mal tiempo se lo impidió y, tras este fracaso, Alarico murió, por causas naturales, sin haber conseguido lograr ninguno de sus objetivos. A pesar de ello, el grupo humano que le había seguido no se fragmentó. Se mantuvo unido bajo la guía de un nuevo *rex*, Ataúlfo, el cuñado y sucesor de Alarico.

## 2. ATAÚLFO: EL RECURSO A LA ESTRATEGIA MATRIMONIAL.

La ausencia de relatos continuados de lo sucedido tras la llegada al poder de Ataúlfo hace difícil la reconstrucción histórica, pero todo apunta a que Ataúlfo mantuvo las mismas directrices políticas marcadas por su predecesor y que volvió a recurrir a la alternancia entre los hechos de armas y las acciones diplomáticas para conseguir la alianza con el Imperio.

Jordanes afirma que regresó a Roma y la saqueó por segunda vez, una noticia que, al no estar confirmada por ningún otro autor antiguo, ha sido desestimada por la mayor parte de los historiadores<sup>41</sup>. La península italiana, no obstante, siguió sometida a los atropellos cometidos por los godos, pero éstos no se prolongaron en el tiempo porque, a finales del 411, Ataúlfo decidió trasladar a sus gentes al sur de la *Gallia*. El estado de la documentación no permite establecer los motivos que le llevaron a adoptar tal decisión, pero lo que sí

39 HEATHER, P.: *The Goths...*, 148.

40 Estas son las razones aducidas por LUISELLI, B.: *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico*, Roma, 1992, 557, para explicar el proyecto africano de Alarico.

41 Iord., *Get.* 31.159: "*Qui suscepto regno revertens item Romam, si quid primum remanserat, more locustarum erasit [...]*". Sobre el particular, AMICI, A.: «Nota in merito ad un presunto secondo assalto di Ataulfo contro Roma nel 411», en ROTILI, M. (a cura di): *Incontri di popoli e culture tra V e IX secolo. Atti delle V Giornate di Studio sull'Età Romanobarbarica*, Benevento, 1998, 129-138.

se perfila en las fuentes con mayor nitidez es que, una vez establecido en el mediodía galo, Ataúlfo buscó legitimar su situación tratando con Honorio. En el 411 se había producido en la *Gallia* la usurpación de Jovino y, tras fracasar el intento de Ataúlfo de aliarse con los rebeldes galos, el rey godo habría ofrecido a Honorio entregarle la cabeza del usurpador si se concluía un tratado de paz. Ya en el 413, los representantes del gobierno imperial debieron de aceptar la propuesta de Ataúlfo, asegurándole que se le proporcionarían provisiones de trigo como recompensa por sus servicios militares. Ese mismo año, Jovino fue capturado, junto a su hermano Sebastián, y ambos fueron entregados a los legitimistas. Sin embargo, la alianza con el Imperio no prosperó. El emperador incumplió los acuerdos, alegando que Ataúlfo tenía que restituir a Gala Placidia, la hermana del emperador que había sido capturada en Italia<sup>42</sup>, y aún permanecía entre los godos, como condición previa para la actuación del tratado. Ante este nuevo incumplimiento por parte imperial, Ataúlfo, en el 413, volvió a tomar las armas. Intentó, infructuosamente, la toma de Marsella, pero logró apoderándose de las ciudades de Narbona y Tolosa<sup>43</sup>. No obstante, poco tiempo después, renunció a la violencia y buscó, mediante su matrimonio con Gala Placidia, forzar la alianza con el Imperio<sup>44</sup>.

Según la conocida descripción de este evento que nos proporciona Olimpiodoro, el enlace tuvo lugar en enero del 414 y se celebró en casa del noble galo-romano *Ingenius*, con una suntuosidad típicamente romana. Ambos cónyuges lucieron espléndidas vestiduras romanas y Gala Placidia fue homenajeadada por 50 jóvenes que, postrados ante ella, le ofrecieron ricos regalos, oro, magníficos objetos y piedras preciosas procedentes del botín que los godos habían obtenido en el saqueo de Roma. Además, como era habitual en las grandes solemnidades imperiales, también en esta ocasión se recitaron versos romanos<sup>45</sup>. Este tipo de ceremonia nupcial no podía tener otra finalidad que expresar

42 No es posible, dada la ambigüedad de las fuentes, precisar el momento en que comenzó la cautividad de Gala Placidia, pero la mayoría de los testimonios apuntan a que caería en manos de los godos en el 410. AMICI, A.: «Nota in merito...», 129-130, n. 2, recopila las distintas versiones existentes y aporta bibliografía al respecto.

43 Una descripción más detallada de todos estos acontecimientos en LABROUSSE, M.: *Toulouse antique. Des origines a l'établissement des Wisigoths*, Paris, 1968, 575-578; DEMOUGEOT, E.: «Constantin III, l'empereur d'Arles», en *Hommage à André Dupont. Études médiévales languedociennes*, Montpellier, 1974, 83-125 (cit. 122-125); WOLFRAM, H.: *Storia dei Goti...*, 279-282; MARCHETTA, A.: *Orosio e Ataúlfo nell'ideologia dei rapporti romano-barbarici*, Roma, 1987, 144-156; RANDERS-PEHRSON, J. D.: *Barbarians and Romans. The birth struggle of Europe. A. D. 400-700*, Oklahoma, 1993, 116-118; JIMÉNEZ GARNICA, A. M<sup>a</sup>: *Nuevas gentes...*, 65-70.

44 Ya hemos dedicado nuestra atención a este enlace matrimonial en un trabajo previo, VALVERDE, M<sup>a</sup> R.: «La monarquía visigoda y su política matrimonial. De Alarico I al fin del reino visigodo de Tolosa», *Aquitania* 16, 1999, 295-315 (cit. 300-303), y ahora nos limitaremos a reproducir buena parte de las conclusiones a las que entonces llegamos.

45 Olym. fr. 24: “Ὅτι Ἀδαούλφω σπουδῆ καὶ ὑποθήκη Κανδιδιανοῦ ὁ πρὸς Πλακιδίαν συστελεῖται γάμος· μὴν ὁ Ἰαννουάριος ἐνειστῆκει, ἐπὶ δὲ τῆς πόλεως Νάρβωνος, ἐν οἰκίᾳ Ἰγγενίου τινὸς τρώτου τῶν ἐν τῇ πόλει· ἐνθα προκαθεσθείσης Πλακιδίας ἐν παστάδι τε Ῥωμαϊκῶς ἐσκευασμένη καὶ σχήματι βασιλικῶ, συγκαθίσταται αὐτῇ καὶ Ἀδαούλφος ἐνδεδυμένος χλανίδα καὶ τὴν ἄλλην Ῥωμαίων ἐσθήτα. ἐν οἷς μετὰ τῶν ἄλλων γαμικῶν δώρων δωρεῖται Ἀδαούλφος καὶ ν'εὐεϊδεῖς νεανίας σερικὴν ἐνδεδυμένους ἐσθήτα, φέροντος ἐκάστου ταῖς χερσὶν ἀνὰ δύο μεγίστων δίστων, ὧν ὁ μὲν χρυσοῦ πλήρης, ὁ δὲ πιμίων λίθων, μᾶλλον δὲ ἀτιμῆτων ἐτυγχανεν· ἅ τῆς Ῥώμης ὑπῆρχε κατὰ τὴν ἄλωσιν τοῖς Γότθοις ἀποσυληθέντα. εἶτα λέγονται καὶ ἐπιθαλάμιοι, Ἀττάλου πρῶτον εἰπόντος, εἶτα Ῥουστικίου καὶ Φοιβαδίου [...].”

públicamente los deseos de Ataúlfo de colaborar con el Imperio. Especialmente significativo al respecto es el hecho de que el rey se presentara vestido a la romana. No lucir los rasgos externos, las largas melenas y las vestiduras de pieles que eran señas de dignidad y de libertad para los godos, equivalía a convertirse en romano, a renunciar a su nobleza de origen, y si Ataúlfo prescindió de ellos tuvo que ser para manifestar su buena disposición a negociar con el Imperio.

Para entender que Ataúlfo optase por recurrir a la estrategia matrimonial buscando obtener una reconocida posición en el gobierno romano e integrar a sus seguidores en el Imperio romano es necesario tener presente que el enlace con un miembro femenino de la familia teodosiana se había convertido en un elemento capital de las estrategias políticas en el siglo V. Se recurría a él para consolidar situaciones de poder, es decir, era un excelente medio de promoción personal. También resultaba operativo para asegurar la sucesión imperial en un momento en el que el papel de las mujeres de la familia gobernante como transmisoras de legitimidad dinástica había adquirido una especial relevancia. El matrimonio de Estilicón, vándalo de origen, con Serena, sobrina e hija adoptiva de Teodosio, pone de manifiesto que también los bárbaros pudieron beneficiarse de este contexto político-familiar. Además, sentaba un precedente que hacía que no resultase descabellado el intento de Ataúlfo de establecer la alianza con el Imperio mediante su unión con Gala Placidia. A través de este enlace matrimonial, Ataúlfo se integraba en la familia teodosiana y los futuros hijos de esta unión adquirirían, por línea materna, la legitimidad necesaria para aspirar a la púrpura imperial<sup>46</sup>. Resulta significativo al respecto que al hijo habido en este matrimonio se le llamase Teodosio, el nombre del abuelo materno y del entonces emperador de la *pars Orientis*, Teodosio II, cuya madre, no está de más apuntarlo, también era de origen bárbaro<sup>47</sup>. Puesto que Honorio carecía de descendencia, Ataúlfo y Gala Placidia podían confiar en que su hijo llegase a convertirse en el futuro emperador del imperio romano, una esperanza que pronto se desvaneció como consecuencia de la prematura muerte del pequeño Teodosio. Además, el recurso al enlace matrimonial, lejos de resultar efectivo, provocó que se agravara la situación en la que se encontraban los godos de Ataúlfo. Después de la celebración del matrimonio, Constancio bloqueó los puertos del litoral narbonense, impidiéndoles la importación de productos procedentes del exterior. Reducidos por el hambre, los godos fueron obligados a abandonar el sur de la *Gallia* y a trasladarse a la península ibérica, un destino nada prometedor pues habiendo sido escenario de buena parte de los enfrentamientos que desencadenó la usurpación de Constantino III y estando ocupada por suevos, vándalos y alanos, ofrecía escasas perspectivas de supervivencia para los seguidores de Ataúlfo.

<sup>46</sup> Se comprende que el enlace se celebrase según el rito romano pues, como ha afirmado MCCORMICK, M.: «Clovis at Tours, Byzantine Public Ritual and the Origins of Medieval Ruler Symbolism», en CHRYSOS, E. K., SCHWARCZ, A. (eds.): *Das Reich und die Barbaren*, Wien-Köln, 1989, 155-180 (cit. 172-173): “*To participants spectators and readers of Olympiodorus, the external forms of this ceremony conveyed a powerful and unequivocal message: the Visigothic ruler was now united to the imperial family*”.

<sup>47</sup> Teodosio II era fruto del matrimonio de Arcadio con Elia Eudoxia, hija del general franco Flavio Bauto. Cfr. ROBERTO, U.: «Teodosio e i Barbari», en AILLAGON, J. J. (a cura di): *Roma e i Barbari. La nascita di un nuovo mondo*, Milano, 2008, 244-246 (cit. 245).



### 3. REPERCUSIONES DE LOS DIFERENTES INTENTOS DE PACTAR CON EL IMPERIO.

Tras el estudio llevado a cabo, parece que los sucesivos ataques de Alarico a Roma y el matrimonio de Ataúlfo con Gala Placidia pueden ser equiparados si los concebimos como diferentes recursos utilizados por los reyes godos para obtener la firma del deseado tratado de paz con el Imperio romano. Sin embargo, como acabamos de ver, ninguna de estas dos medidas de presión reportó el objetivo perseguido, quedando reducidas a meros acontecimientos, a hechos coyunturales sin trascendencia decisiva en el transcurso de la Historia visigoda. No obstante, fueron diversas circunstancias vinculadas a la estancia de Alarico en Italia las que tuvieron mayores repercusiones positivas para los godos. Así pues, fue el recurso a la violencia, que acabó abocando a la toma de Roma por Alarico, el que, a la larga, reportó mayores beneficios a los godos, tanto en el terreno material como en el plano ideológico. Veámoslo con un poco más de detenimiento.

Las devastaciones cometidas por los godos en territorio italiano, los pagos que se les hicieron tratando de impedir que tomaran la capital imperial y el, finalmente inevitable, saqueo de Roma, dieron lugar a que cantidades ingentes de riquezas pasaran a sus manos y, de ellas, es de suponer que una parte considerable a Alarico, a quien, como *rex* y jefe del ejército, le correspondería un porcentaje mayor en el reparto del botín. El fortalecimiento material de la posición de Alarico resultaba fundamental para mantener activa la lealtad de sus seguidores. Experiencias previas ya habían demostrado que un líder destacado podía perder con facilidad la fidelidad de sus seguidores cuando era incapaz de aumentar el prestigio de sus hombres, pero, sobre todo, de proporcionarles armas, sustento y, en general, todo lo necesario para asegurar su supervivencia<sup>48</sup>. Como señaló en su día Georges Duby<sup>49</sup>, los reyes bárbaros no oprimían sino para dar más generosamente. Su prestigio y su poder dependían en buena medida de su generosidad, por lo que era de vital importancia para ellos disponer de recursos económicos suficientes con los que recompensar el servicio militar prestado por sus seguidores. Resulta fácil comprender entonces que Alarico pusiera fin al primer asedio de Roma tras recibir del Senado cuantiosas riquezas, entre ellas oro, plata, túnicas de seda o pieles escarlatas. Constatamos aquí una entrega importante de materiales nobles, posesiones preciosas que, como ha señalado Annette B. Weiner<sup>50</sup>, pueden acumular una significación histórica que transforma sus valores estéticos y económicos en valores absolutos y trascendentes, convirtiéndose subjetivamente en únicos al apartarse del intercambio social ordinario. Es muy posible que esto fuera lo que ocurriese con buena parte de los objetos preciosos de los que se apoderaron los godos en Italia, muchos de los cuales pasarían a formar parte del tesoro real, ahora en formación. De ser así, nos hallaríamos ante los albores de la constitución de uno de los símbolos materiales que más contribuyeron a consolidar el prestigio de la realeza entre los godos, el tesoro regio. Con su estancia en Italia, este tesoro se incrementó desmesuradamente, tanto en calidad como en cantidad, y es lógico suponer que, a partir de entonces, su posesión se convirtiese en uno de los factores determinantes para desempeñar la función regia.

<sup>48</sup> Como ya pusimos de manifiesto en otra ocasión (VALVERDE CASTRO, M<sup>a</sup> R.: *Ideología...*, 22-249), el caso de Atanarico resulta significativo al respecto.

<sup>49</sup> DUBY, G.: *Guerreros y campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea (500-1200)*, Madrid, 1983 (7<sup>a</sup> ed. en español de la edición francesa de 1973), 65.

<sup>50</sup> WEINER, A.B.: *Inalienable Possessions. The paradox of Keeping-while-giving*, California, 1992, 37.



También tuvo mayor trascendencia para el devenir histórico visigodo que la toma de Roma en sí misma el hecho de que este acontecimiento provocase, indirectamente, que se incrementase el número de seguidores de Alarico. Recordemos que, según nos informaba Zósimo, antes de emprender el primer asedio de la antigua capital imperial, Alarico había pedido a su cuñado Ataúlfo que se uniera a él para ayudarle en el intento y que su respuesta positiva dio lugar a que el grupo de hunos y godos que acataba sus órdenes se uniese a las tropas de Alarico. También aumentó el número de personas que le seguían cuando el rey godo cercó Roma por primera vez. Entonces, según atestiguan Zósimo<sup>51</sup> y Sozómeneo<sup>52</sup>, fueron muchos los esclavos que decidieron huir y pasarse a las filas de Alarico. Poco tiempo antes, sus efectivos militares ya se habían incrementado notablemente con soldados de origen bárbaro que habían estado enrolados en los ejércitos romanos. Según nos cuenta Zósimo, los mujeres e hijos de los integrantes de esos contingentes bárbaros fueron masacrados en muchas ciudades italianas cuando, tras el asesinato de Estilicón, se impuso la reacción contraria a su política. Esa desatada violencia provocó la deserción de miles de ellos, que optaron por unirse a Alarico para marchar contra Roma<sup>53</sup>. Constatamos el notable aumento de las tropas de Alarico que se produjo en Italia y, al incrementarse el número de hombres sometidos a la autoridad de Alarico, era mayor el número de personas entre las que podía llegar a desarrollarse la conciencia de pertenecer a un conjunto de población diferenciado dentro del mundo bárbaro, siempre y cuando, claro está, dichas gentes se mantuviesen unidas. Eso fue precisamente lo que ocurrió pues, como ya hemos tenido ocasión de señalar, fue Ataúlfo quien sucedió como *rex* a Alarico, asumiendo la dirección de las mismas personas que habían seguido a su antecesor. Por lo tanto, con perspectiva histórica, casi podría afirmarse que la estancia de Alarico en Italia representó el inicio de la historia continua del grupo humano al que etiquetamos bajo el calificativo de visigodo. Aunque aún se producirán nuevas adhesiones y defecciones antes de que termine de desarrollarse esa conciencia de identidad a la que antes aludíamos, a partir de ahora ya es posible escribir una historia continuada de los godos que siguieron a Alarico y a Ataúlfo, mientras que difícilmente podía establecerse una línea de sucesión directa con anterioridad. Como afirma Peter Heather, el conjunto humano reunido por Alarico entre el 395 y el 411 poseía una entidad completamente nueva respecto a la sociedad goda de los orígenes, y será ese mismo grupo humano el que, en el 418 se instalará en

51 Zos. 5.42.3: “[...] Καὶ οἱ μὲν οἰκέται σχεδὸν ἅπαντες, οἰκέται σχεδὸν ἅπαντες, οἱ κατὰ τὴν Ῥώμην ἦσαν, ἐκάστης ὡς εἰπεῖν ἡμέρας ἀναχωροῦντες τῆς πόλεως ἀνemiγνυντο τοῖς βαρβάροις [...]”

52 Soz. 9.6.3: “[...] δούλων τε πολλῶν καὶ μάλιστα βαρβάρων τῷ γένει πρὸς τὸν Ἀλάριχον αὐτομολούντων [...]”

53 Zos. 5.35.5-6: “[...] οἱ ταῖς πόλεσιν ἐνιδρυμένοι στρατιῶται, τῆς Στελίχωνος τελευτῆς εἰς αὐτοὺς ἐνεχθείσης, ταῖς καθ’ ἐκάστην πόλιν οὔσαις γυναίξιν καὶ παισὶ βαρβάρων ἐπέθεντο, καὶ ὡσπερ ἐκ συνθήματος πανωλεθρία διαφθείραντες, ὅσα ἦν αὐτοῖς ἐν οὐσίᾳ διήρπασαν. Ὅπερ ἀκηκοότες οἱ τοῖς ἀνηρημένοις προσήκοντες [...] πάντες ἔγνωσαν Ἀλαρίχῳ προσθέσθαι καὶ συναχθεῖσαι πρὸς τοῦτο πλείους ὀλίγων τριῶν μυριάδες, ἐφ’ ὅπερ ἐδόκει συνέθειν.” Como vemos Zósimo los cuantifica en más de treinta mil, pero aunque la cifra resulte demasiado alta, sí revela la importante cuantía de las aportaciones humanas de las que estamos hablando. Una estimación del número de hombres que pudieron pasarse a Alarico en HEATHER, P.: *Goths and Romans...*, 213-214.

Aquitania<sup>54</sup>, posibilitando que arranque el proceso de formación del denominado “Reino de Tolosa”.

Aparte de los beneficios materiales y humanos obtenidos por Alarico durante su estancia en Italia, en el terreno ideológico, el saqueo de Roma contribuyó a que se modificara la percepción que se tenía de los godos. Es evidente que el impacto psicológico de la toma de Roma y del matrimonio de Ataúlfo con Gala Placidia, aunque equiparados como medidas de presión utilizadas por los reyes godos, fue, en cambio, diametralmente opuesto. Mientras que todo apunta a que fueron destacados personajes de la aristocracia galorromana los que instaron al rey visigodo a casarse con Gala Placidia<sup>55</sup>, la toma de Roma resultó traumática para la población romana, a la que resultaba inconcebible que un grupo de bárbaros hubiese sido capaz de tomar la considerada *urbs aeterna*. Y, como no podía ser menos, enseguida surgieron explicaciones no sólo diferentes, sino incluso radicalmente opuestas, de ese episodio que conmocionó a todo el Imperio. Distintas y contrapuestas fueron las explicaciones que paganos y cristianos dieron del saqueo de Roma, poniendo de manifiesto que aún a principios del siglo V, cuando ya había triunfado el cristianismo, no sólo se mantenía activo el conflicto con el paganismo, sino que un acontecimiento concreto, el saqueo de Roma por parte de los godos, recrudeció el antagonismo entre ambas concepciones religiosas.

Con la toma de Roma por Alarico cobró nuevo impulso la vieja costumbre de culpabilizar a los cristianos de todos los males del Imperio. Enseguida se vinculó el acontecimiento con el abandono de los cultos tradicionales, un hecho que, al privar a Roma de la protección de los dioses del panteón clásico, servía para explicar todas las desgracias del 410. No abundan los rastros de esta línea de pensamiento porque carecemos de descripciones detalladas del saqueo de Roma que provengan de autores paganos. Aún así, es posible documentarla, y no sólo en la respuesta cristiana al ataque implícito en la interpretación pagana, donde se percibe claramente. Aunque la brusca interrupción de la obra de Zósimo en los hechos del 406 nos priva del relato del saqueo godo por parte del que fue el último representante de la historiografía romano-pagana, son varios los pasajes de su obra que revelan la existencia de este movimiento de opinión que vinculaba el abandono de los ritos tradicionales y la caída de Roma en manos de Alarico. Significativo al respecto es el pasaje en el que afirma que, cuando Teodosio exhortó a los senadores romanos a abrazar el cristianismo:

“nadie quiso apartarse de los ancestrales tradiciones que databan de cuando la ciudad fue fundada para anteponer a ella un acatamiento absurdo (pues, en efecto, durante los ya casi mil doscientos años a lo

54 HEATHER, P.: «Roman Diplomacy...», 151-152, quien defiende, además, que ese grupo nuevo resultó de la unión de tres conjuntos diferentes de godos: los tervingios que se separaron de Atanarico en el 376 pasando a ser guiados por Alavivo y Fritigerno, los greutungos de Alateo y Safrax y muchos de los que llegaron a Italia al mando de Radagasio. “*Once fully united under Alaric, this new Visigothic entity was clearly a much larger and more powerful group than that settled by the Romans in the Balkans in 382 [...] this transformation made it much less possible, by 418, to envisage the Goths’ destruction as an independent unit than it had been in 376 or 382, or even 395*”, lo que ayuda a explicar que se llegase a la firma del tratado del 418 en los términos en los que se estipuló.

55 Cfr. DEMOUGEOT, E.: «L’évolution politique de Galla Placidia», *Gerión* 3, 1985, 183-212 (cit. 280); LUISELLI, B.: *Storia culturale...*, 557-565; VALVERDE, M<sup>a</sup> R.: «La monarquía...», 302-303.

largo de los cuales habían habitado la ciudad en observancia de aquéllas, ésta no había sido saqueada, mientras que si ahora cambiaban dichas creencias por otras ignoraban qué sucedería)” (4.59.2)

La catástrofe del 410 confirmó sus temores. Si se desatendían los antiguos cultos, sólo cabía esperar todo tipo de calamidades. En su afán por demostrarlo, al describir el primer asedio de Alarico a Roma, Zósimo incorpora la noticia de que un grupo de etruscos, llegados desde Narni, informaron de que su ciudad se había salvado del peligro godol cumpliendo con las ceremonias tradicionales, lo que motivó que el propio obispo de Roma, Inocencio, anteponiendo “la salvación de la ciudad a sus propias creencias”, permitiese que se realizasen, aunque sólo en privado, los ritos antiguos<sup>56</sup>. Como nadie se atrevió a darles la debida publicidad, dichos ritos no surtieron efecto y, por lo tanto, no quedó más opción que negociar con los godos. Las ofensas perpetuadas a los dioses tradicionales se agravaron cuando, para satisfacer los requerimientos de los godos, las estatuas de los dioses fueron expoliadas:

“imágenes erigidas con miras a las celebraciones sacras y provistas del boato que les era debido por guardar a la ciudad eternamente venturosa. Y puesto que de todas partes habían de concurrir los elementos de la ruina para la ciudad, no sólo despojaron las imágenes sino que incluso fundieron algunas de las que estaban hechas de oro y plata, entre ellas también las del Valor, al que los romanos llamaban *Virtus*: aniquilada la cual, se extinguió cuanto de valor y de excelencia había entre ellos” (Zos. 5.41.6-7)

Perdidas las ancestrales virtudes de los romanos, y careciendo de la protección de los dioses defensores de la eternidad de Roma, el desastre del 410 resultaba inevitable. ¿Por qué se había abandonado la práctica de la religión tradicional? Por culpa de la difusión del cristianismo, que ya se había impuesto como religión oficial del Estado. Recordemos, además, que algunos senadores paganos acusaron a una aristócrata cristiana, Anicia Faltonia Proba, de ser la persona que abrió la puerta Salaria a los godos, permitiéndoles, pues, la entrada en la ciudad<sup>57</sup>. En la interpretación pagana, por lo tanto, los cristianos eran, en última instancia, los responsables de la caída de Roma en manos de los godos.

Los cristianos respondieron con el mismo tipo de explicaciones providencialistas a las acusaciones provenientes del paganismo. Desde su perspectiva, Dios se habría servido de las

56 Zos. 5.41.1-2: “Περὶ δὲ ταῦτα οὖσιν αὐτοῖς Πομπηϊανὸς ὁ πῆς πόλεως ὑπαρχος ἐνέτυχέ τισιν ἐκ Τουσκίας εἰς τὴν Ῥώμην ἀφικομένοις, οἱ πόλιν ἔλεγόν τινα Ναρνίαν ὄνομα τῶν περιστάντων ἐλευθερῶσαι κινδύνων, καὶ τῇ πρὸς | τὸ θεῖον εὐχῇ καὶ κατὰ τὰ πάτρια θεραπείᾳ βροντῶν ἔξαισίων καὶ πρηστήρων ἐπιγενομένων τοὺς ἐπικειμένους βαρβάρους ἀποδιῶξαι. [...] ἀνατίθεται πάντα τῷ τῆς πόλεως ἐπισκόπῳ· ἦν δὲ Ἰννοκέντιος· ὁ δὲ τὴν τῆς πόλεως σωτηρίαν ἐμπροσθεν τῆς οἰκείας ποιησάμενος δόξης λάθρα ἐφῆκεν ποιεῖν αὐτοῖς ἄπερ ἴσασιν.” Según BALDINI, A.: «Una versione pagana...», 102, n. 37, el objetivo que aquí persigue Zósimo es destacar la hipocresía de Inocencio, una característica que, para la intelectualidad pagana, constituía un rasgo típico de los cristianos.

57 Vid. *supra*, n. 38.

hordas de Alarico para castigar a todos aquellos que aún seguían practicando el paganismo. Relatos de hechos prodigiosos, de eventos casi milagrosos, de comportamientos excepcionales, enriquecieron el imaginario antiguo con el objetivo de demostrar que la catástrofe del 410 respondía al plan de salvación de la humanidad ideado por Dios. Significativa al respecto es la actitud adoptada por los autores eclesiásticos bizantinos del siglo V. Aunque apenas dedican espacio en sus obras a narrar lo sucedido en Roma en el 410<sup>58</sup>, no dejan de recopilar supuestas habladurías con la intención de que el lector intuya que la toma de Roma por los godos respondió a los designios del cielo. El caso de Sozómeno resulta representativo al respecto. Inspirándose en Sócrates de Constantinopla, cuenta que, según se decía, cuando un monje cristiano había suplicado a Alarico que respetase Roma, el rey godo le había respondido que actuaba movido por una fuerza sobrenatural<sup>59</sup>. Sozómeno deja entrever que ese impulso trascendente provenía de Dios al situar el relato del episodio inmediatamente después de afirmar que las personas sensatas reconocían que las calamidades que se estaban sufriendo eran producto de la ira del cielo. Dios estaba castigando tanto el lujo y los excesos de los romanos, como todas las injusticias por ellos perpetuadas. En realidad, estas últimas afirmaciones están cargadas de una fuerte carga polémica contra las tesis paganas. Su finalidad es explicar porqué resultó infructuoso el recurso a los ritos tradicionales intentado durante el primer asedio de Roma por los senadores que seguían practicando el paganismo. Lo que está haciendo Sozómeno es incorporar la descripción de los mismos acontecimientos que encontrábamos en Zósimo, y su intención al consignarlos, es refutar la interpretación pagana de las desgracias ocurridas. Su relato adquiere así los rasgos apologéticos que son propios de la mayor parte de las narraciones cristianas del saqueo de Roma. Es comprensible, en consecuencia, que sólo le interese recopilar, como él mismo afirma, los hechos que puedan revelar la santidad de la Iglesia<sup>60</sup>. Y lo que nos cuenta es que, aunque Alarico autorizó los pillajes, por respeto al apóstol Pedro, declaró inviolable la basílica que le estaba dedicada, posibilitando que fueran muchos los que en ella se refugiaran, salvando así sus vidas<sup>61</sup>. También dibuja una escena, cargada de dramatismo, en la que un joven soldado godo, prendado de la belleza de una mujer cristiana, intenta poseerla. Ella se resiste y resulta herida. Su comportamiento adquiere entonces tintes heroicos. Prefiriendo morir casta antes que sufrir un ultraje que le impediría mantener la debida fidelidad a su esposo, ofrece su cuello a la espada del godo. Éste, también cristiano, aunque de profesión arriana, se conmueve ante la virtud demostrada y conduce a la mujer a la basílica de san Pedro, donde paga a los guardianes para asegurarse de que protegerán su admirable pure-

58 Cfr. MARCONE, A.: «Il sacco di Roma del 410 nella riflessione di Agostino e di Orosio», *RSI* 114/3, 2002, 851-867 (cit. 858-859).

59 Soz. 9.6.6: “λέγεται γοῦν ἀγαθός τις τῶν ἐν Ἰταλία μοναχῶν σπεύδοντι ἐπὶ Ῥώμην Ἀλάρικῳ παραινεῖσαι φείσασθαι τῆς πόλεως μηδὲ τηλικούων αἴτιον γενέσθαι κακῶν [...]”

60 Soz. 9.10.1: “Οἷα δὲ εἰκὸς ὦν ἐν ἀλώσει τοσαύτης πόλεως πολλῶν συμβεβηκότων ὁ τότε μοι ἔδοξεν ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας ἄξιον γεγενῆσθαι ἀναγράψομαι.”

61 Soz. 9.9.4-5: “[...] ἄσυλον εἶναι προστάξας αἰδοῖ τῇ πρὸς τὸν ἀπόστολον Πέτρον τὴν περὶ τὴν αὐτοῦ σορὸν ἐκκλησίαν, μεγάλην τε καὶ πολὺν χῶρον περιέχουσαν. τουτὶ δὲ γέγονεν αἴτιον τοῦ μὴ ἄρδην ἀπολέσθαι τὴν Ῥώμην· οἱ γὰρ ἐνθάδε διασωθέντες (πολλοὶ δὲ ἦσαν) πάλιν τὴν πόλιν ᾤκισαν.”



za<sup>62</sup>. Los hechos que Sozómoeno selecciona para ser descritos, le permiten reducir al máximo los efectos de la catástrofe. Muestran a un Alarico respetuoso con las iglesias de los santos; a sus hombres, compadeciéndose de sus víctimas y comportándose con generosidad. Desde su perspectiva, por lo tanto, los godos, que ya han abrazado el cristianismo, aunque en su versión arriana, no sólo son humanos, sino que además pueden llegar a sobresalir por las virtudes que poseen.

Los mismos elementos que percibimos en Sozómoeno, un autor que escribe en Constantinopla a mediados del siglo V, a saber, defensa apologética, minimización del desastre, identificación de los godos con los ejecutores de la cólera divina y comportamientos ejemplares de los saqueadores, ya habían aparecido en Orosio, uno de los representantes más destacados de la historiografía eclesiástica occidental, que terminó su obra, *Historiarum adversum paganos*, hacia el 417, sólo unos cuantos años después del saqueo de Roma por las tropas de Alarico. Las palabras con las que inicia la descripción de la toma de la antigua capital imperial muestran, con tal claridad, cuál es su interpretación de los hechos, que merece la pena transcribirlas literalmente. Orosio afirma:

“cae sobre Roma el clamoroso castigo que ya pendía sobre ella desde hacía tiempo. Se presenta Alarico, asedia, aterroriza e invade a la temblorosa Roma, aunque había dado de antemano la orden, en primer lugar de que dejasen sin hacer daño y sin molestar a todos aquellos que se hubiesen refugiado en lugares sagrados y sobre todo en las basílicas de los santos apóstoles Pedro y Pablo, y, en segundo lugar, de que, en la medida que pudiesen, se abstuvieran de derramar sangre, entregándose sólo al botín. Y para que quedase más claro que aquella invasión de la ciudad se debía más a la indignación de Dios que a la fuerza de los enemigos, sucedió incluso que el obispo de la ciudad de Roma, el bienaventurado Inocencio, cual justo Loth sacado de Sodoma, se encontraba en Rávena por la oculta providencia de Dios; de esta forma no vio la caída del pueblo pecador” (*Hist. adv. pag. 7.38.7, 39. 1-2*).

Dos ideas emergen con nitidez del pasaje reproducido: el saqueo de Roma es percibido como un castigo divino y los godos se comportan con moderación, respetan los lugares

62 Soz. 9.10. 2-4: “[...] Δηλοῖ γὰρ ἄσδρὸς βαρβάρου πρᾶξιν εὐσεβῆ καὶ γυναικὸς Ῥωμαίας ἀνδρείας ἐπὶ φυλακῇ σωφροσύνης, ἀμφοτέρων δὲ Χριστιανῶν οὐκ ἀπὸ τῆς αὐτῆς αἰρέσεως, καθότι ὁ μὲν τὴν Ἀρείου, ἡ δὲ τῶν ἐν Νικαίᾳ τὴν πίστιν ἐζήλου. Ταύτην δὲ εὖ μάλα καλῆς ἰδῶν τις νέος τῶν Ἀλαρίχου στρατιωτῶν ἠττήθη τοῦ κάλλους καὶ εἰς συνουσίαν εἶλκεν. Ἀνθέλκουσαν δὲ καὶ βιαζομένην μηδὲν ἀσελγὲς παθεῖν γυμνώσας τὸ ξίφος ἠπέιλησεν ἀναιρεῖν· καὶ μετὰ φειδοῦς, οἷά γε ἐρωτικῶς διακείμενος, ἐξ ἐπιπολῆς ἐπληξε τὸν τράχηλον. πολλῶν δὲ περιρρομένη τῷ αἵματι τὸν αὐχένα τῷ ξίφει ὑπέσχεεν, αἰρετώτερον ἐν σωφροσύνῃ λογισαμένη ἀποθανεῖν ἢ ζῆν ἐτέρου πειραθεῖσαν ἀνδρὸς μετὰ τὸν νόμῳ συνοικήσαντα. Ἐπεὶ δὲ παλαίων ὁ βάρβαρος καὶ φοβερώτερος ἐπιῶν οὐδὲν πλέον ἤνυεν, θαυμάσας αὐτὴν τῆς σωφροσύνης ἤγαγεν εἰς τὸ Πέτρου ἀποστολεῖον, καὶ παραδοὺς τῷ φύλακι τῆς ἐκκλησίας καὶ χρυσοῦς ἐξ εἰς ἀποτροφὴν αὐτῆς ἐκέλευσε τῷ ἀνδρὶ φυλάττειν.” Como afirma SABBAN, G.: «La construction de l’histoire chez Sozomène. De la dédicace à Théodose II à l’éloge de Pulchérie», *Association pour l’Antiquité Tardive. Bulletin* 14, 2005, 65-73 (cit. 72): “A la fidélité de l’une répond la générosité de l’autre. Mais, à cette couleur morale s’ajoute une valeur religieuse: le barbare est arien, la jeune femme est catholique, sa victoire est, une fois de plus, celle de l’orthodoxie sur l’hérésie”.



sagrados y evitan, en la medida de lo posible, el derramamiento de sangre. Las dos ideas están íntimamente relacionadas, las dos le resultan imprescindibles para elaborar su interpretación apologética del saqueo de Roma. ¿Qué es lo que Dios está castigando? La falta de fe de los paganos y su obstinación al conservar sus creencias tradicionales. Son ellos los que perecen a manos de los godos<sup>63</sup>. Pero, ¿cómo consigue Dios liberar a los que creen en Él de los atropellos de las hordas de Alarico? Eligiendo como instrumento de su venganza a un bárbaro cristiano, Alarico. Podría haber escogido al pagano Radagasio, un auténtico bárbaro, cruel y deseoso de sangre, pero confía la ejecución del castigo a Alarico, “un cristiano y muy próximo a lo romano”, y, como tal, “moderado por temor de Dios a la hora de dar muerte”<sup>64</sup>. Hay una graduación en los niveles de la barbarie. El cristianismo que ya practican Alarico y sus hombres (Orosio obvia que sean arrianos), mitiga la crueldad de las hordas godas. El relato, en tonos casi novelescos, de una anécdota ocurrida en Roma durante los tres días que duró el saqueo, le sirve para demostrar la fuerza de la fe cristiana y el respeto de las tropas de Alarico por todo lo divino. Cuenta que cuando un godo entró en la casa de una virgen consagrada a Dios y le pidió, eso sí “con educación” (*honeste, Hist. adv. pag. 7.39.3*) que le diera todas sus riquezas, la mujer, no sintiéndose capaz de defenderlas, le ofreció cuanto poseía, pero informándole de que le estaba entregando

“los vasos del sagrado apóstol Pedro [...] El bárbaro, empujado al respeto a la religión, ya por temor a Dios, ya por la fe de la virgen, mandó un mensajero a Alarico para informarle de estos hechos; Alarico dio órdenes de que los vasos sagrados fueran llevados tal como estaban a la basílica del apóstol y que, bajo la misma escolta, fuese también la virgen y todos aquellos cristianos que quisieran unirse” (*Hist. adv. pag. 7.39.7*)

Se formó entonces una auténtica procesión, que fue escoltada por las propias espadas godas<sup>65</sup>, para trasladar los vasos a la basílica de san Pedro, lugar que, habiendo sido declarado inviolable por Alarico, sirvió de refugio, tanto a los cristianos que en él se refugiaron, como a los numerosos paganos que también lo hicieron<sup>66</sup>, a los que Dios brindaba así la ocasión de salvar no sólo sus cuerpos, sino también sus almas. De esta manera, liberó Dios, a cuantos lo merecían, de la violencia goda. Queda claro que la toma de Roma represen-

63 Orosio, *Hist. adv. pag. 7.39.12 y 14*: “[...] *quos ad salutem inoboedientes non suscitavit, inexcusabiles reliquit ad mortem [...] ipsa uel incredulitate uel inoboedientia praeiudicatae, ad exterminium atque incendium remanserunt.*”

64 Orosio, *Hist. adv. pag. 7.37.4-6*: “*Radagasius [...] ut mos est barbaris huiusmodi gentibus, omnem Romani generis sanguinem diis suis propinare deuouerat*”; 7.37.9: “*quorum unus Chirstianus propiorque Romano et, ut res docuit, timore Dei mitis in caede, alius paganus barbarus et uere Scythia, qui non tantum gloriam aut praedam quantum inexcusabili crudelitate ipsam caedem amaret in caede [...]*”

65 Para MARCONE, A.: «Il sacco di Roma...», 865, en la mezcla de bárbaros y romanos que se produce en la descripción de la supuesta procesión, “*sembra quasi adombrata la futura pacificazione dei barbari all'interno del Impero garantita dalla fede cristiana*”.

66 Casiodoro e Isidoro de Sevilla describen este mismo episodio. En GHILARDI, M.: «*In una urbe totus orbis interiit. Il sacco alariciano di Roma tra mito e realtà*», en GHILARDI, M., PILARA, G.: *I Barbari che presero Roma. Il sacco del 410 y le sue conseguenze*, Roma, 2010, 241-353 (cit. 277-278), se recogen ambos testimonios.

tó, para Orosio, un castigo divino, pero no fue ni un castigo indiscriminado, ni provocó daños irreversibles. Orosio reconoce que hubo destrucciones, que algunos lugares fueron incendiados, pero sus efectos no fueron tan demoledores como los que causaron en Roma “el fuego provocado para espectáculo de Nerón” o la invasión de los galos a principios del siglo IV a. C.<sup>67</sup> Minimizando las consecuencias del desastre, Orosio trata de demostrar, en palabras de Bryan Ward-Perkins<sup>68</sup>, que “en realidad el pasado pagano había sido peor que el turbulento presente cristiano”. Además, al desdramatizar el saqueo del 410, el castigo divino queda reducido a una llamada de atención, de la que Roma logrará recuperarse. Desde su perspectiva, la toma de la *urbs aeterna* por los godos no representa, por lo tanto, el fin de Roma<sup>69</sup>. Alarico, a quien Dios ha elegido para llevar a cabo el necesario castigo reparador, no puede, en consecuencia, ser presentado como un destructor implacable y, de hecho, en la narración de Orosio se le describe como el piadoso ejecutor de los designios del cielo, es un hombre virtuoso que tutela las iglesias y protege a los justos.

Mucho menos optimista, pero sin duda alguna más cercana a la realidad de los hechos acaecidos, es la postura adoptada por el que pasa por ser el maestro de Orosio, Agustín de Hipona, el autor que elabora, al escribir su monumental obra *De Civitate Dei*, la respuesta más “sofisticada, radical e influyente”<sup>70</sup> a esa interpretación pagana del saqueo de Roma que veía en el abandono de los ritos tradicionales la causa del saqueo del 410<sup>71</sup>. Aunque Orosio ha escrito su obra siguiendo los pasos de Agustín, hay importantes diferencias en los puntos de vistas defendidos por ambos autores. Se distancian fundamentalmente en dos cuestiones básicas. A diferencia de Orosio, el obispo de Hipona no cree en la eternidad física de Roma y no minimiza la catástrofe del 410. Mientras que Orosio es incapaz de concebir un mundo sin un Imperio romano dominante, para Agustín, el Imperio, sujeto a

67 Orosio, *Hist. adv.* pag. 7.39.16-17: “*Nam si exhibitam Neronis imperatoris sui spectaculis inflammationem recenseam, procul dubio nulla conparatione aequiperabitur secundum id quod excitauerat lasciua principis, hoc quod nunc intulit ira uictoris. Neque uero Gallorum meminisse in huiusmodi conlatione debeo, qui continuo paene anni spatio incensae euersaeque Urbis adtritros cineres possederunt.*”

68 WARD-PERKINS, B.: *La caída de Roma y el fin de la civilización*, Madrid, 2007 [edición española del original de 2005], 42.

69 MARCONE, A.: «Il sacco di Roma...», 861 y 863, defiende que esta convicción de Orosio, es, por un lado, fruto de la “*ottica tradizionalista romana*” que preside su obra y que le impide concebir un orden terrenal diverso del romano, y, por otro, consecuencia del periodo de renovado optimismo, provocado por los éxitos de Constancio, en el que el autor escribe.

70 Así es como la califica WARD-PERKINS, B.: *La caída de Roma...*, 52.

71 No sólo refuta las tesis paganas en el *De Civitate Dei*, también lo hace en varios de sus sermones. Al analizarlos, SALAMITO, J. M.: «Il sacco di Roma (410 d. C.)», en AILLAGON, J. J. (a cura di): *Roma e i Barbari: la nascita di un nuovo mondo*, Milano, 2008, 249-251, refleja el ambiente de abierta polémica en que fueron escritos. Los numerosos romanos que llegaron al norte de África huyendo del peligro godo, traumatizados por lo que estaba ocurriendo, provocaron que se abriera un intenso debate sobre las causas de la caída de Roma en manos de los godos. Agustín se sintió entonces obligado a rebatir, por un lado, las ideas paganas que culpabilizaban al Imperio cristiano de las desgracias de Roma y, por otro, a consolar y aconsejar a unos cristianos, también impactados por lo sucedido. Como es en este contexto en el que también ve la luz el *De Civitate Dei*, la obra ha sido tradicionalmente considerada como un escrito de circunstancias. No obstante, como ha puesto de manifiesto MARCONE, A.: «Il sacco di Roma...», 852-856, apoyándose en bibliografía precedente, hoy se tiende a distinguir entre los cinco primeros libros, que vieron la luz en el 413 y que sí representarían “*una sorta di risposta «di urgenza» alle critiche anticristiane dopo il sacco di Roma*”, del resto de los 17 libros que componen la obra, terminada 13 años más tarde y “*concepiti in uno stato d’animo di maggior tranquillità*”, “*lontano dall’emozione di quel trauma*”.

la precariedad de todas las realizaciones humanas, está destinado a perecer. “El mundo que hizo Dios ha de caer [...] ¿qué tiene de extraño que llegue alguna vez el fin de la ciudad?” (*Sermo* 81.9). Pero ese día no tiene porqué haber llegado ya. Son muchos los romanos que han logrado escapar de la muerte y, “¿qué otra cosa es Roma sino los romanos?” (*Sermo* 81.9). Agustín no excluye la posibilidad de una recuperación del Imperio, porque “es posible que no perezca Roma si no perecen los romanos. No perecerán si alaban a Dios; perecerán si le blasfeman” (*Sermo* 81.9). La posible salvación está, por lo tanto, en el cristianismo. “Aún sigue en pie la ciudad que nos engendró según la carne. ¡Gracias a Dios! -exclama Agustín- ¡Ojalá sea engendrada también espiritualmente y pase con nosotros a la eternidad” (*Sermo* 105.9). La vieja creencia en la eternidad de Roma se cristianiza y, con ello, la pervivencia material de la ciudad pasa a un segundo plano. Lo que realmente importa es la salvación de las almas. El obispo de Hipona compara Roma y Sodoma para demostrar que el fin material de la antigua capital imperial aún no ha llegado, para probar que Roma “ha sido castigada, pero no destruida”<sup>72</sup>. Agustín, no obstante, reconoce que el castigo ha sido horrible, que han sido muchas, y de todo tipo, las desgracias que los godos han infligido a los romanos:

“Exterminios, incendios, saqueos, asesinatos, torturas de los hombres. Ciertamente que hemos oído muchos relatos escalofriantes; hemos gemido sobre todas las desgracias; con frecuencia hemos derramado lágrimas, sin apenas tener consuelo. Sí, no lo desmiento, no niego que hemos oído enormes males, que se han cometido atrocidades en la gran Roma” (*De urbis excidio* 2.2)<sup>73</sup>.

¿Cómo explicar tanto sufrimiento? Agustín lo hace defendiendo que todas las desgracias acaecidas forman parte del diseño ideado por Dios para asegurar la salvación de la humanidad. Hambre, violaciones, pillajes..., son pruebas que permiten a los justos progresar en el camino de la renuncia y de la verdadera fe<sup>74</sup>. Aunque aporta esta interpretación de los hechos de carácter providencialista, el obispo de Hipona, no obstante, no omite recordar a

72 August., *De urbis excidio* 2.2: “[...] *Sodomam penitus igne consumpsit [...] nullus de Sodomis evasit; nihil hominis relictum est, nihil pecoris, nihil domorum: cuncta omnino ignis absorbit. Ecce quomodo Deus perdidit civitatem. Ab urbe autem Roma quam multi exierunt et redituri sunt, quam multi manserunt et evaserunt, quam multi in locis sanctis nec tangi potuerunt!*”; *id.* *Sermo* 81-9: “[...] *forte castigata est, non deleta*”.

73 Entre los autores cristianos que reconocen, sin ambages, los atropellos cometidos por los godos, también destaca Jerónimo. Aturdido por las noticias que le transmitían los que, huyendo del peligro godo, habían llegado a Palestina, donde él residía, estaba convencido de que el Imperio moriría con Roma. Una selección de textos que ponen de manifiesto cuál fue su reacción en PIGANIOL, A.: *Le sac de Rome*, Paris, 1964, 287-289; COURCELLE, P.: *Histoire littéraire...*, 49-52 y 59.

74 Remitimos a las obras de COURCELLE, P.: *Histoire littéraire...*, 64-65 y 71-75 y PILARA, G.: «Del Baltico a Roma...», 202-205, donde se lleva a cabo una buena selección de textos en los que se evidencia que, para Agustín, por poner sólo algunos ejemplos, el hambre, que permite ejercitarse en el ascetismo, puede ser una enseñanza necesaria para reforzar el espíritu, que los robos evitan el excesivo apego de los cristianos a la riqueza, origen de numerosos pecados, o que las violaciones pueden ser un castigo merecido por mujeres que se enorgullecen, en exceso, de su virginidad. Además, vivir en tiempos tan difíciles ofrece una ventaja: aumentan las ocasiones de realizar buenas obras.

los romanos que también ellos, igual que lo hicieron los griegos anteriormente, cometieron todo tipo de desmanes cuando llevaron a cabos sus exitosas campañas. Es más, ni los unos ni los otros veneraron, como es debido, las moradas de los antiguos dioses. Sus templos, lugares de asilo sagrado, no fueron respetados<sup>75</sup>. Los godos, en cambio, al acometer el saqueo de Roma, por insólito que resulte, han moderado el salvajismo que les es propio por su condición de bárbaros, y han respetado las basílicas de los santos:

“allí a nadie se atacaba; de allí nadie podía ser llevado preso; a sus recintos los enemigos conducían por compasión a muchos para darles la libertad; allí ni la crueldad de los enemigos sacaría cautivo a uno solo. Todo esto, repito, se lo debemos al nombre cristiano, esto se lo debemos a la época de cristianismo [...] ¡No quiera Dios que un hombre en sus cabales atribuya estos datos a la fiereza de los bárbaros! Él fue quien a los pechos feroces y sanguinarios los llenó de terror, les fue poniendo freno y los ablandó milagrosamente” (*De Civ. Dei* 1.7).

Constatamos, en este pasaje, que la valoración de los bárbaros que hace Agustín no es tan positiva como la que descubríamos en Orosio. Él conserva la misma concepción de la barbarie típica del mundo civilizado. Pero, aunque por naturaleza, los bárbaros sean fieros, feroces y sanguinarios, la gracia de Dios ha dulcificado sus corazones y, por temor de Dios, han llegado incluso a superar, en su clemencia, a griegos y romanos. A través de ellos, Dios ha mostrado su generosidad. Identificándolos como el brazo ejecutor de la punición divina, los godos han sido integrados en la Historia de la Humanidad.

Agustín ha incluido a los bárbaros en su concepción escatológica del devenir histórico y, al hacerlo, ha abierto el camino para humanizar a los godos. Siguiendo su senda, los autores cristianos posteriores, en la descripción de los episodios concretos que, según ellos, ocurrieron durante el saqueo, les reconocieron comportamientos virtuosos. Los mostraron actuando con piedad, clemencia, generosidad. La consecuencia lógica fue que minimizaron los efectos de la toma de Roma del 410. En otras palabras, la “edulcoración” del saqueo de Roma, presente en la interpretación providencialista propuesta por los cristianos supuso el reconocimiento de la condición humana de los hombres de Alarico, distanciándolos del concepto de barbarie característico de la producción historiográfica del siglo IV, que prácticamente los asimilaba a bestias salvajes, sin ninguna capacidad para vivir según las reglas del ordenamiento civilizado. Por lo tanto, y por paradójico que resulte, puede afirmarse que fue un “acto bárbaro”, el saqueo de Roma que conmocionó a toda la ecúmene romana, lo que abrió el camino que, en el terreno ideológico, sacó a los godos de la barbarie.

<sup>75</sup> August., *De Civ. Dei* 1.4: “[...] *Troia, mater populi Romani, sacratis in locis deorum suorum munire non potuit cives suos ab ignibus ferroque Graecorum* [...]”; 1.6: “[...] *Romanos ipsos videamus* [...] *quando tot tantasque urbes, ut late dominarentur, expugnantas captasque everterunt, legatur nobis quae templa excipere solebant, ut ad ea quisquis confugisset, liberaretur*[...]”.



FUENTES<sup>76</sup>

- AUGUSTINUS: *Sermones*, ed. CILLERUELO, L., CAMPELO, M. M<sup>a</sup>, MORÁN, C., DE LUIS, P.: *Obras completas de San Agustín. X. Sermones (2º)*. 51-116, Madrid, 1983.
- AUGUSTINUS: *De Ciuitate Dei*, ed. SANTAMARTA DEL RIO, S.; FUERTES LANERO, M.: *Obras completas de San Agustín. XVI. XVII. La Ciudad de Dios*, Madrid, 1988 (4<sup>a</sup> ed.).
- AUGUSTINUS: *De urbis excidio*, ed. MADRID, T. C.: *Obras completas de San Agustín. XL. Escritos varios (2º)*, Madrid, 1995, 509-529.
- IORDANES: *Getica*, ed. MOMMSEN, Th., *M.G.H., Auct. ant.*, 5.1, München, 1982 (= Berlin, 1882), 53-138 (traducción al español en SÁNCHEZ MARTÍN, J.: *Jordanes. Origen y gestas de los godos*, Marid, 2001).
- OLYMPIODORUS: ed. BLOCKLEY, R. C.: *The fragmentary classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, Liverpool, 1981, 151-220.
- OROSIUS: *Historiarum adversum paganos*, ed. ARNAUD-LINDET, M. -P.: *Orose. Histoires (Contre les Païens). Tome III. Livre VII*, Paris, 1991 (traducción al español en SÁNCHEZ SALOR, E.: *Orosio. Historias*, Marid, 1982).
- PHILOSTORGIUS: *Historia ecclesiastica*, ed. BIDEZ, J.: *Philostorgius Kirchengeschichte. Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, 21, Berlin, 1972 (= Leipzig, 1913).
- PROCOPIUS: *De Bello Vandalico*, ed. DEWING, H. B., *Procopius. Vol II, History of the Wars. Books III and IV*, London, 1968 (3<sup>a</sup> ed.) (traducción al español en FLORES RUBIO, J. A., *Historia de las guerras. Libros III-IV (Guerra vándala)*, Madrid, 2000).
- SOZOMENUS: *Historia ecclesiastica*, ed. BIDEZ, J., HANSEN, G. CH.: *Sozomenus Kirchengeschichte. Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neuve folge*, 4, Berlin, 1995.
- ZOSIMUS: ed. PASCHOUD, F., *Zosime. Histoire nouvelle. Tome III. 1<sup>re</sup> partie (Livre V)*, Paris, 1986 (traducción al español en CANDAU MORÓN, J. M<sup>a</sup>: *Zósimo. Nueva Historia. Introducción, traducción y notas*, Madrid 1992).

## BIBLIOGRAFÍA

- AMICI, A.: «Nota in merito ad un presunto secondo assalto di Ataulfo contro Roma nel 411», en ROTILI, M. (a cura di): *Incontri di popoli e culture tra V e IX secolo. Atti delle V Giornate di Studio sull'Etá Romanobarbarica*, Benevento, 1998, 129-138.
- BALDINI, A.: «Una versione pagana del sacco di Roma del 410 e una smentita cristiana: considerazioni storiografiche», en GIORCELLI PERSANI, S. (a cura di.): *Romani e barbari. Incontro e scontro di culture. Atti del Convegno - Bra, 11-13 aprile 2003*, Torino, 2004, 84-104.
- BROCCA, N.: «*Hic mihi prostratis bella canenda getis*. In margine al *Bellum*

76 Por limitaciones de espacio, sólo hemos reproducido los fragmentos de los textos que no hemos presentado en su traducción al castellano. No obstante, ofrecemos a continuación el listado de las ediciones que incluyen las versiones originales de las obras utilizadas.



- Geticum* di Claudiano», en GUALANDRI, I (a cura di): *Tra IV e V secolo. Studi sulla cultura latina tardoantica*, Milano, 2002, 33-52.
- BURNS, T. S.: *Barbarians within the Gates of Rome. A Study of Roman Military Policy and the Barbarians, ca. 375-425 A. D.*, Indiana, 1994.
- CESA, M.: *Impero tardoantico e barbari: la crisi militare da Adrianopoli al 418*, Como, 1994.
- CESA, M., SIVAN, H.: «Alarico in Italia: Pollenza e Verona», *Historia* 39.3, 1990, 361-374.
- CHRYSOS, E.: «Conclusion: *De Foederatis Iterum*», en POHL, W. (ed.): *Kingdoms of the Empire. The Integration of Barbarians in Late Antiquity*, Leiden, 1997, 185-206.
- CANDAU MORÓN, J. M<sup>a</sup>: *Zósimo. Nueva Historia. Introducción, traducción y notas*, Madrid 1992.
- COURCELLE, P.: *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris, 1964.
- CRACCO RUGGINI, L.: «Roma e i Barbari in età tardoantica», en AILLAGON, J. J. (a cura di): *Roma e i Barbari. La nascita di un nuovo mondo*, Milano, 2008, 204-215.
- DEMOUGEOT, E.: «Modalités d'établissement des fédérés barbares de Gratien et de Théodose», *Mélanges d'histoire ancienne offerts à William Seston*, Paris, 1974, 143-160.
- «Constantin III, l'empereur d'Arles», *Hommage à André Dupont. Études médiévales languedociennes*, Montpellier, 1974, 83-125.
- «L'évolution politique de Galla Placidia», *Gerión* 3, 1985, 183-210.
- DÍAZ, P. C.: «Visigothic Political Institutions», en HEATHER, P. (ed.): *The Visigoths from the Migration Period to the Seventh Century. An Ethnographic Perspective*, Woodbridge, 1999, 321-370.
- DUBY, G.: *Guerreros y campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea (500-1200)*, Madrid, 1983 (7<sup>a</sup> ed. en español de la edición francesa de 1973).
- ERRINGTON, R. M.: «*Theodosius* and the Goths», *Chiron*, 67, 1996, 1-27.
- FUENTES HINOJO, P.: *Gala Placidia. Una soberana del Imperio cristiano*, San Sebastián, 2004.
- GHILARDI, M.: «*In una urbe totus orbis interiit*. Il sacco alariciano di Roma tra mito e realtà», en GHILARDI, M., PILARA, G.: *I Barbari che presero Roma. Il sacco del 410 y le sue conseguenze*, Roma, 2010, 241-353.
- HALL, J. B.: «Pollentia, Verona and the Cronology of Alaric's First Invasion of Italy», *Philologus* 132, 1988, 245-257.
- HEATHER, P.: *Goths and Romans, A. D. 332-489*, Oxford, 1991.
- *The Goths*, Oxford, 1996.
- «The creation of the Visigoths», en HEATHER, P. (ed.): *The Visigoths from the Migration Period to the Seventh Century. An Ethnographic Perspective*, Woodbridge, 1999, 43-92.
- «Roman Diplomacy and the Gothic Problem: 376-418 A. D.», en GIORCELLI PERSANI, S. (a cura di.): *Romani e barbari. Incontro e scontro di culture. Atti del Convegno - Bra, 11-13 aprile 2003*, Torino, 2004, 141-159.

- JIMÉNEZ GARNICA, A. M<sup>a</sup>: «Sobre *rex* y *regnum*. Problemas de terminología política durante el primer siglo de historia de los visigodos», *Pyrenae* 35.2, 2004, 57-78.  
 – *Nuevas gentes, nuevo Imperio: los godos y Occidente en el siglo V*, Madrid, 2010.
- LABROUSSE, M.: *Toulouse antique. Des origines a l'établissement des Wisigoths*, Paris, 1968.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G.: «Alaric's Goths: Nation or Army?», en DRINKWATER, J., ELTON, H. (eds.): *Fifth-Century Gaul: A Crisis of Identity?*, Cambridge, 1992, 75-83.
- LUISELLI, B.: *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico*, Roma, 1992.
- MARCHETTA, A.: *Orosio e Ataulfo nell'ideologia dei rapporti romano-barbarici*, Roma, 1987.
- MARCONI, A.: «Il sacco di Roma del 410 nella riflessione di Agostino e di Orosio», *RSI* 114/3 (2002), 851-867.  
 – «La battaglia di Pollenzo nella panegiristica contemporanea», en GIORCELLI PERSANI, S. (a cura di.): *Romani e barbari. Incontro e scontro di culture. Atti del Convegno - Bra, 11-13 aprile 2003*, Torino, 2004, 45-54.
- MATTHEWS, J. F.: «Olympiodorus of Thebes and the History of the West (A. D. 407-425)», *JRS* 60, 1970, 79-97.
- MAZZARINO, S.: *Stilicone. La crisi imperiale dopo Teodosio*, Milano, 1990 (2<sup>a</sup> ed. revisada del original de 1942).
- MCCMICK, M.: «Clovis at Tours, Byzantine Public Ritual and the Origins of Medieval Ruler Symbolism», en CHRYSOS, E. K., SCHWARCZ, A. (eds.): *Das Reich und die Barbaren*, Wien-Köln, 1989, 155-180.
- MIGLIARIO, E.: «Mobilità militare e insediamenti sulle strade dell'Italia annonaria», en GIORCELLI PERSANI, S. (a cura di.): *Romani e barbari. Incontro e scontro di culture. Atti del Convegno - Bra, 11-13 aprile 2003*, Torino, 2004, 125-140.
- PALAZZI, M.: «Alarico e i foedera fra IV e V secolo. Aspetti delle relazioni internazionali fra Impero romano e barbari in epoca tardoantica», en GIORCELLI PERSANI, S. (a cura di.): *Romani e barbari. Incontro e scontro di culture. Atti del Convegno - Bra, 11-13 aprile 2003*, Torino, 2004, 187-208.
- PÉREZ PRENDES, J. M.: «Rasgos de afirmación de la identidad visigótica desde Atanarico», *Los Visigodos. Historia y Civilización. Antigüedad y Cristianismo* 3, Murcia, 1986, 27-45.
- PIGANIOL, A., *Le sac de Rome*, Paris, 1964.
- PILARA, G.: «Del Baltico a Roma. Storia dei barbari che presero la Città Eterna», en GHILARDI, M., PILARA, G.: *I Barbari che presero Roma. Il sacco del 410 y le sue conseguenze*, Roma, 2010, 1-239.
- RANDERS-PEHRSON, J. D.: *Barbarians and Romans. The birth stenggle of Europe. A. D. 400-700*, Oklahoma, 1993.
- RAÑA TRABADO, J. C.: «Priscus Attalus y la Hispania del S. V», en PEREIRA MENAUT, G. (ed.): *Actas 1<sup>er</sup> Congreso Peninsular de Historia Antigua*, vol. III, Santiago de Compostela, 1988, 277-285.
- ROBERTO, U.: «Teodosio e i Barbari», en AILLAGON, J. J. (a cura di.): *Roma e i Barbari. La nascita di un nuovo mondo*, Milano, 2008, 244-246.

- SABBAH, G.: «La construction de l'histoire chez Sozomène. De la dédicace à Théodose II à l'éloge de Pulchérie», *Association por l'Antiquité Tardive. Bulletin* 14, 2005, 65-73.
- SALAMITO, J. M.: «Il sacco di Roma (410 d. C.)», en AILLAGON, J. J. (a cura di), *Roma e i Barbari: la nascita di un nuovo mondo*, Milano, 2008, 249-251.
- SIRAGO, V. A.: *Galla Placidia e la trasformazione politica dell'Occidente*, Louvain, 1961.
- SIVAN, H.: «On *Foederati*, *Hospitalitas*, and the Settlement of the Goths in A. D. 418», *AJPh*, 108, 1987, 759-772.
- «Alarico tra Pollenzo e l'Africa», en GIORCELLI PERSANI, S. (a cura di.): *Romani e barbari. Incontro e scontro di culture. Atti del Convegno - Bra, 11-13 aprile 2003*, Torino, 2004, 259-269.
- TEJA, R.: «*Victores victi sumus*: fe y religión en la polémica sobre la batalla de Pollenzo», en GIORCELLI PERSANI, S. (a cura di.): *Romani e barbari. Incontro e scontro di culture. Atti del Convegno - Bra, 11-13 aprile 2003*, Torino, 2004, 73-78.
- VALVERDE CASTRO, M<sup>a</sup> R.: «La monarquía visigoda y su política matrimonial. De Alarico I al fin del rei no visigodo de Tolosa», *Aquitania* 16, 1999, 295-315.
- *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, Salamanca, 2000.
- VANNESSE, M.: «L'esercito romano e i contingenti barbarici nel V secolo: il caso della difesa dell'Italia», en DELOGU, P., GASPARRI, S. (curato da): *Le trasformazioni del V secolo. L'Italia, i Barbari e l'Occidente romano. Atti del Seminario di Poggibonsi, 18-20 ottobre, 2007*, Turnhout, 2010, 65-99.
- WARD-PERKINS, B.: *La caída de Roma y el fin de la civilización*, Madrid, 2007 [edición española del original inglés publicado en 2005].
- WEINER, A. B.: *Inalienable Possessions. The paradox of Keeping-while-giving*, California, 1992.
- WIRTH, G.: «Rome and its Germanics Partners in the Fourth Century», en POHL, W. (ed.): *Kingdoms of the Empire. The Integration of Barbarians in Late Antiquity*, Leiden, 1997, 13-55.
- WOLFRAM, H.: *Storia dei Goti*, Roma, 1985 (edición italiana del original de 1979, revisada y ampliada por el autor).



«MANIFESTAZIONI DELL'IRA DIVINA». EZIOLOGIE SISMICHE 'RELIGIOSE'  
IN ETÀ GIUSTINIANEA

EARTHQUAKES AND DIVINE WRATH. 'RELIGIOUS'  
SEISMIC ETIOLOGIES IN THE AGE OF JUSTINIAN

SEBASTIANO BUSÀ

*Universidad de Messina*

*seby.busa@virgilio.it*

*ARYS, 10, 2012, 337-362 ISSN 1575-166X*

---

RESUMEN

L'età di Giustiniano (527-565) ci consegna numerose testimonianze di un dibattito sulle cause dei terremoti particolarmente ampio e a tratti vivace, in cui trovano posto, accanto alla sismologia aristotelica, numerose interpretazioni religiose delle cause dei terremoti di origine sia pagana che cristiana, spesso strumentalmente utilizzate dai gruppi del dissenso per colpire Giustiniano o dallo stesso imperatore per reprimere il dissenso.

ABSTRACT

The age of Justinian (527-565) gives us much evidence of a debate on the causes of earthquakes, very articulated and sometimes lively, in which are placed next to the Aristotelian seismology, numerous religious interpretations of the causes of earthquakes, pagan and Christian of origin, often instrumentally used by groups of dissent to strike Justinian or by the emperor to quash dissent.

---

PALABRAS CLAVE

Giustiniano; terremoti; dissenso; Costantinopoli

KEYWORDS

Justinian; earthquakes; dissent; Constantinople

---

Fecha de recepción: 31/07/2012

Fecha de aceptación: 29/10/2012





Uno dei caratteri più evidenti dell'età di Giustiniano (Agosto 527 - Novembre 565) è la straordinaria frequenza delle testimonianze di eventi sismici, significativamente localizzati dalle fonti in gran parte a Costantinopoli e nelle città più grandi e importanti dell'impero. Per il caso, particolarmente rilevante, di Costantinopoli, l'analisi ed il confronto della frequenza sismica del periodo tra la fondazione costantiniana della *Nuova Roma* e l'avvento al trono del nipote di Giustino I (Maggio 330 – Agosto 527) e di quello compreso tra quest'ultimo evento e la morte di Giustiniano (Agosto 527 – Novembre 565) rendono evidente la portata dell'impatto degli eventi sismici proprio durante l'età di Giustiniano. Per il primo periodo abbiamo testimonianze su undici eventi sismici<sup>1</sup>. Balza immediatamente agli occhi lo scarto con il secondo intervallo di tempo preso in considerazione, quello del regno giustiniano: le fonti conservano testimonianza (tralasciando il controverso evento del 526/27, che probabilmente, fra l'altro, ricade negli ultimi tempi del regno di Giustino<sup>2</sup>) di ben nove (o undici, se si scindono i terremoti del 541/42<sup>3</sup> e del 554/555<sup>4</sup>) eventi sismici a Costantinopoli<sup>5</sup>. L'ulteriore confronto con l'intervallo Agosto 565 - fine del millennio, per il quale

1 361/62 (Anon. *V. Const.* 21), 363 (Amm. 23, 1, 7), 396 (Marcell. *Chron.* 64, 1, 32-33), 402 (Synes. *ep.* 61; Oros. *Hist.* 3, 3, 1-2; Marcell. *Chron.* 67, 13-14), 403 (Thdt. 5,34), 407 (*Chron. Pasch.* 308), 417 (Marcell. *Chron.* 73, 15-16; *Chron. Pasch.* 310, 7-10), 422 (*Chron. Pasch.* 313), 423 (Marcell. *Chron.* 76, 4; *Chron. Pasch.* 313), 442 (Thphn. 96, 12), 447 (Marcell. *Chron.* 82, 9-19, 82, 24-27; Evagr. 1, 17; Jo. Mal. 363; *Chron. Pasch.* 317; Thphn. 93, 5-17), 477 o 487 (Marcell. *Chron.* 92, 7-10; Jo. Mal. 385; *Chron. Pasch.* 327-28; Thphn. 125, 29, 126,5; Leo Grammaticus 116; Georgius Cedrenus 618), 526 (Michael Glyca 266). Si veda GUIDOBONI, E.: *I terremoti prima del Mille in Italia e nell'area mediterranea*, Bologna, 1989, 677-694. Cfr., per il caso analogo di intensificazione delle testimonianze su pestilenze e carestie in epoca iconoclasta, STATHAKOPOULOS, D. CH.: *Famine and Pestilence in the Late Roman and Early Byzantine Empire: A Systematic Survey of Subsistence Crises and Epidemics* (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 9), Aldershot – Burlington, 2004, 8.

2 GUIDOBONI, E.: *I terremoti prima del Mille...*, 694.

3 *Ibid.*, p. 696.

4 *Ibid.*, p. 700.

5 533 (Jo. Mal. 478; *Chron. Pasch.* 341), 541/542 (Thphn. 222, 25-30; Georgius Cedrenus 656), 546 (Thphn. 225, 5), 548 (Jo. Mal. 483; Procop. *b.* 7, 29, 4; Thphn. 226, 4, Georgius Cedrenus 658), 554/55 (Jo. Mal. 486-487; AP 9, 425-7; Agath. 2, 15, 1; Thphn. 229, 5-14; Georgius Cedrenus 674; Johannes Ephesinus 241), 555 (Thphn. 229, 29-230; Georgius Cedrenus 674-675), Aprile 557 (Jo. Mal. 488; Thphn. 231, 1-2), Ottobre 557 (Thphn. 231, 13-14; Georgius Cedrenus 675, 11), Dicembre 557 (Jo. Mal. 488-489; Agath. 5, 3, 1; Thphn. 231, 14-33).

vengono registrati nelle fonti 'soltanto' tredici sismi<sup>6</sup>, rende ancora più evidente la maroscopica incidenza dei terremoti nell'età di Giustiniano.

L'ovvia mancanza di certezze sulla completezza dei dati sui terremoti (certamente più di qualche evento sismico, soprattutto tra quelli in aree periferiche dell'impero, ma anche tra quelli costantinopolitani, non ci viene testimoniato dalle fonti) ci spinge a mettere in evidenza il dato per noi più interessante: non l'effettiva frequenza sismica dei periodi analizzati, impossibile da verificare, ma la ricorrenza nelle fonti delle informazioni sui sismi di tali periodi. La cadenza, gli spazi dedicati al racconto ed alle interpretazioni degli eventi sismici nei documenti sono già, di per se stessi, dati importanti per lo studio dell'impatto sociale dei terremoti, delle loro interpretazioni e delle risposte che il potere si trovò a fornire in tali occasioni.

Successioni così frequenti di eventi sismici colpiscono l'immaginario e suscitano un'impressione particolarmente forte sui contemporanei e, in particolare, sugli abitanti della capitale. In una società, come quella del periodo giustiniano, che sta elaborando nel concetto di ordine (κόσμος, τάξις, εὐταξία) una delle idee-cardine del suo ordinamento politico e collettivo<sup>7</sup>, ogni elemento di rottura di quest'ordine assume importanti connotazioni ideologiche e religiose. Le calamità naturali e, in particolare, i terremoti, in quanto, appunto, fattori di rottura dell'ordine naturale e imponenti manifestazioni del soprannaturale, catalizzano l'attenzione dei contemporanei su ciò che, rompendo un equilibrio assicurato dalla divinità, poteva permettere che tali catastrofi si abbattessero sulle popolazioni di intere città e regioni.

Sono, dunque, facilmente individuabili le ragioni per cui la Costantinopoli giustiniana ci consegna un'ampia gamma di δόξαι sul problema delle cause dei terremoti, tra le quali occupano posizioni di rilievo quelle di ambito religioso o che, provenendo da ambienti di potere o da gruppi eterodossi o, ancora, da ambienti del dissenso o da intellettuali, fanno in modi diversi riferimento a eziologie soprannaturali. Al confluire delle tradizioni scientifiche pagane e cristiane, l'ambiente costantinopolitano sta ancora faticosamente elaborando una sintesi tra i due filoni di interpretazione della realtà fenomenica, quelli appunto della ricca speculazione classica e del pensiero giudaico-cristiano; l'età giustiniana si pone, come è ben noto, come punto nodale per lo sviluppo di quel ruolo che Costantinopoli assumerà nella trasmissione alle età successive di una cultura classica cristianizzata. Lungi dal presentarci una situazione in cui la cultura e

6 568 (Johannes Ephesus 47), 583 (Thphn. 252, 29-31), 611 (*Chron. Pasch.* 383, 7-10), 740 (Thphn. 412, 6-16; Georgius Monachus 2, 744, 11-19; Nicephorus Patriarcha *h.* 59, 2-14; *Chronica Breviora* 1, Reichschroniken 2, 2, 47 - 1, 15, 44), 756 (Thphn. 430, 1-2), 780 o 797 (*Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* 544, 27-31), 790 (Thphn. 464, 25-29), 796 (Thphn. 470, 5-10), 849 o 851 (ps. Symeon Magister 673), 862 (Theoph. Cont. 196; ps. Symeon Magister 677, 5-9; Georgius Monachus 2, 12; *Scriptores originum Constantinopolitanarum* 2, 273,1-5; Genesisius 105; Joannes Scylitzes 107, 51-57; Georgius Cedrenus 973; Johannes Zonaras *h.* 2, 162), 869 (ps. Symeon Metaphrastes *Chron.* 688, Leo Grammaticus 470; Phot. *ep.* 2, 70; *Scriptores Originum Constantinopolitanarum* 278), 945 (Thphn. cont. 441), 967 (Johannes Zonaras *h.* 2, 206), 989 (Leo Diaconus 175-176; Joannes Scylitzes 332; Georgius Cedrenus 2, 438). È interessante notare che anche in Teofane, che pure è, ovviamente, più vicino agli eventi più tardi, di pari passo con la rarefazione delle notazioni sismiche per Costantinopoli si moltiplicano le annotazioni su terremoti nelle aree mediorientali e in Palestina, in corrispondenza delle incursioni e dell'invasione araba: il terremoto è sempre *ostentum*, segno premonitore, manifestazione fenomenica della negativa disposizione divina.

7 MANGO, C.: *Byzantium. The empire of New Rome*, New York, 1980, 218.

le ideologie classiche sono ormai ben integrate e 'digerite' nell'ambito del cristianesimo, anche nel complesso campo dell'interpretazione dei fenomeni naturali la Bisanzio della prima metà di VI secolo ci fornisce un quadro dossologico molto variegato, per quanto già quasi per intero in mano cristiana, in cui il confronto tra le varie posizioni si trasforma spesso in un acceso conflitto ideologico e la ricerca delle cause e le interpretazioni dei terremoti diventano alcuni dei principali terreni di scontro.

In una Costantinopoli che fa programmaticamente riferimento al messaggio e all'ideologia cristiana sopravvivono ancora, e in alcuni casi sono anche particolarmente vitali, elementi della speculazione scientifica e filosofica classica che, anche nel caso dell'interpretazione dei terremoti, a dispetto delle direttive culturali emanate dal centro del potere, mal si conciliano con le idee della tradizione giudaico-cristiana. Accanto a interpretazioni di esclusiva matrice cristiana (in linea con le direttive del potere e l'ideologia imperiale: Romano il Melodo) e a casi di totale rifiuto della scienza classica per intransigenza religiosa (Cosma Indicopleuste), ai restrittivi indirizzi imperiali corrispondono un pensiero particolarmente vivace e libero, una diversificazione delle posizioni "scientifiche" sugli *auctores*, un atteggiamento critico, solo a tratti conciliante (Giovanni Filopono) nei loro confronti e, addirittura, una pervicace sopravvivenza di modelli pagani (Giovanni Lido) o una rivendicazione di libertà di pensiero in materia (Agazia). A questo variegato panorama della riflessione dotta sui terremoti si affianca, a livello popolare, la straordinaria diffusione di libri sismologici, di cui il funzionario imperiale Giovanni Lido è uno dei trascrittori, i quali predicavano il futuro sulla base dei terremoti e che poco o nulla avevano da spartire con l'ortodossia dottrinale<sup>8</sup>. Sempre a credenze popolari sembra rifarsi Procopio, che arriva ad accusare esplicitamente lo stesso imperatore di essere la causa delle devastazioni sismiche. La posizione degli ambienti di corte e dello stesso Giustiniano può a tratti essere letta come reazione tesa (in verità, poco sorprendentemente) piuttosto che a soffocare il rigoglio paganeggiante di idee sui terremoti (al di là degli sforzi di "cristianizzazione", Giustiniano è ben consapevole che i relitti del paganesimo, sia a livello popolare che dotto, sono ancora difficili da estirpare), a togliere fondamento alle teorie che gli attribuivano la responsabilità dei frequenti terremoti (*Nov.* 77 e 141).

Quello che si sviluppa intorno al problema dell'interpretazione dei terremoti e della -ad essa strettamente correlata- ricerca delle cause dei sismi è dunque un dibattito, a tratti acceso, in cui tutti i partecipanti, anche quando facenti riferimento ad ambiti polarmente opposti o, comunque, ideologicamente (e politicamente) distanti, chiamano in causa il soprannaturale. Il terremoto, fenomeno tanto devastante, al di là delle pesanti conseguenze materiali, anche dell'ordine sociale, è sempre (ad eccezione di pochissimi, isolati casi) un fatto difficilmente spiegabile come evento di matrice esclusivamente naturale, e per il quale è inevitabile il riferimento all'azione della divinità. Di questa, a sua volta, si cercano di capire le motivazioni, che sono tutte legate ai comportamenti umani (malgoverno dell'imperatore, perseveranza nel peccato dei sudditi...). Da un fatto naturale, dunque, come il terremoto, la speculazione dell'epoca passa a un necessario riferimento eziologico al soprannaturale, per poi tornare "sulla terra" a rintracciare le cause scatenanti dell'evento.

<sup>8</sup> VERCLEYEN, F.: «Tremblements de terre à Constantinople: l'impact sur la population», *Byzantion* 58, 1, 1988, 155-173.

## 1. I TERREMOTI COME STRUMENTO DEL DISSENSO E LE RISPOSTE DEL POTERE

Segno divino dunque, interpretato come punizione o presagio infausto, il terremoto è spesso messo in relazione con il comportamento di chi detiene il potere. Questo filone interpretativo dei sismi, di antichissima ascendenza, con l'affermazione del cristianesimo viene proseguito e incrementato dagli intenti apologetici dei cristiani (l'esempio più macroscopico è quello di Orosio<sup>9</sup>). Per l'ambito costantinopolitano, ben prima dell'arrivo di Giustiniano sul trono del Bosforo sappiamo dalle fonti di terremoti messi in relazione, più o meno esplicitamente, ad avventi o periodi di regno di imperatori controversi<sup>10</sup>; è interessante notare come tali 'attribuzioni di responsabilità per le sciagure dell'umanità' non siano unilaterali ma provengano, certo sfruttando collegamenti eziologici diversi, sia da ambienti cristiani che da esponenti di posizioni malcelatamente pagane<sup>11</sup>.

Il cristianesimo, com'è noto, aveva fatto propria e ulteriormente rafforzato l'idea secondo cui l'autorità imperiale proviene da Dio: per i cristiani «è Dio a scegliere il sovrano, influenzando i meccanismi umani di elezione, ed è Dio l'unico giudice di un imperatore»<sup>12</sup>. Secondo un trattato *De scientia politica* di VI secolo, «la potestà imperiale è data da Dio e presentata dagli uomini»<sup>13</sup>: alla straordinaria autorità ricevuta da Dio, l'imperatore di Bisanzio deve corrispondere monstrandosene degno attraverso

<sup>9</sup> Orosio (*Hist.* 3, 3, 3, 1-3) ricorda che, in occasione del sisma di Costantinopoli del 402, significativamente messo in relazione con i memorabili sismi-maremoti di Elice e Bura del 373 a.C., le preghiere dell'imperatore Arcadio e del popolo cristiano avevano scongiurato la rovina della città. A differenza del terribile sisma che aveva raso al suolo, seppellendo gran parte dei cittadini, le pagane Elice e Bura, nella nuova era cristiana di Orosio il sisma è un avvertimento e un invito divino alla conversione, che cessa nel momento in cui il popolo, guidato dall'autorità civile o religiosa, si rivolge a Dio e si converte. In questo caso, il terremoto non è una punizione per il comportamento dell'imperatore, ma di quelli, perversi, dei cittadini; Arcadio è il buon re che, sul modello dei re israeliti dell'Antico Testamento, alla guida del popolo chiede a Dio che cessi di permettere i mali presenti.

<sup>10</sup> È il caso, ad esempio, del primo terremoto testimoniato dalle fonti come avvenuto nella nuova capitale, a oltre trent'anni dalla sua fondazione da parte di Costantino: il sisma del 361/62, avvenuto poco dopo l'ascesa al trono di Giuliano e ricordato dall'anonimo autore di una *Vita Constantini* come segno di disapprovazione divina nei confronti dello stesso Giuliano per il suo aver trascurato i templi di Dio. L'autore della *Vita* segnala significativamente il crollo della cupola dell'originaria basilica di Santa Sofia, evento che ai suoi occhi doveva rivestire un fortissimo significato simbolico, e che ricorrerà più volte nelle testimonianze dell'età giustiniana (Anon. *Vita Const.* 21). Probabilmente, è questo stesso sisma quello che Ammiano (23, 1, 7) menziona tra i vari prodigi che, nell'ottica pagana dello storico antiocheno, si ricollegano come *omina* infausti alla sfortunata spedizione persiana programmata da Giuliano, di cui in quel tempo fervevano i preparativi. Interessante è anche il caso del terremoto avvenuto in una notte del 403 e ricordato da Teodoreto (*H.E.* 5, 34): il sisma è segno dell'ira divina per l'allontanamento del patriarca Giovanni Crisostomo, e di questo si convince l'imperatrice Eudossia, principale attrice delle trame contro il patriarca, che lo fa richiamare in riva al Bosforo. Il motivo del terremoto come segno dell'ira divina appare significativamente nelle testimonianze su un altro forte sisma costantinopolitano, quello datato al Settembre 477 o 487 (Marcell. *Chron.* 92, 7-10; Jo. Mal. 385, 3-8; *Chron. Pasch.* 605, 16-18; Thphn. 125, 29-126, 5; Leo Grammaticus = ps. Symeon Metaphrastes *Chron.* 116, 21-117, 2; Georgius Cedrenus 1, 618, 16-22. Cfr. GUIDOBONI, E.: *I terremoti prima del Mille...*, 688) che rovinò una parte della città. Non è casuale la ricorrente aggettivazione legata al sisma (φοβερός), così come l'attribuzione esplicita della causa dei sismi alla θεομηνία per le azioni umane e, in particolare, dell'imperatore; elementi altrettanto rilevanti sono il crollo di edifici e monumenti altamente simbolici, alcune volte minuziosamente elencati, come sarà per le numerose testimonianze di 'crolli di simboli' nelle fonti sull'età giustiniana. Significativi sono anche i contesti delle fonti in cui viene inserita la notizia, che, come accade in Simeone Metafraste, contribuisce a macchiare ulteriormente la figura di un imperatore particolarmente invisibile come, in questo caso, Zenone.

<sup>11</sup> STATHAKOPOULOS, D. CH.: *Famine and Pestilence...*, 75.

<sup>12</sup> RAVEGNANI, G.: *La corte di Giustiniano*, Roma, 1989, 15.

<sup>13</sup> *Menaē patricii cum Thoma referendario De scientia politica dialogus*, 5, 17.



l'obbedienza alle sue leggi e la correttezza nel governo dello Stato, in poche parole conformandosi al modello della regalità divina<sup>14</sup>.

Per dirla con Ravegnani, «se lo Stato è ben governato, mantiene in sé l'immagine dell'ordine divino che è perfezione e non è suscettibile di decadimento». Calamità naturali come, appunto, terremoti, pestilenze, carestie e inondazioni, proprio per la loro caratteristica di essere determinate da fattori difficilmente indagabili e rintracciabili, vengono lette, in questo quadro in cui l'imperatore - inviato da Dio è al contempo governatore e garante di fronte alla divinità, con i suoi comportamenti, dei sudditi affidatigli, come fenomeni inequivocabili di rottura di quell'ordine cosmico garantito da Dio.

Nei cristiani, dunque, confluisce l'eziologia pagana dei sismi come *ostenta* della volontà – quasi sempre negativa – della divinità (già spesso in relazione ai comportamenti umani e soprattutto dei detentori del potere), e questa si innesta sulla fiorentissima tradizione, di matrice veterotestamentaria e ripresa drammaticamente dall'*Apocalisse di Giovanni*, del terremoto come segno della *theomenia*, messaggio da parte di Dio che esige la conversione dell'umanità dalla sua condotta peccaminosa. I sismi sono interpretati come segni della disapprovazione divina verso i comportamenti individuali dei sudditi o verso l'operato dell'imperatore; in alcuni casi, questi sono anche presentati dalle fonti come *omina* (negativi) dell'arrivo di un nuovo imperatore o del sopraggiungere sul territorio dell'impero di popolazioni straniere. I terremoti, fattori violenti di rottura del *kosmos* terreno, sono trasposizioni fenomeniche di rotture dell'ordine morale e sociale, garantito e protetto da Dio, che imperatore e sudditi operano attraverso le loro *folli* condotte<sup>15</sup>. Sono i sismi che colpiscono la capitale dell'impero, e di cui in alcuni casi le fonti citano nello specifico danni ad elementi urbani importanti anche sotto il profilo simbolico, che assumono in questo senso una grande rilevanza, proprio perché colpiscono quegli stessi luoghi che sono i principali teatri dei comportamenti peccaminosi "di rottura".

Non è operazione facile quella che si proponga di cercare di rintracciare nelle fonti interpretazioni esplicite dei tanti terremoti di età giustiniana come segni di disapprovazione divina verso l'operato di Giustiniano, e ciò è ben comprensibile per un'età in cui il controllo del potere sulla produzione letteraria fu, com'è noto, particolarmente pressante. Da una lettura attenta e contestuale di molte testimonianze, in cui ai terremoti spesso si intrecciano, in stretti rapporti temporali, altre calamità naturali (siccità, carestie, inondazioni, epidemie...) e apparizioni di segni celesti,

14 Cfr. Agap. 1, 1164-1165: «Poiché tu, imperatore, hai una dignità superiore a qualsiasi altro onore, onora sopra tutti Dio, che te ne ha reso degno, in quanto egli ti ha dato lo scettro del potere terrestre a somiglianza del regno celeste affinché tu insegni agli uomini a custodire la giustizia». Ancora Agap. (45, 1177) torna sul tema dell'*imitatio Dei* da parte dell'imperatore: «poiché hai ottenuto il regno per volere di Dio, imitalo con le tue opere buone». Lo stesso Giustiniano (*Chron. Pasch.* 630) afferma, nel 533: «ci sforziamo di rendere onore in tutto al Salvatore e Signore di tutte le cose Gesù Cristo nostro vero Dio e di imitare la sua benignità per quanto può comprendere la mente umana» (traduzioni di RAVEGNANI, G.: *La corte...*, 17).

15 Sull'accusa di *mania* agli eterodossi, e sulla loro responsabilità giuridica della *pollutio* dell'ordine cosmico garantito da Dio cfr. ZUCCOTTI, F.: «*Furor haereticorum*». *Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nel tardo impero romano*, Milano, 1992, *passim* e in part. 238-260.

emergono chiaramente percezioni e interpretazioni popolari di tali fenomeni come *omina* di ulteriori avvenimenti infausti. Mai, però, in storici e cronisti che ricordano i sismi di età giustiniana quali i contemporanei Giovanni Malala, Procopio (ad eccezione della *Storia Segreta*), Agazia, Giovanni d'Efeso, o nei più tardi *Chronicon Paschale*, Teofane Confessore, Giorgio Cedreno, Michele Glica i terremoti vengono esplicitamente intesi come punizioni divine per l'operato dell'imperatore. Soltanto elementi come le frequenti enumerazioni di crolli, nei terremoti, di edifici e monumenti del tessuto urbano costantinopolitano dall'alta portata simbolica ci riportano un po' più da vicino a quelle che dovevano essere le interpretazioni popolari dei disastri, ma anche le loro strumentalizzazioni da parte degli ambienti del dissenso.

Il recente studio di Stathakopoulos sull'incidenza di epidemie e carestie e sulle reazioni della società tardoantica e bizantina a queste calamità nota, giungendo a conclusioni valide anche per il caso dei terremoti, che le reazioni di carattere religioso vanno in due direzioni: comunicazione attiva con la divinità (per ricondurla ad un atteggiamento benevolo nei confronti delle popolazioni colpite); rimozione dei fattori ritenuti controproducenti, in quanto causa dell'ira divina<sup>16</sup>. In entrambe le categorie rientrano le risposte giustiniane al problema dell'incidenza sismica nella Costantinopoli del suo periodo di regno o, per meglio dire, al variegato e pericoloso dibattito scaturito dagli avvenimenti.

Per trovare un'esplicita attribuzione a Giustiniano delle cause dei terremoti bisogna fare ricorso agli *Anekdotà* procopiani<sup>17</sup>. Ciò che nelle altre fonti (comprese le stesse *Guerre* dello storico di Cesarea) è presentato soltanto implicitamente in correlazione con Giustiniano ed il suo operato, nella *Storia segreta* diventa condanna senza appello: i terremoti che colpiscono le più grandi e fiorenti città dell'impero, per l'alto burocrate giustiniano, sono inseriti tra le disgrazie apportate al mondo da Giustiniano «con la sua forza occulta e la sua natura demoniaca». La testimonianza di Procopio bypassa le altre notizie sulle interpretazioni delle calamità naturali giunteci per vie «ufficiali» o, comunque, tenute sotto stretto controllo dal potere imperiale e, nell'accanimento contro la figura, ai suoi occhi, tanto negativa dell'imperatore, getta una luce sulle credenze popolari dei tempi di Giustiniano: inondazioni, terremoti, e infine la terribile piaga della peste<sup>18</sup>, che falchiano le popolazioni delle più fiorenti parti dell'impero, sono interpretate da alcuni come effetto della presenza nell'imperatore di «un demone malefico» e «delle sue macchinazioni» (οἱ μὲν τῆ τοῦ πονηροῦ δαίμονος τῆδε παρουσία ἰσχυρίζονται καὶ μηχανῆ ξυμβῆναι<sup>19</sup>), da altri come frutto del comportamento di Dio che, «detestando le sue opere, si era allontanato dall'impero romano e aveva consegnato il territorio a demoni abominevoli perché compissero tali calamità» (οἱ δὲ αὐτοῦ τὸ θεῖον τὰ ἔργα μισῆσαν ἀποστραφέν τε ἀπὸ τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς, χάραν δαίμοσι

16 STATHAKOPOULOS, D. CH.: *Famine and Pestilence...*, 75.

17 Procop. *Arc.* 18, 36, 1-18, 45, 4.

18 Cfr. STATHAKOPOULOS, D. CH.: «Crime and Punishment: The Plague in the Byzantine Empire, 541-749», in LITTLE, L.K. (ed.): *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541-750*, Cambridge, 2007, 99-118 (cit. 106).

19 Procop. *Arc.* 18, 37, 3-5.

τοῖς παλαμναίοις ἐνδεδοκέναι ταῦτα διαπράξασθαι τῆδε<sup>20</sup>). I toni qui usati da Procopio sembrano rifarsi, ad un livello più colto e in specie negli ambienti ecclesiastici (eterodossi) ostili all'imperatore, ad una identificazione di Giustiniano con l'Anticristo delle Sacre Scritture, in accordo con le idee millenaristiche che, in questo periodo, sono particolarmente diffuse<sup>21</sup>.

C'è da chiedersi in che misura queste interpretazioni testimoniate da Procopio si possano considerare esclusivamente "popolari": il *De ostentis* di Giovanni Lido, un'opera non certo "popolare" quanto alla diffusione, in cui si accolgono, accanto all'interpretazione "scientifica" aristotelica, le antiche credenze che consideravano il terremoto un segno divino, ci dà la misura di quanto dovevano circolare ed essere accreditate anche negli ambienti aristocratici della capitale giustiniana esegesi soprannaturali dei terremoti<sup>22</sup>.

Giustiniano si trova sin dai primi anni del suo regno a dover affrontare la portata distruttiva nei confronti dei presupposti del suo potere delle idee sull'origine dei terremoti, come quelle diffuse tra la popolazione e negli ambienti del potere e testimoniate dal passo procopiano e, di riflesso, dalla stessa risposta giustiniana, che gli attribuivano le responsabilità dell'ira divina e delle conseguenti devastazioni sismiche. È interessante notare come il comportamento dell'imperatore rispetto al problema, così come l'individuazione da parte sua delle cause dei sismi, vari in base ai momenti ed alle situazioni.

La testimonianza di Giovanni Malala per i terremoti del 533, a pochi mesi dalla gravissima rivolta del *Nika*, è particolarmente preziosa<sup>23</sup>: il racconto del sisma notturno di Costantinopoli e della reazione atterrita degli abitanti viene messo in relazione attraverso i nessi temporali (Ἐν αὐταῖς δὲ ταῖς ἡμέραις μετ'οὐ πολὺ) con la promulgazione in ogni città da parte di Giustiniano di un editto sull'ortodossia di fede e contro gli eretici e con il sisma φοβερὸς μα ἀβλαβῆς di Antiochia, culla dell'eresia monofisita. All'evento sismico si associa quella che potremmo definire la 'risposta' giustiniana, sotto forma di un editto sull'ortodossia, con cui Giustiniano sembra voler placare l'ira divina per il proliferare delle eresie<sup>24</sup>. Il *Chronicon Paschale* lega ancora più esplicitamente il terremoto che non causa danni del 533 alla promulgazione dell'editto dottrinale e identifica nei monofisiti intransigenti, scontenti della politica religiosa giustiniana di conciliazione, ritenuta causa dell'ira divina, i fautori di imponenti manifestazioni popolari in cui, partendo da un'interpretazione del sisma come segno divino contro Giustiniano, si chiede il rigetto delle statuizioni di Calcedonia<sup>25</sup>. La

20 Procop. *Arc.* 18, 37, 5-18, 38, 1.

21 Si veda oltre. Riferimenti all'Anticristo nella Bibbia: Ezech. 38-39; Dan. 11,21; Jo. 16, 13-15; 1 Jo. 2, 18-23, 4, 1-6; 2 Jo. 7-11; Apoc. 13, 1-20, 10. Nell'Apocalisse di Giovanni è chiaramente indicato come ci si riferisca a una persona («la bestia che sale dall'Abisso», Apoc. 11, 7); ci si riferisce anche ad individui nel caso del «falso profeta» (Apoc. 19, 20 e 20, 10) de «l'altra Bestia» (Apoc. 13, 11) o, ancora, dei «dieci re» (Apoc. 17, 12), al servizio della "Bestia" che è l'Anticristo (Apoc. 13, 12 / 17, 13 / 19, 20). Paolo (2 Thess. 2-3) chiama l'Anticristo «uomo del peccato» e «figlio della perdizione».

22 Una nota di velato dissenso si può forse rintracciare in Simplicio, uno dei neoplatonici che cercano rifugio in Persia dopo la chiusura della Scuola ateniese del 529, che in un suo passo (Simp. *In Epict.* 14, 19-32) sembra parafrasare in toni meno accesi il passo procopiano.

23 Jo. Mal. 478, 8-17.

24 In realtà gli editti dottrinali del 533 sono due: *CII*, 1, 6-7.

25 *Chron. Pasch.* 629, 10-20.

risposta di Giustiniano alle domande della popolazione sulle cause dei terremoti ed alle forti insinuazioni sulle sue responsabilità in un periodo particolarmente difficile come quello del 532-33 è chiara: sono gli eretici più intransigenti e refrattari alle sue proposte di conciliazione che, rompendo il *kosmos* unitario della Chiesa universale, causano l'ira divina e la sua manifestazione *misericordiosa* (questo sisma non provoca vittime) sotto forma di un terremoto. L'invito divino alla conversione degli eretici è raccolto e mediato dall'imperatore che, con la promulgazione dell'editto dottrinale, offre ai trasgressori la possibilità di rientrare nell'unica Chiesa attraverso la professione della *retta fede* e di ristabilire la protezione divina sul suo impero.

A sostegno dell'imperatore, la Chiesa costantinopolitana interviene con Romano il Melodo (*inno* 54<sup>26</sup>): Dio «per i nostri peccati scuote il Creato e fa ruggire la terra» (σειεί γὰρ τὴν κτίσιν / καὶ ποιεῖ βρύχειν τὴν γῆν // ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν)<sup>27</sup>; il suo «è un atto di misericordia per procurare la vita eterna»<sup>28</sup>, per suscitare, di fronte alla mancata osservanza dei comandamenti ed alla rottura dell'unità della Chiesa ben esemplificata dalla distruzione di S. Sofia ad opera dei rivoltosi<sup>29</sup>, la paura della sua collera<sup>30</sup>. Implicito è il riferimento, dietro la generica "umanità" responsabile della rottura dell'ordine divino, ai rivoltosi del *Nika* e, in particolare, all'eterodossia dei Verdi monofisiti, che nel Novembre del 533, appunto nell'occasione narrata da Malala e dal *Chronicon Paschale*, erano tornati a manifestare pubblicamente contro il Concilio di Calcedonia. L'ideologia imperiale e quella ecclesiastica, come testimonia Romano, convergono operando un cambio di prospettiva sostanziale rispetto all'ampiamente diffusa opinione che voleva il terremoto provocato o permesso da Dio con l'intento di punire l'umanità empia e infedele: i sismi, al pari delle altre calamità naturali e persino degli interventi *armata manu* dell'imperatore, sono interventi di un Dio (o di un imperatore, suo rappresentante in terra) misericordioso, che finge l'ira per indurre l'umanità sulla via della *metanoia*<sup>31</sup>, del rispetto di un ordine civile e religioso da lui costituito; ad ogni disastro segue l'opera redentrice di Dio e ricostruttrice del *basileus* che riportano *in ampliorem formam* ciò che era stato distrutto.

26 «Rievocazione in chiave penitenziale e in prospettiva morale» (Rom. Mel. 54, in MAISANO, R.: *Cantici di Romano il Melodo*, Torino, 2002, 452; cfr. BARKHUIZEN, J.-H.: «Romanos Melodos: on earthquakes and fires», *JÖByz* 45, 1995, 1-18, cit. 1) del gravissimo incendio seguito alla rivolta del *Nika* del 532 e dei successivi terremoti del 532-533, proprio a ridosso delle prime fasi della ricostruzione della basilica di Santa Sofia di cui si canta la futura magnificenza, l'inno intesse le lodi a Dio ed all'imperatore ricostruttore. Rispetto a BARKHUIZEN, J.-H.: «Romanos Melodos...», 3, e come dichiarato possibile da CATAFYGIOTU TOPPING, E.: «On earthquakes and fires: Romano's encomium to Justinian», *ByzZ* 71, 1978,1, 22-35, 23, spostato in avanti di un anno, al 533, la datazione approssimativa sulla base della datazione dei sismi ricordati da Jo. Mal. a 456 e 478; *Chron. Pasch.* 341 (cfr. GUIDOBONI, E.: *I terremoti prima del Mille...*, 695 sgg.). Questo contacio è la più antica testimonianza di encomio a Giustiniano (CATAFYGIOTU TOPPING, E.: «On earthquakes...», 24).

27 Rom. Mel. 54, 13, 3.

28 Rom. Mel. 54, 2, 6-10.

29 GROSIDIER DE MATONS, J.: *Romanos le Mélode, Hymnes* (Sources Chrétiennes 283), Paris, 1981, 464.

30 Rom. Mel. 54, 11 sgg. L'idea della ribellione al potere imperiale come atto sacrilego nei confronti dell'ordine stabilito da Dio è presente anche nel *De aedificiis* di Procopio (1, 1, 21-22) e dovette certamente costituire il nucleo ideologico forte della reazione giustiniana (VERCLEYEN, F.: «Tremblements de terre...», 163 sg.).

31 MAISANO, R.: *Cantici...*, vol. 2, 452.



Di un atteggiamento diverso da parte di Giustiniano rispetto al problema dell'interpretazione dei terremoti abbiamo notizia per la grave sequenza sismica del 557 (Aprile, Ottobre, Dicembre). Giovanni Malala ricorda che l'imperatore, in seguito alle scosse di Dicembre, non portò lo *stemma* per trenta giorni<sup>32</sup>, ripetendo un gesto già compiuto dal suo predecessore che, in occasione del grave terremoto che aveva distrutto Antiochia nel 526, si era recato a S. Sofia per la celebrazione della Pentecoste non indossando la clamide e la corona<sup>33</sup>. A mio parere è riduttivo ritenere il gesto di Giustiniano l'adozione di un semplice «segno di lutto»<sup>34</sup>, mentre per comprendere a fondo le motivazioni e, soprattutto, gli intenti dell'atto, bisogna fare riferimento in modo puntuale allo stesso racconto delle fonti. Malala inserisce la nota sulla rinuncia di Giustiniano a indossare la corona a conclusione del racconto delle scosse del Dicembre 557: ha già raccontato i più sensazionali effetti del sisma a Costantinopoli (crolli nelle due cinte murarie, nelle chiese, nel quartiere dell'Ebdomo, della colonna di fronte alla casa di Lucundiano e di parte del quartiere regio), ha annotato che «nello stesso terremoto anche in altre città lontane crollarono molti edifici» e che la successione delle scosse durò dieci giorni. A questo punto ricorda che il popolo perseverava in preghiere e suppliche nelle chiese per chiedere la cessazione del flagello e che, appunto, «lo stesso imperatore Giustiniano non portò lo *stemma* per trenta giorni»<sup>35</sup>. L'antiocheno segue, nel suo breve resoconto dei sismi costantinopolitani del 557, uno schema (effetti – reazioni della popolazione – reazioni dell'imperatore) ricorrente nelle narrazioni di eventi catastrofici e, in particolare, di terremoti, che ritroviamo nel racconto di Giorgio Cedreno dei sismi antiocheni del Maggio 526: dopo aver narrato dei terribili effetti del sisma, Cedreno riferisce che «dopo l'annuncio di questa rovina l'imperatore si dolse assai e, buttati via il *diadema* e la porpora, indossando il sacco penitenziale e (con il capo) coperto di cenere, pianse per molti giorni e anche nel giorno di festa entrò nel tempio vestito miseramente, non riuscendo a portare alcun segno del potere»<sup>36</sup>. Più che un semplice segno esteriore del lutto, il rifiuto di portare i simboli del potere imperiale, unito, esplicitamente nel racconto di Cedreno, all'uso di un abbigliamento e di segni tipici dei penitenti (il *sakkos* e la *spodos*: ἐπένθει ἐν σάκκῳ καὶ σποδῶ), oltre che di una indicazione temporale generica sulla durata di tale atteggiamento (ἡμέρας πολλάς) è espressione di un vero e proprio atto penitenziale compiuto dal sovrano<sup>37</sup>. Credo che si possa qui rintracciare

32 Jo. Mal. 489.

33 Jo. Mal. 421.

34 RAVEGNANI, G.: *La corte...*, 27.

35 Jo. Mal. 488-489.

36 Georgius Cedrenus 641.

37 L'atto di stracciarsi le vesti e vestirsi di sacco (associato spesso al digiuno e al cospargersi di cenere o, più frequentemente, di rotolarsi nella cenere) compare con una certa frequenza nell'Antico Testamento e nell'Apocalisse di Giovanni, soltanto in due casi come espressione di lutto: Gen. 37, 34 (Giacobbe in lutto per la falsa notizia della morte del figlio Giuseppe), 2 Sam. 3, 30 (lutto pubblico, su ordine di Davide, per l'uccisione di Abner). Il più delle volte questi gesti assumono un valore penitenziale, soprattutto in occasioni di grave e imminente pericolo: 1 Reg. 21, 27 (Acab, re d'Israele, si pente della sua condotta scellerata), 2 Reg. 19, 1-2 (il re d'Israele Ezechia si veste di sacco, facendolo indossare anche ai sacerdoti, invocando Dio di fargli sconfiggere Sennacherib, re d'Assiria), Ne. 9, 1 (il popolo fa penitenza e confessa i peccati), Esth. 4, 1-4 (Mardocheo annuncia in vesti di penitente a Ester la decisione di Serse I di sterminare i Giudei; il popolo ebreo, alla notizia, fa penitenza con sacco e cenere), Is. 22, 12 (profezia contro Gerusalemme: il popolo, chiamato alla conversione



la prima delle tipologie di comportamenti del potere in occasione di calamità naturali individuate da Stathakopoulos: il tentativo da parte dell'imperatore di ricondurre la divinità ad un atteggiamento benevolo nei confronti suoi e dei suoi sudditi, dietro cui sta, probabilmente, un riconoscimento di una propria responsabilità morale per le gravi calamità, come quando, in un altro gravissimo frangente, durante le prime fasi della rivolta del *Nika*, lo stesso Giustiniano, presentatosi al popolo tumultuante nell'ippodromo il 18 Gennaio del 532, nel tentativo di placarlo gli condonò le gravi offese nei suoi confronti, assumendosi l'esclusiva responsabilità di quello che si configurava come un abbandono da parte di Dio: «Voi non siete responsabili di quanto accade ma io soltanto. Sono infatti i miei peccati che mi hanno fatto rifiutare quanto mi avete chiesto all'ippodromo»<sup>38</sup>.

Accanto a questi indizi di “ammissione di responsabilità”, che ben si spiegano in situazioni emergenziali come quelle degli immediati post-terremoto, la reazione di Giustiniano a quelle che possiamo facilmente immaginare come via via più forti insinuazioni sulla sua ‘responsabilità morale dei terremoti’, si estrinseca in due interventi legislativi. Le *Novellae* 77 e 141 ribaltano l'eziologia sismica comune (e degli ambienti politici ed ecclesiastici del dissenso), che attribuiva proprio al comportamento del *basileus* le cause dell'ira divina scatenatasi sotto forma di terremoti ed altre calamità, rovesciandone le responsabilità su lussuriosi e peccatori contro natura. Nella *Novella* 77, di incerta datazione per la mancanza della *subscriptio*<sup>39</sup>, Giustiniano, nell'enfasi retorica della motivazione del proprio intervento legislativo, prende atto dell'esistenza di alcuni cittadini *diabolica instigatione comprehensi* e caduti in *gravissimae luxuriae* ed in atti contro natura e, sulla base dell'insegnamento biblico, ordina loro di avere timore di Dio e del Giudizio, astenendosi da tali comportamenti, offensivi verso Dio al pari della bestemmia<sup>40</sup>: se avessero seguito la via della conversione indicata dall'imperatore,

---

attraverso i segni del sacco e del taglio dei capelli, continua in un atteggiamento dissoluto), Is. 37, 1 (il re d'Israele Ezechia, udito dell'imminente arrivo dell'assiro Sennacherib contro Gerusalemme, si straccia le vesti, si copre di un sacco, ed entra nel tempio), Is. 58, 5 (fra gli atti rituali di penitenza e digiuno vengono elencati «curvare la testa come un giunco» e «sdraiarsi sul sacco e sulla cenere»), Jer. 6, 26 (Dio minaccia di gravissima punizione Gerusalemme per i peccati degli abitanti e chiede penitenza), Dan. 9, 3 (penitenza di Daniele), Joel. 1, 8 e 1, 13 (invito di Dio al profeta a lamentarsi «come una vergine vestita di sacco che piange lo sposo della sua giovinezza» ed ai sacerdoti a fare penitenza per scongiurare l'imminente invasione assira), Jon. 3, 6 e 3, 8 (invito ai cittadini di Ninive a fare penitenza per evitare la distruzione della città), Apoc. 11, 3 (i due testimoni inviati per profetizzare prima del settimo squillo di tromba vestono il sacco).

<sup>38</sup> *Chron. Pasch.* 623-624 (trad. di RAVEGNANI, G.: *La corte...*, p. 62). Un analogo atteggiamento doveva essere tipico in situazioni di estrema crisi: nel gravissimo frangente delle sedizioni del 518, Anastasio, di fronte alle sollevazioni antimonofisite, si era presentato all'ippodromo senza la corona e in misere vesti, dicendosi pronto a lasciare il trono (Evagr. 3, 44).

<sup>39</sup> Secondo l'edizione di Schoell e Kroll (SCHOELL, R., KROLL, G. (ed.): *Corpus Iuris Civilis*, vol. 3, *Novellae*, Berolini, 1895, 806) la legge sarebbe stata emanata nel 535; secondo Biener (BIENER, F. A.: *Geschichte der Novellen Justinian's*, Berlin, 1824, 539) va invece collocata tra la fine del 538 e l'inizio del 539.

<sup>40</sup> La pena di morte per l'omosessualità maschile trova fondamento, nella tradizione giudaico-cristiana, in Lev. 20, 13 («Se uno ha con un uomo relazioni sessuali come si hanno con una donna, tutti e due hanno commesso una cosa abominevole; dovranno essere messi a morte; il loro sangue ricadrà su di loro»). In ambito romano, la *lex Iulia de adulteriis coercendis* (del 17 a.C.), recepita in *Inst. Iust.* 4, 18, 4 punisce oltre agli adulteri anche coloro che compiono atti sessuali contro natura: *Item lex Iulia de adulteriis coercendis, quae non solum temeratores alienarum nuptiarum gladio punit, sed etiam eos qui cum masculis infandam libidinem exercere audent. sed eadem lege Iulia etiam stupri flagitium punitur, cum quis sine vi vel*

sarebbero stati graziati dall'ira divina loro stessi ed avrebbero risparmiato le città dell'impero ed i loro abitanti dalla punizione di Dio conseguente ai loro comportamenti («Propter talia enim delicta et fames et terrae motus et pestilentiae fiunt»). Il riferimento, nella necessità del legislatore di dare fondamento al provvedimento, riguardante la sfera morale individuale e non pubblica, è alle *Divinae Scripturae*, in cui si racconta che, proprio a causa dello sdegno divino per questo genere di peccati, *civitates cum hominibus pariter perierunt*. Particolarmente pregnante è l'uso dell'avverbio *pariter*, con cui Giustiniano vuole ribadire che per i peccati di pochi cittadini è tutta la città con tutti i suoi abitanti ad essere destinata a perire (sul modello della distruzione di Sodoma, *Gen. 18.22-19.29*<sup>41</sup>).

La riflessione sul problema della responsabilità personale o collettiva dei peccati dei singoli come cause dell'ira divina e dei terremoti emerge in termini probabilmente di dissenso rispetto alla *ratio* della *Novella* giustiniana in Agazia, a corredo della narrazione dei più tardi terremoti del Dicembre 557<sup>42</sup>. Lo storico di Mirina, narrando dei ricorrenti sismi costantinopolitani sotto Giustiniano, approfondisce la questione dell'eziologia sismica raccontando della morte a causa del terremoto di Anatolio, rapace *curator domus divinae*, festeggiata dai superstizi<sup>43</sup>. Agazia bolla le manifestazioni di gioia per la morte di Anatolio come superstizioni: gente ben peggiore di Anatolio era sopravvissuta al disastro. Il terremoto, insomma, non può essere considerato come il punitore dei malvagi, l'arma divina per riportare giustizia fra gli uomini<sup>44</sup>. Se, da un lato, rigettando la tesi popolare del terremoto come punizione divina per Anatolio, Agazia sembra accostarsi all'idea giustiniano-biblica del terremoto come flagello dell'intera comunità civica, dall'altra, su un piano ideologico più alto (qual è quello su cui si pone Agazia, rispetto all'appiattimento giustiniano su un'interpretazione acritica delle Scritture), egli rigetta anche l'idea del terremoto come punizione: le cause dei sismi, per quanto possano essere difficilmente indagabili dalla mente umana<sup>45</sup>, risiedono nella *Pronoia* divina e non hanno attinenza diretta con i peccati dei singoli o dell'umanità.

Certamente in correlazione con la *Novella* 77 è la *Novella* 141 (*Edictum Iustiniani ad Costantinopolitanos de luxuriantibus contra naturam*), promulgata nel 559 e

---

*virginem vel viduam honeste viventem stupraverit. poenam autem eadem lex irrogat peccatoribus, si honesti sunt, publicationem partis dimidia, bonorum, si humiles, corporis coercionem cum relegatione.* Viene recepita nel *Giustiniano* anche la normativa costantiniana in materia (del 340, *CI* 9, 9, 30 = *CTh* 9, 7, 3): *Cum vir nubet in feminam, femina viros proiectione quid cupiat? ubi sexus perdidit locum, ubi scelus est id quod non proficit scire, ubi venus mutatur in alteram formam, ubi amor quaeritur nec videtur: iubemus insurgere leges, armari iura gladio ultore, ut exquisitis poenis subdantur infames, qui sunt vel qui futuri sunt rei.* Cfr. MELLUSO, M.: *La schiavitù nell'età giustiniana*, Paris, 2000, 144 (note 27-28).

41 MASINI, D.: *Il diritto penale nelle Novelle di Giustiniano*. Tesi di dottorato di ricerca in Giurisprudenza (XX ciclo), Padova 2008, 93 sg. Le fonti bibliche, chiamate in causa nella *Novella*, menzionano piuttosto frequentemente i terremoti come forma di manifestazione divina, mezzo di punizione, manifestazione della potenza di Dio, strumento di conversione e segno escatologico: cfr. 1 Reg. 19, 11-12; Jer. 10, 10; Is. 29, 6; Am. 8, 7-8; Zach. 14, 5; Mt. 24, 6-8 = Mc. 13, 7-8 = Lc. 21, 10-11; Mt. 27, 51-54; 28, 2; Ac. 16, 16-40; Apoc. 6, 12-17; 8, 5; 11, 13; 11, 19; 16, 17-20.

42 Agath. 5, 4. La riflessione di Agazia si rivolge anche ad una critica del pensiero platonico sull'argomento della "morte dei malvagi" (Pl. *Grg.* 476a-479e, 524e).

43 Agath. 5, 4, 2.

44 Agath. 5, 4, 3.

45 Agath. 2, 15, 12.

simile negli intenti alla prima, di cui costituisce un ampliamento ed uno sviluppo<sup>46</sup>. L'*incipit* della costituzione è di per se stesso eloquente: l'imperatore motiva l'intervento legislativo con l'ira divina, causata *maxime nunc*, in *multis modis*, dalla *multitudinem peccatorum nostrorum*. È evidente che Giustiniano qui faccia riferimento ad eventi funesti di particolare rilievo, che egli ritiene causati dall'ira divina per le nefandezze dei Costantinopolitani, come esplicitamente nota: *loquimur autem de stupro masculorum, quod multi nefarie committunt mares cum maribus turpitudinem perpetrantes*. Si tratta di eventi di particolare potenza ma mai totalmente distruttivi, sicché vengono inquadrati come manifestazioni della misericordia divina che minaccia i peccatori per condurli alla conversione, secondo un'idea che, come abbiamo visto, ricorre nell'inno 54 di Romano il Melode. Anche in questa *Novella*, Giustiniano si richiama alle *Divinae Scripturae* (*Scimus enim ex sacris scripturis edocti...*) e, qui esplicitamente, al noto episodio di Sodoma (*Gen 18.22-19.29*), laddove Abramo, prima della distruzione totale della città, aveva supplicato Dio di risparmiarla per riguardo ai pochi giusti che vi abitavano. Le intenzioni sono chiare: Giustiniano vuole mostrarsi come il nuovo Abramo, che interpreta gli avvenimenti funesti come ammonizioni divine prima della definitiva punizione e implora il Signore di risparmiare la città per i suoi giusti. La costituzione fa un riferimento generico anche al *Sanctus Apostolus* (Paolo), che in effetti a *Rom 1.24-32* ricorda le *impurità* dei pagani, ed alle *rei publicae leges*. L'esortazione ai *magistratus* a verificare la conversione dei sodomiti si fa pressante, *ne per negligentiam hac in re commissam Deum contra nos irriterimus*: sembra evidente che la promulgazione della costituzione sia dettata dalla tragicità di eventi contemporanei (la stagione sismica del 557?<sup>47</sup>).

Fonti diverse ci mostrano come l'accusa di pederastia, a cui Giustiniano nelle *Novellae* riporta la causa dei terremoti, venisse frequentemente utilizzata dall'imperatore e dalla moglie per screditare e colpire gli esponenti del dissenso. Procopio racconta<sup>48</sup> come Teodora fece punire un certo Basiano, della fazione dei Verdi, che l'aveva insultata, ordinando che venissero applicate su di lui le pene previste per gli omosessuali: Basiano fu torturato, evirato ed ucciso, ed i suoi beni furono confiscati. Sempre Procopio<sup>49</sup> narra che Teodora fece accusare di pederastia un certo Diogene, anch'egli del partito dei Verdi, anche se i magistrati non diedero ascolto ai falsi testimoni in quanto troppo giovani. Ai primi anni del regno giustiniano si rifanno la testimonianza di Giovanni Malala<sup>50</sup> e quelle, più tarde, di Teofane<sup>51</sup>, Cedreno<sup>52</sup> e Zonara<sup>53</sup> su un processo intentato contro alcuni vescovi, accusati di essere omosessuali: due di questi, Isaia di Rodi e Alessandro di Diospoli (Tracia) vengono riconosciuti colpevoli e crudelmente puniti. Ancora Procopio<sup>54</sup> fa riferimento ad una legge, non identificabile tra quelle pervenuteci, con cui Giustiniano

46 MASINI, D.: *Il diritto penale...*, 30.

47 MASINI, D.: *Il diritto penale...*, 90; ZUCCOTTI, F.: "*Furor haereticorum...*", 248-253.

48 *Arc.* 16, 18-22.

49 *Arc.* 16, 23-28.

50 *Jo. Mal.* 18, 18.

51 *Thphn.* 177, 11-17.

52 *Georgius Cedrenus* 645, 17-646, 4.

53 *Joannes Zonaras* 3, 158, 17-159, 3.

54 *Arc.* 11, 34-36.

puniva l'omosessualità con efficacia retroattiva e ammetteva anche la testimonianza di minori e schiavi: ai condannati, esposti al pubblico ludibrio, venivano confiscati tutti i beni. Procopio nota come la legge fosse, in realtà, un comodo strumento nelle mani di Giustiniano e Teodora per colpire gli appartenenti alla fazione dei Verdi, i possessori di grandi ricchezze o coloro che li avevano offesi in qualche modo. L'interpretazione giustiniana dei terremoti, correlati alle colpe dei peccatori contro natura, alla luce degli evidenti usi politici della legislazione contro la pederastia, può essere ricompresa tra gli strumenti più efficaci di cui Giustiniano si avvale per spegnere molte voci del dissenso, minacciando ed eliminando gli oppositori.

## 2. SCIENZA PAGANA E SCIENZA CRISTIANA A CONFRONTO

Anche in ambito più prettamente `scientifico` e dossologico, le interpretazioni dei terremoti che l'età giustiniana fornisce ne individuano, in massima parte, le cause in fattori ultraterreni.

Di opinioni che possono, forse troppo banalmente, considerarsi "popolari" è portavoce il burocrate Giovanni Lido. Nel *De ostentis* raccoglie ciò che i trattati romani, a partire dai libri tagetici di matrice etrusca, avevano affermato a proposito di eclissi, comete, lampi, tuoni, fulmini, terremoti ed incendi, considerati come segni manifesti della volontà soprannaturale (appunto, *ostenta*) e dunque da interpretare come presagi di avvenimenti futuri. Giovanni è consapevole dell'affanno secolare dei φιλόσοφοι attorno alle questioni delle cause dei fenomeni naturali tra cui i terremoti, ma afferma apertamente, in sede proemiale, che non è suo intento trattarne se non sotto l'aspetto divinatorio (anche se, in realtà, nella parte dedicata ai terremoti non si sottrarrà a proporre la sua opinione sulla questione)<sup>55</sup>. Nelle parti dell'opera che ripetono le teorie divinatorie arcaiche, i terremoti appaiono quasi sempre come segni infausti (solo qualche volta fausti), in correlazione alla posizione della Luna rispetto ai segni zodiacali<sup>56</sup>. Il Lido accosta a queste antiche interpretazioni dei terremoti un curioso *mix* tra elementi aristotelici e convinzioni tratte dalla sua esperienza personale. Fra le cause attribuite dai filosofi, egli ne accoglie una sola, quella del fuoco sotterraneo (κατάγειον πῦρ) il quale, creando porosità e rarefazione nelle cavità terrestri, prepara le condizioni per il sisma; come gli mostra la sua stessa esperienza personale, i luoghi più colpiti dai terremoti sono anche quelli in cui sono presenti attività vulcaniche o fuoriuscita di acque calde<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> Lyd. Ost. 4, 1-13.

<sup>56</sup> Osservazioni degli antichi riguardanti la luna, divise per mesi lunari: 17, 12-13 (Luna in Acquario); 18, 7-8 (L. in Ariete), 19-29 (L. in Toro), 38-39, 44-53 (L. in Gemelli); 19, 11-17 (L. in Cancro), 22-23, 28-35 (L. in Leone), 50-57 (L. in Vergine); 20, 9-12 (L. in Bilancia), 22-23 (L. in Scorpione). Altre interpretazioni, sulla stessa linea, nelle traduzioni dei trattati divinatori di Nigidio Figulo e Fonteio Capitone: 31, 16-17; 38, 50-51; 39, 9-16; 41, 28-33. Dopo la trattazione d'autore sui sismi, Lido inserisce un intero trattato sismologico, quello di Vicellio, secondo cui i terremoti, in base ai periodi e ai luoghi in cui si verificano, sono presagi perlopiù di eventi infausti (55-58).

<sup>57</sup> Lyd. Ost. 53, 1-15. Ierapoli, Laodicea ed altre città della Frigia e della Lidia, fra cui probabilmente anche Philadelphia, furono prostrate da un sisma nel 494 (Marcell. *Chron.* 94, 22-23), che dovette segnare l'infanzia del Lido (che era nato nel 490).



Questo fuoco sotterraneo, identificato come principio primo dei sismi, dev'essere identificato con la ἀναθυμίασις, lo *pneuma* aristotelico<sup>58</sup>, attraverso l'equazione peripatetica e, poi, senecana tra *ignis* e *spiritus*<sup>59</sup>. Dal fuoco e dalla sua interazione con altri elementi discendono le varie cause dei sismi: la rarefazione del sottosuolo, la penetrazione del mare nelle sacche cavernose che vi si creano<sup>60</sup>, l'abbondanza di piogge in inverno e la siccità in estate<sup>61</sup>.

Di particolare interesse, nell'opera di Lido, è la parte in cui si fornisce una classificazione delle scosse sismiche<sup>62</sup>. Altrettanto interessante è la chiusa della riflessione personale sui terremoti, in cui Giovanni lascia da parte le osservazioni e le teorie di tipo fisico e rende manifesta la propria strana e, a prima vista, anacronistica fede nei segni premonitori. Nulla cambia rispetto al passato, soltanto la divinità che non è più una di quelle del *pantheon* pagano ma il Dio cristiano, in una inusuale commistione tra Provvidenza (Πρόνοια), Giustizia divina (Δίκη) e una paganissima legge del caso (λόγος τύχης); i fenomeni atmosferici e sismici permangono nella loro funzione di segni divini premonitori, *ostenta* appunto, altrimenti resterebbero una pura casualità di eventi senza senso e spiegazione<sup>63</sup>.

Quella del Lido è tutt'altro che il relitto di un paganesimo morto e sepolto, ma la testimonianza che in età giustiniana, nonostante gli sforzi compiuto da parte del potere imperiale, il cristianesimo, non soltanto nelle fasce più basse della popolazione, continuava a convivere con convinzioni arcaiche che, nella mentalità comune, si integravano con la dottrina cristiana<sup>64</sup>. Credo che si possa affermare che non soltanto

58 Arist. *Mete.* 2, 7, 365b Bekker.

59 Arist. *Cael.* 3, 3, 302a-b Bekker; Sen. *Nat.* 6, 9, 1.

60 Probabilmente Lido riprende le teorie pluraliste sull'origine dei sismi (Arist. *Mete.* 2, 8, 368b Bekker); per Democrito, Sen. *Nat.* 6, 20, 1-7; per Epicuro, D. L. 10, 105-106.

61 Lyd. *Ost.* 53, 15-23. Cfr. Arist. *Mete.* 2, 7, 366a Bekker.

62 Lyd. *Ost.* 53, 23-40.

63 Lyd. *Ost.* 54, 1-10.

64 Per la permanenza di queste idee in Lido ebbero certamente un ruolo importante le vicende della sua formazione personale, da lui stesso raccontate nel *De magistratibus*: prima di accedere ai ranghi della burocrazia imperiale, Giovanni era stato discepolo a Costantinopoli del neoplatonico procliano (di posizione ideologica, dunque, poco conciliabile con la dottrina cristiana) Agapio (*Mag.* 172, 18 sgg.). L'anacronismo delle superstizioni astrologiche di Giovanni Lido, credenze che egli afferma senza alcuna remora di possedere (*Ost.* 1) ha creato notevoli problemi interpretativi del suo lavoro. Ha contribuito a confondere ulteriormente le opinioni degli studiosi la dedica dell'opera, testimoniata da *Suda*, ad un'autorità statale, il *praefectus urbi* Gabriele, prefetto della città nel 543 (*Suda*, ad v. [iota 465]). Cfr. I. Domenici in MADERNA E.: *Giovanni Lido. Sui segni celesti*, Milano, 2007, 9 e 39 (nota 3). Al di là delle rappresentazioni dell'età giustiniana come di un mondo 'paganofobo', in cui l'eredità della cultura classica sarebbe stata rifiutata in blocco, è ben comprensibile come, invece, elementi di ascendenza pagana, e tra i più cari al politeismo greco-romano come la tradizione divinatoria italica, sopravvissero e venissero tramandati nelle opere di Giovanni Lido. In realtà, come di recente ha messo in rilievo Watts (WATTS, E.: «Justinian, Malalas, and the End of Athenian Philosophical Teaching in A.D. 529», *JRS* 94, 2004, 168-182; bibliografia precedente sull'argomento a p. 168, nota 1), le stesse azioni di Giustiniano che sono state spesso presentate come eloquenti condanne ufficiali degli elementi pagani ancora in auge all'epoca, come la famigerata chiusura della scuola filosofica ateniese del 529 testimoniata da Giovanni Malala (18, 47) sono da considerarsi atti di portata locale che avrebbero assunto solo successivamente una risonanza più ampia. Bisogna anche pensare che la scelta di Lido di tramandare le credenze divinatorie italiche non desse molto fastidio a Giustiniano, che in diverse occasioni aveva dato prova di avere particolarmente a cuore il burocrate, con la commissione di un panegirico in suo onore e il conferimento della prestigiosa cattedra di filologia latina alla Scuola Capitolare di Costantinopoli (I. Domenici in MADERNA,



le credenze del Lido non dessero noia all'imperatore, ma che queste dovessero essere ben accette a Giustiniano, nella veste "cristiana", seppure soltanto superficiale, in cui erano state confezionate da Lido. L'anatema giustiniano sancito dal secondo concilio di Costantinopoli del 553 sanzionava pesantemente coloro (gli origenisti) che consideravano il cielo e gli astri entità dotate di anima e ragione<sup>65</sup>; ciò non accade con Lido, che mostra anzi di ricomprendere le entità astrali e le loro "azioni" tra i segni della Provvidenza cristiana, affermando con forza, per quanto riguarda i sismi, che «solo in questi termini, e non altrimenti, il discorso sui terremoti può evitare di essere riferito a una casualità di eventi»<sup>66</sup>.

Se con Lido abbiamo l'espressione più sincera e convinta delle credenze "popolari" (ma non necessariamente tali in senso sociale) sulle origini dei sismi, in cui accanto alla divinazione e all'astrologia troviamo paradossalmente il concetto di Provvidenza, Agazia si fa portavoce di altre risposte che al problema della genesi sismica diedero le *élite* (si badi, in senso *culturale* e non in senso sociale *tout court*) della capitale, tra le quali si manteneva viva la lezione del grande pensiero classico. All'interno del V libro, lo storico etolo presenta gli avvenimenti sismici del 14-23 Dicembre 557 a Costantinopoli<sup>67</sup> e da qui prende le mosse, seguendo un costume ormai consolidato nella storiografia, per un'ampia digressione sull'eziologia dei terremoti al cui interno ha spazio la sua opinione personale di pensatore razionalista<sup>68</sup>. Il racconto delle vicende legate al sisma scorre scandito da *cliché* tradizionali, come la precisazione sulla stagione (l'autunno), l'ora (circa mezzanotte) e sulla situazione astrologica del giorno del disastro<sup>69</sup>, elementi che riconducono alla *vulgata* sui terremoti del tempo, in cui maestro incontrastato rimaneva Aristotele (che aveva parlato di una particolare frequenza dei sismi nelle stagioni intermedie e nel corso della notte<sup>70</sup>) accanto al quale si situavano le teorie sulla connessione tra sismi e fenomeni astrologici di antichissima ascendenza mediorientale e italica testimoniate, come si è visto, da Giovanni Lido<sup>71</sup>. Dopo aver narrato dei festeggiamenti della popolazione per la morte nel sisma del rapace *curator domus divinae* Anatolio, vista come una giusta punizione divina<sup>72</sup>, Agazia li bolla come basati

---

E.: *Giovanni Lido...*, 9).

<sup>65</sup> ACO IV, 1, pp. 248 sg. Cfr. I. Domenici in MADERNA, E.: *Giovanni Lido...*, 11; MAYEUR, J.-M., PIETRICH, PIETRIL., VAUCHEZ A., VENARD M.: *Storia del cristianesimo. Religione-Politica-Cultura* (ed. it. a cura di ALBERIGO G.), vol. 3, Roma, 2002, 393 sg.

<sup>66</sup> Lyd. Ost. 54, trad. MADERNA, E.: *Giovanni Lido...*, 112. Soltanto qualche secolo più avanti, in un momento in cui la vena della tradizione pagana era stata ufficialmente messa al bando dagli 'attori della cultura' (che erano soprattutto monaci ed ecclesiastici) si può comprendere la reazione di sconcerto e dubbio del patriarca Fozio di fronte al 'paganeggiare' del Lido. Fozio (*Bibl.* 180, 125b Bekker, 24-29) non si capacita di come il Lido possa *σέβεται μὲν γὰρ τὰ Ἑλλήνων* e, al tempo stesso, *θειάζει δὲ καὶ τὰ ἡμέτερα*, senza dare ai lettori alcun indizio che indichi chiaramente da che parte sta; L'idea di Fozio è che quello del Lido fosse la "recita di un ruolo". A distanza di tre secoli, un trattato sulla divinazione italica fatto da un cristiano è inconcepibile; il variopinto fermento culturale dell'età giustiniana, che raccoglieva l'eredità classica senza troppi pregiudizi e con una 'maschera cristiana' spesso molto superficiale, si è ormai spento da tempo.

<sup>67</sup>Cfr. GUIDOBONI, E.: *I terremoti prima del Mille...*, 702 sg.

<sup>68</sup> Agath. 5, 3, 1-8.

<sup>69</sup> Agath. 5, 3, 2.

<sup>70</sup> Arist. *Mete.* 2, 7, 365b Bekker.

<sup>71</sup> Lyd. Ost. 53-54.

<sup>72</sup> Agath. 5, 4, 2.

su superstizioni infondate, lontane da un'interpretazione pacata e razionale degli eventi: se davvero Anatolio era tanto odiato per le sue malefatte, era altrettanto vero che "gente ben peggiore di lui" era sopravvissuta al disastro. Il terremoto, insomma, non può essere considerato come il punitore dei malvagi, l'arma divina per riportare giustizia fra gli uomini e Agazia stesso, in prima persona, di fronte al problema delle cause dei terremoti assume un atteggiamento di ricerca<sup>73</sup>. L'unica ancora di salvezza per queste concezioni antiquate e superstiziose può essere costituita, per lo storico giustiniano, dalla funzione di deterrente dalle cattive condotte che esse hanno in coloro che le professano<sup>74</sup>. Agazia si scaglia anche contro i ciarlatani e gli astrologi che, girando per la città e cavalcando l'onda del terrore generale, preannunciavano l'imminente fine del mondo<sup>75</sup>; questi andrebbero, per lui, inquisiti per empietà in quanto implicitamente negavano la Provvidenza divina<sup>76</sup>. Sembra strano che il razionalista Agazia si faccia qui difensore di quella Provvidenza che prima aveva chiaramente estromesso dall'*affaire* terremoti; il suo atteggiamento sembra motivato piuttosto dal disprezzo verso questi personaggi, in cui egli vede nient'altro che impostori a caccia di occasioni buone per irretire il popolo ignorante. Ma il ragionamento sui sismi dello storico di Mirina giunge in ultima analisi, al di là dei tentativi scientifici di comprensione del fenomeno, ad attribuirne la causa alla volontà divina, con una differenza fondamentale rispetto all'eziologia "popolare": le cause dei terremoti non sono riconducibili direttamente alla divinità, ma è pur vero che, di fronte alle difficoltà umane nel darne una spiegazione razionale, in ultima analisi non resta che dire che esse stanno insondabilmente nascoste nella mente di Dio<sup>77</sup>.

Agazia si pone innovativamente rispetto alla 'vulgata sui terremoti' testimoniata da Giovanni Lido, anche per quanto riguarda la sua parte "scientifica". Nel racconto del sisma che il 15 Agosto 554 colpì numerose città del Sudest del Mediterraneo, tra cui, seppur lievemente, Alessandria<sup>78</sup>, Agazia non perde l'occasione per notare la fallacità della teoria aristotelica sui sismi, che riteneva l'Egitto una zona asismica<sup>79</sup>. Altrove, in un'ampia digressione sul dibattito che si ebbe nella capitale attorno alla teoria aristotelica delle esalazioni come causa dei sismi<sup>80</sup>, lo storico, utilizzando l'episodio della "macchina sismica" di Antemio di Tralle<sup>81</sup>, mostra di appartenere al gruppo di

73 Agath. 5, 4, 3.

74 Agath. 5, 4, 5.

75 Agath. 5, 5, 2-3.

76 Agath. 5, 5, 3; cfr. STATHAKOPOULOS, D. CH.: *Famine and Pestilence...*, 112.

77 Agath. 2, 15, 12. Cfr. CROKE, B.: «Two early byzantine earthquakes and their liturgical commemoration», *Byzantion* 51, 1981, 122-147 (cit. 123). Ritengo che la posizione di Agazia rispetto ai terremoti non sia riconducibile alla mera constatazione che ai suoi tempi «the God of the Christians had replaced Poseidon as the 'Earthshaker'» (*ibid.*, ivi); Agazia non rinuncia a discutere razionalmente la questione sismica, e la sua non è fideistica attribuzione delle cause del fenomeno a Dio, ma una posizione scettica maturata dal ragionamento personale sulle contraddizioni tra le teorie razionali: in questo, la riflessione dello storico di Mirina è ben al di sopra di quelle dei suoi contemporanei.

78 Agath. 2, 15-17. La datazione di questo sisma al 551, proposta da McCail (MCCAIL, R. C.: «The earthquake of A.D. 551 and the birth-date of Agathias», *GRBS* 8, 3, 1967, 241-247), è determinante per la cronologia della vita dello storico mirineo.

79 Cfr. VERCLEYEN, F.: «Tremblements de terre...», 155-173.

80 Arist. *Mete.* 2, 7, 359b Bekker.

81 Agath. 5, 6, 1-8.

intellettuali che metteva in discussione la teoria sismologica aristotelica. Per Agazia, l'ingegno e l'abilità umana possono produrre macchine tanto complesse e sofisticate come quella di Antemio, ma esse restano sempre frutto della mente umana; la natura non si comporta necessariamente allo stesso modo e ciascuno può farsi liberamente la propria opinione sulle cause dei fenomeni naturali e, nel caso specifico, dei terremoti<sup>82</sup>. Con Agazia si apre insomma la strada ad uno scetticismo, ad una libertà di pensiero e di ricerca che presuppone lo svincolo dal rigido e teorico modello aristotelico, non dimostrabile empiricamente<sup>83</sup>. L'atteggiamento dello Scolastico si configura, dunque, come un vero e proprio rigetto totale del neoaristotelismo dell'epoca, che aveva un centro propulsore nella scuola alessandrina di Giovanni Filopono e che egli, con un atteggiamento anticlassico piuttosto anacronistico, considera una sopravvivenza stantia.

Partendo da posizioni diverse, il nestoriano Cosma Indicopleuste glinge a posizioni in parte analoghe a quelle di Agazia. Tra i vari argomenti passati in rassegna nella sua *Topographia Christiana*, l'Indicopleuste confuta le teorie dei cristiani che ammettono idee pagane su cosmografia, astronomia, meteorologia e in particolare, riguardo ai terremoti, si scaglia con particolare virulenza contro quelli che cercano di adattare al cristianesimo le tesi dei pensatori pagani, in particolare di Aristotele<sup>84</sup>. La critica dell'Indicopleuste è corrosiva: se non si parla esplicitamente di eresia, i toni di aperta condanna (le teorie 'eretiche' sono bollate come σοφίσματα) richiamano quelli di Filastrio di Brescia<sup>85</sup>. Il giudizio negativo non parte da un rifiuto in blocco di tali teorie, ma dalla confutazione di alcuni degli elementi più inverosimili che le compongono: Cosma attacca il paradigma organico<sup>86</sup> con cui si era cercato di instaurare una similitudine fra il tremore della terra in quanto malata ed il corpo umano senescente e ammalato; analogamente a quanto fa Agazia, ricorda come l'evidenza storica neghi l'asismicità dell'Egitto<sup>87</sup>, mentre i 'sapianti' come Aristotele non erano stati in grado neppure di individuare l'alta sismicità di città come Antiochia e Corinto. Provenendo da ambiti diversi, Agazia e Cosma, se trovano un punto d'incontro nella *pars destruens* del naturalismo aristotelico, necessariamente divergono nelle conclusioni: se per il primo il terremoto, le cui cause, in ultima istanza, risiedono nella *Pronoia* divina, non può essere considerato una punizione divina dei malvagi, per il secondo, che bolla la teoria aristotelica come «favole», il sisma, sulla base di un'interpretazione letterale delle Scritture, è senz'altro una manifestazione della potenza divina, un intervento diretto di Dio nella storia umana<sup>88</sup>.

Di segno opposto, come ho anticipato, è l'interpretazione sismica di Giovanni Filopono, autorevole commentatore di Aristotele presso la scuola di Alessandria e

82 Agath. 5, 8, 5.

83 Questo atteggiamento di ricerca tuttavia avrà ben poco seguito nei tempi a venire: Aristotele resterà a lungo, anche in materia di eziologia sismica, il *magister* indiscusso e indiscutibile.

84 Cosm. Ind. 1, 21-22. Cfr. CLAUSI, B.: «Cristianesimo antico e terremoti di Sicilia. Immagini e interpretazioni», in GIARRIZZO, G. (ed.): *La Sicilia dei terremoti. Lunga durata e dinamiche sociali*, Atti del convegno di studi di Catania (11-13 Dicembre 1995), Catania, 1997, 49-67, cit. 59.

85 PL 12, 1111-1302a.

86 Si tratta di un *exemplum* ripreso dagli Stoici e dagli Epicurei (Sen. *Nat.* 6, 14, 2; 18, 6-7; Lucr. 6, 577-95).

87 Come già Plin. *Nat.* 2, 194-195.

88 Cosm. Ind. 2, 159.

autore, fra le altre opere, di un *De opificio mundi*, un trattato esegetico sulla Genesi che probabilmente è proprio una risposta alla *Topographia*<sup>89</sup> nestoriana. Il punto di vista del Filopono esegeta è scopertamente allegorista: in opposizione alla scuola antiochena ed al suo principale esponente, Teodoro di Mopsuestia, egli sostiene la compatibilità tra la cosmogonia biblica e la realtà naturale, cosa che invece i letteralisti come Teodoro non potevano ammettere<sup>90</sup>. Per Filopono, secondo una linea di pensiero inaugurata già da Agostino<sup>91</sup>, Dio aveva creato il mondo e dato delle leggi alla natura secondo le quali essa coordina autonomamente il suo funzionamento, con l'eccezione di pochissimi fenomeni che possono essere catalogati come miracoli, cioè reali ierofanie. Tra questi non rientrano i terremoti, che hanno cause intrinseche alla natura stessa e perciò rintracciabili razionalmente; per un aristotelico come Filopono, la massima speculazione sull'argomento non poteva non essere quella dello Stagirita<sup>92</sup>. Molto probabilmente, il forte scetticismo di Agazia rispetto alla teoria pneumatica aristotelica è rivolto proprio all'ambiente alessandrino ed al suo massimo esponente, Filopono, che egli vede come stantio ripetitore di teorie ormai vecchie e illogiche, tenute in piedi soltanto dal permanere dell'*auctoritas* dello Stagirita e ripetute pedissequamente anche a Costantinopoli, come si è visto con Giovanni Lido.

### 3. ERETICI E MILLENARISTI.

In un prezioso contributo sui terremoti nell'età di Anastasio (491-518), Pierre-Louis Gatier<sup>93</sup> ha messo in luce l'importanza dei punti di vista di fonti cristiane di estrazioni eresiologiche differenti nel problematico ambito dell'interpretazione dei terremoti. Secondo Gatier, «les tremblements de terre de l'époque d'Anastase déclenchent une vague de terreurs eschatologique qui renaîtra bientôt sous Justinien»<sup>94</sup>. L'età di Anastasio può essere a ragione considerata, con la varietà delle eziologie sismiche che ci consegna, l'antecedente più prossimo del grande dibattito sulle cause dei sismi che si sarebbe sviluppato, qualche decennio più tardi, nel pieno dell'età giustiniana. Le fonti permettono di distinguere con una certa chiarezza e circoscrivere gli ambiti di provenienza di alcune eziologie sismiche e le motivazioni che spingono alcuni gruppi eterodossi a rovesciare su chi detiene il potere la responsabilità delle calamità naturali. Fra queste, fornisce un interessante punto di vista sui terremoti della fine del V – prima metà del VI secolo la cosiddetta *Cronaca di Seert*<sup>95</sup>. I terremoti vi vengono legati, a volte esplicitamente, a interventi degli imperatori in campo teologico contrari rispetto all'orientamento apertamente nestoriano dell'autore della *Cronaca*. La *Cronaca* esplicita il collegamento tra sismi ed altre calamità naturali da un lato e comportamento

89 CLAUSI, B.: «Cristianesimo antico e terremoti...», 60.

90 *Ibid.*, ivi.

91 Aug. *Trin.* 3, 2, 7; 9, 19.

92 Jo. Philop. *Opif.* 4, 10.

93 GATIER, P. L.: «Tremblements du sol et frissons des hommes. Trois séismes en Orient sous Anastase», in AA.VV.: *IV Rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes. Tremblements de terre, histoire et archéologie* (2, 3, 4 novembre 1983), Valbonne, 1984, 87-94.

94 GATIER, P. L.: «Tremblements du sol...», 89.

95 *PO* 4, 3; 5, 2; 7, 2; 13, 4. La parte che a noi interessa è quella a 7, 2.

eterodosso' degli imperatori dall'altro nella sezione dedicata ad Anastasio<sup>96</sup>: subito dopo aver fornito l'estremo cronologico per l'ascesa al trono di Anastasio - secondo lo schema tipico dell'opera, in cui alla menzione dell'imperatore ed all'indicazione dell'anno dell'ascesa al trono si abbina immediatamente una nota sulla sua dossologia teologica, si mette in rilievo la sua adesione al monofisismo severiano, maturata, in contrasto con l'ortodossia del patriarca costantinopolitano Macedonio, grazie all'opera di un Damastius (Damascius?)<sup>97</sup> e di un non meglio identificabile Mazphola<sup>98</sup>. Al veloce racconto delle sue malefatte in campo teologico (scomuniche, aggiunta al *Trisagion*, agitazioni popolari e dell'esercito, ritorno all'ortodossia e nuova apostasia, persecuzioni di calcedoniani e nestoriani, esili di vescovi) si abbina, instaurando un implicito legame, l'enumerazione delle calamità naturali avvenute nel decimo anno del regno di Anastasio (501): un'eclissi di sole, un forte terremoto a Costantinopoli, un'invasione di cavallette, la deformazione del disco solare per quattordici mesi. Quest'ultimo *thauma* è esplicitamente attribuito all'operato teologico di Anastasio ed è interpretato come punizione per la scomunica dei vescovi calcedoniani e nestoriani; seguono anche la menzione di un disastroso terremoto a Nicopoli<sup>99</sup> e, prima della nota finale sul sostegno accordato da Anastasio ai monofisiti severiani durante tutta la sua vita, un'interessantissima testimonianza in discorso diretto: «Dio, dicevano l'imperatore e Severo, castiga coloro che Egli ama»<sup>100</sup>. Il motivo è quello, che sarà ricorrente nella vicina epoca di Giustiniano, della calamità interpretata non come mezzo di punizione, ma come strumento di conversione per il popolo cristiano<sup>101</sup>; un motivo che, come dimostra anche l'esplicito ricorso ad esso da parte di Anastasio, finisce per essere il meno 'scomodo' per i detentori del potere<sup>102</sup>.

Significativamente, per l'età di Giustino non si cita nella Cronaca alcun terremoto<sup>103</sup>, mentre si sottolinea l'opera dell'imperatore in difesa dell'ortodossia (rispetto alla quale i nestoriani, anche per le minori divergenze teologiche, si collocano in una posizione di aperta simpatia), con l'allontanamento (soprattutto verso la Siria) di tutti quelli che

96 GATIER, P. L.: «Tremblements du sol...», 89.

97 Il personaggio non sembra identificabile con il Damascius 1 di *PLRE* 2, p. 342. Quest'ultimo, infatti, *tribunus et notarium praetorianus*, fu incaricato tra 448 e 449 (dunque, sotto il 'campione dell'ortodossia' Marciano) di indagare sulle sospette idee di Ibas di Edessa.

98 *Histoire Nestorienne* 2, 1, 10 (*PO* 7, 2, p. 118. I nomi sono certamente corrotti: cfr. note 4 e sg.).

99 L'evento, datato dalla *Cronaca* al 501, non è segnalato nel catalogo dei terremoti mediterranei della Guidoboni, che non utilizza tra le fonti il nostro testo; un sisma nicopolitano è riportato dal *Chronicon dello pseudo Giosuè Stilita* (syr. versio 27-30) tra gli eventi del Settembre 499 (cfr. GUIDOBONI, E.: *I terremoti prima del Mille...*, 688 sg.).

100 *Histoire Nestorienne* 2, 1, 10 (*PO* 7, 2, p. 119).

101 Just., *Nov.* 77 e 141; Rom. Mel., 54; cfr. *infra*.

102 La frase che sarebbe stata pronunciata da Anastasio è significativamente una citazione dalla *Lettera agli Ebrei* di Paolo: «Il Signore castiga coloro che ama, e percuote tutti quelli che riceve per suoi figli. Nei castighi tenetevi fermi e di buon animo. Dio vi tratta da figli: e dov'è il figlio che non sia corretto dal padre? Che se voi siete fuori del castigo cui tutti i figli vanno soggetti, mostrate di essere frutti di adulterio, non figli legittimi. E poi, non abbiamo noi forse avuto per educatori i padri nostri secondo la carne, e non li abbiamo noi avuti in riverenza? a ben più forte ragione dunque dobbiamo obbedire e riverire il Padre degli spiriti, se vogliamo vivere. Quei primi ci castigarono per qualche tempo, come loro talentava, ma questo ci castiga secondo che è utile, affinché partecipiamo alla sua santità. Ogni castigo pare, al presente, un motivo di tristezza e non di gioia; ma in seguito, produce a quelli che lo sopportano, frutto di giustizia pieno di pace» (*Heb.* 12, 6-11).

103 Tra le altre fonti, per l'età di Giustino I (518-527) solo Michele Glica (266) testimonia un sisma (per il 526).



erano in contrasto con l'ortodossia calcedoniana e la demolizione delle loro chiese<sup>104</sup>. Con riferimenti agli altalenanti interventi in campo teologico di Giustiniano, tornano ad essere ricordati anche terremoti, come quello a Laodicea (avvenuto il primo Ottobre nell'anno dell'incoronazione<sup>105</sup>), così come guerre, rivolte, segni celesti<sup>106</sup>, la peste, la carestia, una moria di bovini<sup>107</sup> e nuovamente un terremoto, a Tripolis di Siria<sup>108</sup>. Anche in questo caso è implicito un nesso tra calamità naturali (apertamente considerate punizioni divine per un'umanità depravata<sup>109</sup>) e tentennamenti dell'imperatore nei confronti dell'"ortodossia nestoriana"<sup>110</sup>. La contiguità nella narrazione tra interventi dottrinali degli imperatori e catastrofi naturali, come esplicitamente detto dalla *Cronaca* per il caso di Anastasio, ha alla base collegamenti eziologici forti: è l'imperatore stesso, con la difesa e la propagazione di quelli che, agli occhi di nestoriani e calcedoniani, sono errori dottrinali e con la persecuzione dei calcedoniani, ad attirare sul suo popolo l'ira divina, che si manifesta nelle devastanti calamità naturali<sup>111</sup>.

Un punto di vista diverso quanto alle cause dei terremoti è testimoniato da un'opera molto più vicina agli eventi narrati, il *Chronicon* dello pseudo - Giosué lo Stilita<sup>112</sup>. Le cause delle numerose calamità che si abbattano agli inizi del VI secolo su Edessa e sulle altre regioni dell'impero, che sin dall'esordio l'autore definisce castighi divini («tremendi terremoti, sconvolgimenti di città, carestie e pestilenze, guerre e tumulti, prigionie e deportazioni di intere comunità, distruzioni e incendi di chiese»<sup>113</sup>), vengono senza remore rintracciate nel «gran numero dei nostri peccati»<sup>114</sup>. L'intento è esplicito: suscitare, attraverso il racconto delle terribili calamità della regione di Edessa e Amida, «contrizione in coloro che le ascoltano» e «richiararli al pentimento»<sup>115</sup>. L'eziologia sismica cui lo pseudo - Giosué fa riferimento è ben lontana da quella dell'autore della *Cronaca di Seert*: laddove quest'ultimo sottolinea il legame tra comportamenti

104 *Histoire Nestorienne* 2, 1, 20 (PO 7, 2, pp. 138-140). Il giudizio positivo nei confronti di Giustino «difensore della vera fede» è ribadito quando si narra della morte e della successione di Giustiniano (23, p. 145).

105 La *Cronaca* sembra qui riferirsi al sisma, secondo la Guidoboni (GUIDOBONI, E.: *I terremoti prima del Mille...* cit., p. 694 sg.) databile al 29 Novembre del 528, che colpì Antiochia e Laodicea di Siria (Jo. Mal. 442-443; Thphn. 177, 22-178, 7); cfr. *Histoire Nestorienne*, p. 146, nota 1, dove si ipotizza, a mio avviso erroneamente, che il sisma a cui si riferisca l'autore sia quello del 526 (cfr. GUIDOBONI, E.: *I terremoti prima del Mille...*, 691-694).

106 *Histoire Nestorienne* 2, 1, 23 (PO 7, 2, p. 145 sg.).

107 La *Cronaca* ne data l'inizio al 536 o al 540, in base a due interpretazioni del testo: *Histoire Nestorienne* 2, 1, 32 (PO 7, 2, p. 182, nota 5). Il racconto della pestilenza va, nell'edizione di Scher in PO, da p. 182 a p. 186.

108 *Histoire Nestorienne* 2, 1, 32 (PO 7, 2, p. 186); il sisma, datato al 9 Luglio del 551, è testimoniato anche da Anton. Plac. *Itin.* 1, 39, 157, 7-17; Jo. Mal. 485; Thphn. 227, 21. Cfr. GUIDOBONI, E.: *I terremoti prima del Mille...*, 699 sg.

109 Citazioni da Pss. 78, 49 sg. (versione della Psitta) e 2 Sam., 24, 16.

110 *Histoire Nestorienne* 2, 1, 32 (PO 7, 2, p. 187 sg.).

111 *Cronaca di Seert*, 2, 10.

112 La *Cronaca*, in siriano, il cui titolo completo tradotto è *Storia del tempo della tribolazione a Edessa e Amida e in tutta la Mesopotamia*, tratta delle calamità naturali che colpirono la regione tra 494 e 502 e delle vicende della guerra romano-persiana degli anni 502-506. L'opera ci è pervenuta come anonima e la sua attribuzione da parte di Nau a Giosué lo Stilita è stata messa in discussione. L'autore è, comunque, un contemporaneo degli eventi narrati, di orientamento calcedoniano.

113 Ps. -Josh., 3.

114 Ps. -Josh., 3.

115 Ps. -Josh., 3.

eterodossi dell'imperatore (Anastasio, ma anche, sembra trasparire dalle righe, Giustiniano) e calamità naturali, lo pseudo - Giosué, instaurando una precisa 'tempistica del castigo', fa riferimento alla responsabilità collettiva dei «peccatori», chiamati da Dio alla conversione attraverso i segni dei terremoti e delle altre calamità<sup>116</sup>. Le differenze con la più tarda *Cronaca di Seert* trovano giustificazione nel diverso atteggiamento tenuto dallo pseudo - Giosué nei confronti di Anastasio. Laddove il nestoriano autore della prima *Cronaca* non vede di buon occhio un imperatore come Anastasio che prima aveva sostenuto l'ambiguo compromesso dell'*Henotikon* zenoniano e poi aveva apertamente assunto posizioni filomonofisite, chi scrive il *Chronicon di Giosuè* sta dalla parte del patriarca antiocheno Flaviano e della difesa dell'unità operata da Anastasio sulla base del compromesso unitario. Se quindi, nel primo caso, sono gli imperatori più invisibili ai nestoriani, come Anastasio e Giustiniano, ad essere considerati la causa delle catastrofi naturali, nel secondo è la stessa popolazione della Siria ad avere su di sé, per i suoi tanti peccati, e forse anche per il suo perdurare nell'eterodossia, la responsabilità di una punizione divina che non assume tinte escatologiche.

La frequenza delle notazioni sui terremoti e su altre calamità naturali nella *Cronaca di Seert* ed in quella dello pseudo-Giosué<sup>117</sup>, così come i toni apocalittici dell'inno 51 di Romano il Melode in cui i terremoti sono ancora protagonisti, come segno dell'ira divina e dell'imminente fine dei tempi<sup>118</sup>, riflette un'ansia millenarista che doveva essere ben diffusa tra la fine del V e la prima metà del VI secolo e che è testimoniata anche da altri testi di ambito siriano<sup>119</sup>. L'avvicinarsi dell'anno 6000 dalla creazione del mondo che, secondo Michele Siriano, sarebbe caduto nell'anno secondo o quattordicesimo del regno di Anastasio (492/504) e la frequenza delle calamità come nell'intensa stagione sismica del 557<sup>120</sup> faceva sì che i contemporanei leggessero il loro come tempo escatologico, in cui, come afferma l'*Apocalisse di Giovanni*, i terremoti e le altre calamità naturali erano inequivocabili segnali dell'imminente fine dei tempi<sup>121</sup>, e rintracciassero in personaggi come imperatori poco amati, anche perché persecutori di quella che gli eterodossi ritenevano la *vera religio*, la figura escatologica dell'Anticristo.

#### 4. CONCLUSIONI.

Quella di Giustiniano fu senza dubbio una figura di imperatore poco amata. L'aumento della tassazione per finanziare le costose campagne militari occidentali e orientali e le numerose e grandiose realizzazioni architettoniche nella capitale e nelle principali città dell'impero viene spesso ancora presentata, sulla scorta del Procopio degli *Anekdotai*,

116 Nell'opera edessena, le calamità si alternano a brevi periodi di tranquillità, interpretati dall'autore come momenti adatti, nel disegno divino, alla conversione dei peccatori, avvertiti del loro errore da Dio nelle precedenti calamità: si vedano, in proposito, i paragrafi 47 sg. (cfr. GATIER, P. L.: «Tremblements du sol...», 88 sg.; TROMBLEY, F. R., WATT, J., W.: *The Chronicle of Pseudo Joshua the Stylite*, Liverpool, 2000, XV).

117 Il quale, testimoniando la frequenza delle "voci escatologiche" al tempo, se ne distacca ritenendo che una guerra non 'universale' come quella che racconta e l'assenza di un falso Messia, elementi apocalittici per eccellenza, escludano ogni prospettiva escatologica a breve termine.

118 Rom. Mel. 51, in part. strofe 11.

119 Michael Syrus, *Chron.*, 2, 2. Cfr. GATIER, P. L.: «Tremblements du sol...», 89.

120 DAGRON, G.: «Quand la terre tremble...», *T&MByz* 8, 1981, 87-103 (cit. 87).

121 GATIER, P. L.: «Tremblements du sol...», 89.

come la causa più importante del malcontento diffuso tra i sudditi dell'impero. In realtà, queste interpretazioni risultano soltanto grossolanamente corrispondenti alla composita realtà della *Kaiserkritik* di età giustiniana. Ci troviamo di fronte, invece, a diversi "filoni di dissenso", identificabili e tra di loro distinguibili per la provenienza delle reazioni, che strumentalizzano, assieme ad altre calamità naturali, i terremoti del tempo in chiave antigiustiniana.

La straordinaria frequenza di attestazioni di sismi nelle fonti storiografiche, le diversificate interpretazioni dei terremoti, gli stessi interventi dell'imperatore nell'ambito dell'interpretazione delle calamità e delle loro cause testimoniano la forza dell'impatto, oltre che materiale, ideale delle catastrofi sismiche sui contemporanei. Se le dossologie "dotte", da un lato, riprendono le arcaiche interpretazioni della divinazione italice (Giovanni Lido), dall'altro si rifanno, riprendendola o criticandola, alla lezione peripatetica sui terremoti (Giovanni Lido, Giovanni Filopono, Agazia). Accanto a queste, l'idea che si fa sempre più strada tra i sudditi dell'impero e, in particolare, tra gli ambienti dell'eterodossia, è che le terribili calamità siano causate dall'ira divina, ed è sulle cause della *theomenia* che le interpretazioni sembrano radicalmente divergere: se il dissenso, come testimonia Procopio negli *Anekdotai*, rintraccia nel sommo detentore del potere il responsabile di ogni male, Giustiniano sembra rispondere rovesciando su omosessuali, blasfemi ed eretici le colpe per il turbamento dell'ordine naturale e la conseguente punizione divina. In questo, l'imperatore è affiancato dalla Chiesa costantinopolitana che, con un suo autorevole esponente, rimarca come le calamità e, tra queste, i terremoti siano conseguenze dei peccati degli uomini e avvertimenti di un Dio misericordioso che vuole la salvezza del suo popolo.

A queste dossologie si aggiunge quella, ben radicata sin dagli ultimi decenni del secolo V, che identifica nei terremoti, oltre che nelle altre calamità naturali e nelle guerre, le avvisaglie degli incombenti tempi escatologici.

Le interpretazioni strumentali in chiave religiosa dei sismi, ma anche le forzate dossologie di matrice peripatetica sull'origine fisica dei terremoti sono fermamente respinte da alcuni intellettuali, le cui posizioni, tuttavia, sembrano piuttosto isolate: Agazia si rifiuta di credere che il terremoto possa essere considerato una punizione per i malvagi, e rigetta come incapaci di spiegare le cause fisiche del terremoto le teorie sismiche peripatetiche, stancamente ripetute negli ambienti più acculturati della capitale.

È nel concetto, intriso insieme di cristianesimo e neoplatonismo, di una *Provvidenza divina* come sede delle motivazioni delle terribili calamità, sismiche e non solo, che si può rintracciare il minimo comune denominatore del pensiero di età giustiniana sui terremoti: *Provvidenza* che avverte e punisce i peccatori o gli imperatori che si dimostrano cattivi amministratori o che, nell'ottica dei perseguitati, seguono una linea teologica eterodossa; o *Provvidenza* come insondabile *Pronoia* in cui risiedono le reali, non conoscibili e non ricollegabili a comportamenti umani, motivazioni dei terribili disastri sismici.

## BIBLIOGRAFIA

- BARKHUIZEN, J.-H.: «Romanos Melodos: on earthquakes and fires», *JÖByz* 45, 1995, 1-18.
- BAYNES, N.: «The Thought-World of East Rome», in *Eid.: Byzantine Studies and other Essays*, London, 1955, 24-46.
- BIENER, F. A.: *Geschichte der Novellen Justinian's*, Berlin, 1824.
- CAMERON, A.: *Agathias*, Oxford, 1970.
- CATAFYGIOTU TOPPING, E.: «On earthquakes and fires: Romano's encomium to Justinian», *ByzZ* 71, 1978, 1, 22-35.
- CLAUSI, B.: «Cristianesimo antico e terremoti di Sicilia. Immagini e interpretazioni», in GIARRIZZO, G. (ed.): *La Sicilia dei terremoti. Lunga durata e dinamiche sociali*, Atti del convegno di studi di Catania (11-13 Dicembre 1995), Catania, 1997, 49-67.
- CROKE, B.: «Two early byzantine earthquakes and their liturgical commemoration», *Byzantion* 51, 1981, 122-147.
- DAGRON, G.: «Quand la terre tremble...», *T&MByz* 8, 1981, 87-103.
- GATIER, P. L.: «Tremblements du sol et frissons des hommes. Trois séismes en Orient sous Anastase», in AA.VV.: *IV Rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes. Tremblements de terre, histoire et archéologie* (2,3,4 novembre 1983), Valbonne, 1894, 87-94.
- GROSDIDIER DE MATONS, J.: *Romanos le Mélode, Hymnes* (Sources Chrétiennes 283), Paris, 1981.
- GUIDOBONI, E.: *I terremoti prima del Mille in Italia e nell'area mediterranea. Storia archeologia sismologia*, Bologna, 1989.
- MADERNA E.: *Giovanni Lido. Sui segni celesti*, Milano, 2007.
- MAISANO, R.: *Cantici di Romano il Melodo*, Torino, 2002.
- MANGO, C.: *Byzantium. The empire of New Rome*, New York, 1980.
- MARMO, C.: *Le teorie del terremoto da Aristotele a Seneca*, in GUIDOBONI, E.: *I terremoti prima del Mille in Italia e nell'area mediterranea*, Bologna, 1989, 170-178.
- MASINI, D.: *Il diritto penale nelle Novelle di Giustiniano*. Tesi di dottorato di ricerca in Giurisprudenza (XX ciclo), Padova, 2008.
- MAYEUR, J.-M., PIETRI CH., PIETRI L., VAUCHEZ A., VENARD M.: *Storia del cristianesimo. Religione-Politica-Cultura* (ed. it. a cura di ALBERIGO G.), vol. 3: *Le Chiese d'Oriente e d'Occidente (432-610)*, Roma, 2002.
- MCCAIL, R. C.: «The earthquake of A.D. 551 and the birth-date of Agathias», *GRBS* 8, 3, 1967, 241-247.
- MELLUSO, M.: *La schiavitù nell'età giustiniana*, Paris, 2000.
- RAVEGNANI, G.: *La corte di Giustiniano*, Roma, 1989.
- SCHOELL, R., KROLL, G. (hrsgg.): *Corpus Iuris Civilis*, vol. 3, *Novellae*, Berolini, 1895.
- STATHAKOPOULOS, D. CH.: «Crime and Punishment: The Plague in the Byzantine Empire, 541-749», in LITTLE, L.K. (ed.): *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541-750*, Cambridge, 2007, 99-118.
- STATHAKOPOULOS, D. CH.: *Famine and Pestilence in the Late Roman and Early*

- Byzantine Empire: A Systematic Survey of Subsistence Crises and Epidemics* (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 9), Aldershot – Burlington, 2004.
- TRAINA, G.: «Tracce di un'immagine: il terremoto fra prodigio e fenomeno», in GUIDOBONI, E. (ed.): *I terremoti prima del Mille in Italia e nell'area mediterranea*, Bologna, 1989, 104-114.
- TRAINA, G.: «Un terremoto artificiale nel VI secolo d.C.: gli esperimenti di Antemio di Tralle a Costantinopoli», in GUIDOBONI, E. (ed.): *I terremoti prima del Mille in Italia e nell'area mediterranea*, Bologna, 1989, 186-190.
- URE, P.-N.: *Justinian and his age*, Westport, 1951.
- TROMBLEY, F. R., WATT, J., W.: *The Chronicle of Pseudo Joshua the Stylite*, Liverpool, 2000.
- VERCLÉYEN, F.: «Tremblements de terre à Constantinople: l'impact sur la population», *Byzantion* 58, 1, 1988, 155-173.
- WATTS, E.: «Justinian, Malalas, and the End of Athenian Philosophical Teaching in A.D. 529», *JRS* 94, 2004, 168-182.
- ZUCCOTTI, F.: *"Furor haereticorum". Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nel tardo impero romano*, Milano, 1992.



EL *APOCALIPSIS* DE MARTÍN DE TOURS. NERÓN Y EL ANTICRISTO COMO  
PROTAGONISTAS DEL FIN DEL MUNDO

THE REVELATION OF MARTIN OF TOURS. NERO AND THE ANTICHRIST AS  
STARRING OF DOOMSDAY

JORGE CUESTA FERNÁNDEZ  
*Universidad de Murcia*  
*jcuesta85@hotmail.com*

ARYS, 10, 2012, 363-380 ISSN 1575-166X

---

RESUMEN

El judaísmo y el cristianismo han legado escritos pertenecientes al género apocalíptico, interesantes para el conocimiento de las ideas sobre el fin del mundo y sobre las expectativas de futuro que judíos y cristianos albergaban en los momentos más críticos de su existencia. Sin embargo, los temas y motivos de las obras características de este género se encuentran en otros escritos que, a priori, no podrían ser calificados como “apocalipsis”. El texto de Sulpicio Severo sobre el pensamiento apocalíptico de Martín de Tours se ha convertido en objeto de debate por los múltiples ejemplos literarios que elevan a Nerón a una categoría escatológica y lo asocian al Anticristo. En el presente trabajo se compara el contenido de las ideas de Martín con otros textos de semejante contenido para demostrar si las ideas de Martín pueden definirse como una reutilización o destacan por su originalidad.

ABSTRACT

Judaism and Christianity have left writings belonging to the apocalyptic genre, interesting for the knowledge of ideas about the end of the world and especially of future expectations that Jews and Christians housed in the most critical moments of their existence. However, the themes and motifs of the examples of this genre features found in other writings that could not be classified as “apocalypse”. The text of Sulpicius Severus about apocalyptic thought of Martin of Tours has become the subject of debate for the many literary examples that elevate Nero an eschatological category and associated with the Antichrist. This paper compares the content of the ideas of Martin with other texts such content to show whether the ideas of Martin can be defined as either reuse or by their originality.

---

PALABRAS CLAVE

Nerón; Anticristo; Apocalipsis; género apocalíptico; Belial; Sulpicio Severo; Martín de Tours; Nero Redivivus

KEYWORDS

Nero; Antichrist; Apocalypse; apocalyptic genre; Belial; Sulpicius Severus; Martin of Tours; Nero Redivivus

---

Fecha de recepción: 05/10/2012

Fecha de aceptación: 11/10/2012



El año 68 puso fin al reinado y a la vida del emperador Nerón, último miembro de la dinastía Julio-Claudia y el primero de una larga lista de emperadores a los que se les atribuyeron acciones persecutorias contra los cristianos: Domiciano, Trajano, Decio, Valeriano o Diocleciano con su Gran Persecución<sup>1</sup>. Ninguno de ellos acabó por convertirse en personajes legendarios o escatológicos, excepto Nerón. Bien es sabido que Nerón, al igual que los emperadores citados, fue mal visto por la literatura cristiana primitiva, salvo por Juan Malalas<sup>2</sup>. Nerón permaneció vivo en la leyenda y su retorno se convirtió originariamente en objeto de deseo. Con el paso de los siglos, el deseo en el retorno se tornó en temor, transformación perfectamente visible en la literatura judeocristiana.

El presente artículo gira en torno a lo que podría denominarse como el *Apocalipsis* de Martín de Tours, es decir, su visión sobre el fin del mundo. Se desconoce cuándo reveló dicha visión a sus más allegados<sup>3</sup>. Probablemente lo hizo poco tiempo antes de su muerte, en el año 397<sup>4</sup>. En cualquier caso, en esta visión Nerón y el

1 Sobre el recuerdo de las persecuciones y los autores cristianos que hablaron de ellas en las fuentes literarias, cf. GRUMMEL, V.: «Du nombre des persécutions païennes dans les anciennes chroniques», *ReAug* 2, 1956, 59-66. En el cuadro que el mismo autor presenta en la última página de su artículo, puede observarse como en todos los documentos en los que ha trabajado, Nerón siempre aparece como el primer perseguidor, menos en las obras de Jerónimo y Beda.

2 Cf. *Chrono.* 10, 29-40, Cf. JEFFREYS, E.: *The Chronicle of John Malalas*, Melbourne, 1986. Este autor constituye un punto de vista cristiano favorable a Nerón: No solo lo describe de un modo que roza la perfección, sino también lo muestra como un epicúreo, que se escandaliza al enterarse de la muerte de Jesús, ejecutando no solo al apóstol Pedro sino también al procurador Poncio Pilatos. Igualmente curiosa es la narración sobre su muerte: a los sesenta y nueve años de edad, Nerón es envenenado por los sacerdotes griegos y Galba, con el pretexto de visitar al enfermo emperador, decide matarlo a puñaladas. Juan Malalas fue uno de los más grandes fabuladores de la Antigüedad, aunque su visión particular se repitió en el gran léxico bizantino del siglo X, la *Suda*, Cf. ZECCHINI, G.: «L'immagine di Nerone nel lessico Suda (con una postilla sulla *Lettera di Anna a Seneca*)», en CROISILLE, J.-M., MARTIN, R y PERRIN, Y. (ed): *Neronia V. Néron, histoire et légende*, Bruixelles, 1999, 214-224. Las fuentes bizantinas en donde está presente la figura de Nerón resultan ser un universo por explorar. En el conocido como *Chronicon Paschale*, datado en el siglo VII, Nerón aparece como filocristiano y muere a la edad de 69 años. En este caso, su muerte se debe a intrigas judías. Por otra parte, el cronógrafo Sincelo, del siglo VIII, afirma que el emperador murió durante su regreso de Grecia a Roma, aunque no asegura si su muerte se produjo como consecuencia de una intriga palaciega o bien por su propia mano mediante el suicidio, Cf. CHAMPLIN, E.: *Nerón*, Madrid, 2006, n.65, 316.

3 Para una aproximación a la figura de Martín de Tours desde la visión de su hagiógrafo Sulpicio Severo, debe acudirse a la edición crítica de FONTAINE, J.: *Sulpice Sévere. Vie de Saint Martin*. I-III, París, 1967-1969. En cuanto a los estudios realizados sobre su persona por la historiografía, cf. DONALDSON, Ch.: *Martin of Tours. Parish Priest, Mystic and Exorcist*, London, 1980.

4 Cronológicamente, son cuestiones distintas el momento histórico de la revelación de la visión del fin del mundo de Martín y el momento en el que Sulpicio la puso por escrito en los *Dialogui*. Seguramente, el *Apocalipsis* de Martín habría sido redactada entre los años 403-404, cf. CODONER, C.: Sulpicio Severo, *Obras completas*, Madrid, 1987, Estudio preliminar, XXXIII.

Anticristo siembran el caos y la destrucción en los imperios de Occidente y Oriente respectivamente<sup>5</sup>.

No fue la primera ni la única vez en la que Nerón apareció en los escritos de Sulpicio Severo. En su segunda crónica, al comienzo de la narración sobre su reinado, lo define como el primer perseguidor<sup>6</sup>. En su epístola a Aurelio, su reinado es calificado como una época propicia para el martirio cuando explica la frustración de Martín de Tours por no haber podido llegar a ser mártir<sup>7</sup>.

#### 1. NERÓN ASOCIADO AL ANTICRISTO.

En la visión apocalíptica de Martín de Tours sobre el fin del mundo están presentes tanto Nerón como el Anticristo (*Ceterum cum ab eo de fine saeculi quaereremus, ait nobis Neronem et Antichristum prius esse venturos*). Por contenido y semejanza con otros textos, el *Apocalipsis* de Martín ha sido incluido en lo que comúnmente se conoce como la leyenda del *Nero redivivus*, *Nero Redux* o *Nero Reservatus*: Desde las dos décadas posteriores a su muerte hasta prácticamente la primera mitad del siglo V, Nerón se convirtió en el protagonista absoluto del mito del eterno retorno<sup>8</sup>. Con independencia de las distintas versiones realizadas desde diferentes perspectivas religiosas y sociales, en todas ellas Nerón acaba por regresar pese haber muerto<sup>9</sup>. La leyenda cristiana sobre el retorno de Nerón se diferencia de las demás en que el regreso se produce habiendo fallecido o sobrevivido previamente.

5 Sulp. *Dia.* 2, 14, 1-4: *Ceterum cum ab eo de fine saeculi quaereremus, ait nobis Neronem et Antichristum prius esse venturos; Neronem in occidentali plaga subactis decem regibus imperaturum, persecutionem ab eo eatenus exercendam, ut idola gentium coli cogat. Ab Antichristo vero primum Orientis imperium esse capiendum, qui quidem sedem et caput regni Hierosolymam esset habiturus; ab illo et urbem et templum esse reparandum. Illius eam persecutionem futuram, ut Christum Deum cogat negari, se potius Christum esse confirmans, omnesque secundum legem circumcidi iubeat; ipsum denique Neronem ab Antichristo esse perimendum, atque ita sub illius potestate universum orbem cunctasque gentes esse redigendas, donec Christi adventu impus opprimatur (...)*, cf. HALM, Ed. C.: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, t. I (1866), 197; Cf. VAESSEN, J.: «Sulpice Sévère et la fin du temps», en VERBEKE, W., VERHELST, D. y WELKENHUYSEN, A. (eds.): *Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Leuven, 1988, 58. Se recomienda la consulta de la edición, el estudio y la traducción castellana de este texto y de todas las obras de Sulpicio Severo en cf. Sulpicio Severo, *Obras Completas*, trad. de Carmen Codoñer, Madrid, 1987. El texto del *Apocalipsis* de Martín de Tours se encuentra en la p. 240.

6 Sulp. *Chron.*, 2, 28, 1.

7 Sulp. *Epist.* 2,9.

8 Nerón no fue el único personaje histórico del que se creyó en su retorno habiendo muerto: otros personajes como Arturo, Carlomagno o Barbarroja se pensó que regresarían transcurrido un tiempo, Cf. CHAMPLIN, E.: *Nerón...*, 48-50. Cf. CHARLESWORTH, M. P.: «Nero, some aspects», *JRS* 40, 1950, 73, sugirió la existencia de tres condiciones necesarias para el desarrollo de la creencia en el retorno de una figura histórica: 1) que la persona fuese apreciada y convertida en objeto de esperanza por un amplio sector de la sociedad, considerado como su protector y benefactor o defensor; 2) que hubiese muerto dejando su obra incompleta; 3) que su muerte se haya producido de un modo repentino, y sobre todo de manera misteriosa. El lector puede adentrarse en la cuestión del mito del eterno retorno a través de la figura de M. Eliade, cf. GUADALAJARA MEDINA, J.: *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Madrid, 1996, 29-30.

9 Sobre la cuestión del *Nero Redivivus*, cf. CIZEK, E.: *Néron*, Paris, 1982, 18-19 y 22, n.6; POINSOTTE, J.M.: «Un *Nero Redivivus* chez un poète apocalyptique du IIIe siècle (Commodien)» en CROISILLE, J.-M., MARTIN, R. y PERRIN, Y. (ed): *Neronia V. Néron, histoire et légende*, Bruixelles, 1999, 201.

La peculiaridad cristiana en la creencia del retorno de Nerón no excluye la posibilidad de que pueda realizarse una aproximación general a la cuestión, siendo metodológicamente viable y necesaria una visión global de todos los textos pertenecientes a la leyenda del *Nero Redivivus*. El origen de dicha leyenda se ha situado en los acontecimientos que siguieron a la muerte de Nerón. A pesar de los disturbios desencadenados en Roma, Suetonio afirmó que toda la sociedad romana no se alegró por la muerte de Nerón. La *plebs sordida* lloró su muerte y fueron muchos los que llevaron flores para adornar su tumba<sup>10</sup>. Durante veinte años (desde el 68 hasta el 88 aproximadamente) hasta tres individuos se hicieron pasar por el difunto emperador<sup>11</sup>. Además, las medidas políticas emprendidas por emperadores como Otón o Vitelio llevaron al pueblo a considerarles como herederos y perpetuadores de la obra incompleta emprendida por Nerón<sup>12</sup>.

Un nuevo *Nero Redivivus* podría encontrarse en el último miembro de la dinastía Flavia: el emperador Domiciano (81-96). A esta hipótesis se ha llegado a través de un complejo comentario exegético del *Apocalipsis*, realizado a mediados del siglo pasado<sup>13</sup>. La cuestión de la consideración de Domiciano como un *Nero Redivivus* está unida al problema de la persecución anticristiana atribuida a su persona. En la actualidad, no está comprobado que Domiciano emprendiera una persecución<sup>14</sup>. El comentario exegético apunta como fundamentos para defender la hipótesis de Domiciano como *Nero Redivivus* su política religiosa, personificada en su autodefinición como *Domini et Deus*; su actitud frente al pueblo (y en especial frente a la aristocracia senatorial) y la hostilidad contra judíos y contra los cristianos en Asia Menor. Sin embargo, no

10 Suet. *Nero*. 57.4. Por su parte, Tácito, tras describir el alborozo de los senadores, caballeros y la mejor parte de la plebe, admitió que una buena parte de la sociedad estuvo afligida por la muerte de Nerón y esta parte de la sociedad era la misma a la que hace referencia Suetonio, la *plebs sordida*, adepta al circo y al teatro. A estos debe añadirse los esclavos más viles, personas derrochadoras que vivían paralelamente a la depravación del difunto emperador. Todos estos elementos sociales se mostraron tristes ante la noticia de la muerte de Nerón y, lo más importante, estuvieron dispuestos a dar crédito a cualquier rumor que estuviera orientado a que creyesen que Nerón no había muerto, cf. Tac. *Hist.* 1,4. No puede olvidarse que quien recoge estas noticias, Tácito, perteneció a la aristocracia senatorial, opuesta a emperadores como Calígula o Nerón. Aún así, puede sorprender al investigador que Nerón, a su muerte, pudiera despertar simpatías entre las capas más bajas de la población.

11 Sobre los "falsos nerones", cf. GALLIVAN, P.A.: «The false Neros: a re-examination», *Historia* 22, 1973, 364-365; TUPLIN, C.: «The false Neros of the first century», en DEROUX, C. (comp.): *Studies in Latin Literature and Roman History*, vol. 5, Bruxeilles, 1989, 364-404.

12 Suet. *Otho*. 7,2; *Vit*, 11, 3. A su llegada a Roma, Otón fue aclamado por la plebe como un nuevo Nerón. El nuevo emperador añadió este nombre al suyo y llevó a cabo un neronismo moderado, restaurando las imágenes del antecesor, reponiendo en sus cargos tanto a intendentes como a libertos y finalizó la construcción de la *Domus Aurea*. Se planteó incluso contraer matrimonio con Mesalina, la tercera esposa y viuda de Nerón, cf. Suet. *Otho*. 10,4; CÍZEK, E.: *L'Époque de Nerón et ses controverses idéologiques*, Leiden, 1972, 241. Por su parte, Vitelio se presentó al pueblo como un *Nero Redivivus* tras obtener la victoria en la batalla de Bedriacum. Sin embargo, no parece observarse en su corto gobierno que mantuviera una total continuidad con la ideología neroniana, cf. YAVETZ, Z.: «Vitellius and the Fickleness of the Mob», *Historia* 18, 1969, 557-569.

13 WIKENHAUSER, A.: *El Apocalipsis de San Juan*, Barcelona, 1969, 215-219. La hipótesis surgiría del análisis exegético concreto de *Ap.* 17,8-10.

14 Sobre las diversas posturas de la historiografía sobre la relación de Domiciano con los cristianos, cf. FERNÁNDEZ-ARDANAZ, S. y GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R.: «El *fiscus iudaicus* y las posiciones políticas de los cristianos de Roma bajo Domiciano», *Gerión* 23, 2005, 219-232.



se infiere necesariamente de ello que fuera un perseguidor<sup>15</sup>. Una aproximación a las fuentes cristianas hasta el siglo III permite deducir que de haber surgido en la mentalidad cristiana la creencia en Domiciano como *Nero Redivivus*, ésta habría tenido una duración breve. El punto de partida podría encontrarse en la redacción del *Apocalipsis* de Juan<sup>16</sup>. La redacción de la *Apología* (dirigida a Marco Aurelio por Melitón de Sardes) y del *Apologeticum* de Tertuliano supondría el fin de la creencia en Domiciano como *Nero Redivivus* y el inicio de la visión histórica de éste como segundo perseguidor tras Nerón<sup>17</sup>. Cristianos y paganos compararon en actitud y actos a ambos emperadores<sup>18</sup>. En las fuentes cristianas, partiendo de la hipótesis planteada, esta comparación habría aparecido con posterioridad a la consideración de este emperador como un Nerón revivido y paralelamente a su consideración como perseguidor<sup>19</sup>.

15 Sobre la consideración de Domiciano como *Dominus et Deus*, cf. Suet. *Dom.*13,2,4; sobre la hostilidad hacia los cristianos en el Asia Menor en el *Apocalipsis* de Juan, cf. Ap.1. 9; 2. 3; 2. 9; 2. 13. El autor de una de las biografías más destacadas de los últimos años sobre Domiciano, cf. JONES, B.W.: *The Emperor Domitian*, London and New York, 1992-1993, 117, sostiene que, pese a que no existan datos de que Domiciano emprendiera una persecución anticristiana, no excluye la posibilidad de que pudiera desencadenarse una hostilidad social y local hacia las comunidades cristianas como lo demuestra el *Apocalipsis*.

16 Se ha propuesto como principal fecha de la redacción del *Apocalipsis* el tramo final del principado de Domiciano, concretamente en el año 95, Cf. CRISTOFOLI, R.: «Domiziano e la cosiddetta persecuzione del 95», *VChr* 45, 2008, 95. No obstante, se ha presentado como alternativa la posibilidad de que el texto del *Apocalipsis* de Juan fuera redactado entre el último año del reinado del emperador Nerón y el convulso año 69. Sobre la posibilidad de que el *Apocalipsis* fuera redactado en un “contexto neroniano”, cf. BELL, A.A.: «The date of John’s Apocalypse. The evidence of some Roman Historians reconsidered», *NTS* 25, 1978, 93-102; SANFORD, E.M.: «Nero and the East», *HSCPh* 48, 1937, 75-103. Probablemente, el *Apocalipsis* habría sido redactado en dos períodos distintos, apareciendo tanto Nerón como Domiciano, representados mediante el lenguaje y los símbolos tradicionales de la literatura apocalíptica judeocristiana.

17 Tert. *Apol.* 5, 4. La *Apología* de Melitón de Sardes se ha conservado íntegra al haber sido recogida por Eusebio de Cesarea, cf. *HE*, 4, 26,9. Por el momento, no se ha encontrado ninguna fuente que permita discutir la hipótesis propuesta, por lo que puede admitirse la posibilidad que antes de considerar a Domiciano como el segundo perseguidor tras Nerón, pudiera ser visto inicialmente como Nerón revivido. Sin embargo, su actitud política y religiosa durante su reinado, así como su autoproclamación como señor y dios podrían haberle conducido a decretar una persecución anticristiana, aunque ésta podría haber tenido un alcance geográfico similar a la de Nerón, debido a la escasa trascendencia del cristianismo en aquel momento.

18 Autores latinos, contemporáneos o cercanos a Martin de Tours, recogieron la memoria histórica de Nerón y Domiciano, sin aludir sus tradicionales persecuciones hacia los cristianos, pero destacando la similitud del segundo con respecto al primero. Cf. Eutrop. VII, 23. Sobre la percepción histórica de Nerón en los principales historiadores latinos del Bajo Imperio, cf. FERNÁNDEZ URIEL, P.: «Nerón y neronismo. Ideología y mito», *Espacio, Tiempo y Forma* (hist), serie 2, t. IV, 1991, 218-219.

19 Sobre la comparación entre Nerón y Domiciano en las fuentes cristianas, cf. Lact. *Mort.* 3,1. El paso de Domiciano como *Nero Redivivus* a segundo perseguidor después de Nerón no es una cuestión tratada ni tan siquiera planteada por la historiografía. En estos momentos, la posibilidad de una transición ideológica es una hipótesis sin demostrar, que se apoyaría en el texto del *Testamento de Ezequías* sobre la encarnación de Belial. La historiografía no duda en vincular esta entidad demoníaca con Nerón en dicho texto, cf. FRENED, W.H.C.: *Martyrdorm and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Cambridge, 1965, 182. No obstante, hay dos elementos en la descripción de la encarnación de Belial que permitirían argumentar la hipótesis propuesta: su calificación como “matricida” y el hecho de que uno de los apóstoles le fue entregado. De haberse pensado en Domiciano como la encarnación de Belial (teniendo presente las fechas en las que se redactó esta obra, muy próximas a las propuestas para el *Apocalipsis*) y luego en Nerón, podría defenderse la posibilidad de la realización de dos interpolaciones cristianas: la primera habría sido llevada a cabo en los últimos años del reinado del emperador Domiciano. La siguiente en una fecha anterior a la redacción de la *Apología* a Marco Aurelio de Melitón de Sardes. Si en la primera

Entre los años 88 y 100 se redactó el apócrifo judeocristiano conocido como el *Testamento de Ezequías*, parte central del apócrifo mayormente judío conocido como *Martirio y Ascensión de Isaías*<sup>20</sup>. El autor se identificó así mismo como el profeta Isaías. Esta obra, desde la óptica de la tradición judeocristiana antigua, habría sido redactada a finales del siglo VIII a.C., en el decimoquinto año del reinado de Ezequías<sup>21</sup>. En el capítulo 4, profetiza la llegada al mundo del emperador Nerón como encarnación de Belial, entidad demoníaca predominante en la literatura bíblica apócrifa, aunque no son escasas las referencias en la canónica:

“Así pues, Ezequías y Jasub, hijo mío, tales serán los días del fin del mundo. Tras su consumación descenderá el gran príncipe Beliar, rey de este mundo, que lo ha poseído desde que existió. Bajará de su firmamento en forma humana el rey inicuo y matricida que es ese mismo rey, perseguirá la planta que los doce apóstoles del Amado habrán plantado, uno de los cuales será entregado en su mano”<sup>22</sup>.

Además, anuncia la persecución contra los cristianos y en especial el martirio de uno de ellos. No se dan las pistas suficientes para que pueda comprobarse si el autor real de la obra (un cristiano de finales del siglo I) hace referencia al apóstol Pedro, a Pablo o incluso a los dos al mismo tiempo, siempre y cuando sea Nerón quien está detrás de la encarnación de Belial.

---

interpolación cristiana, el autor pensó en Domiciano al describir la encarnación de Belial, el apóstol entregado sería Juan, mártir principal del emperador Domiciano, cf *HchJn* 2-14. Puede consultarse una edición y traducción en castellano de este amplio y complejo texto en *Hechos apócrifos de los Apóstoles*, volumen I, trad. y edición de Antonio Piñero y Gonzalo del Cerro, Madrid, 2004, 463-475. En la segunda interpolación cristiana, la encarnación de Belial pasaría a ser Nerón, añadiendo al texto el calificativo de matricida.

20 La fecha de su composición ha sido defendida por Charles, Cf. DIEZ MACHO, A. y PIÑERO, A.: *Apócrifos del Antiguo Testamento*, volumen VI, Madrid, 2009, 554. Este autor encontró como principal argumento para su defensa el *terminus ad quem* en *AscIs* 4,13, en donde se realiza una distinción entre los creyentes, diferenciando entre los que habían visto personalmente a Jesús de Nazareth de los que no. Eusebio de Cesarea, cf. *HE* III, 32, afirmó que con el martirio del obispo de Jerusalén Simeón, desaparecieron los últimos testigos que habían llegado a ver y escuchar a Jesús. El martirio de este obispo ha sido fechado durante el reinado de Trajano, entre los años 102 y 110 d.C. El Testamento atestigua la supervivencia de creyentes testigos de Jesús. Su redacción no puede haberse llevado a cabo con posterioridad al año 100 d.C. Por otra parte, el *terminus a quo* se deduce de la elaboración del mito del Anticristo, presente en el fragmento tratado en el texto principal. De hecho, fue en el año 88 d.C. cuando tuvo lugar la aparición del último de los tres “falsos nerones”.

21 La figura del rey Ezequías, rey de Judá, la exposición y descripción de su reinado, se encuentran en los libros de *Crónicas* y *Reyes*, cf. 2 Re, 18,1 y ss.; 2 Cro 29, 1-2 y ss.

22 *TestEzeq* 4,1-3, Cf. PIÑERO, A.: *Los Apocalipsis. 45 textos apocalípticos apócrifos judíos, cristianos y gnósticos*, Madrid, 2007, 69. En la Biblia, Belial aparece como adjetivo y para caracterizar personas de conducta disoluta y actuación engañosa. Posteriormente, se produce una personificación de este nombre (normalmente bajo la forma Beliar, por influencia siríaca) para designar al oponente de Dios. A partir de aquí Belial se convierte en el jefe de los espíritus malignos, cf. *Jub.* 1,20; 15,33. Aparece como el oponente del mesías (cf. 2 *Cor* 6,15) y, sobre todo, como anticristo (cf. *OrSib* 2,167; 3,63-73). Es frecuentemente mencionado como fuente de actos inmorales en la obra apócrifa veterotestamentaria del *Testamento de los Doce Patriarcas* (*Rub* 4,7; 6,3; *Lev* 3,3; 18,12; 19,1; *Dn* 5,1,10s). Belial, como personificación del mal, está presente en la amplia literatura hallada en Qumrán. Aquí se muestra como espíritu de las tinieblas (1 *QM* 13,12) y dominador del mundo (1 *QS* 1,18.24; 2,5.19; 1 *QM* 14,9).

Se ha defendido la presencia de Nerón en los Oráculos Sibilinos, principalmente en los libros quinto y octavo, de un modo implícito<sup>23</sup>. Sin embargo, la diferencia que separa ambas obras recae en que el *Testamento* vincula a Nerón con una entidad demoníaca y en los Oráculos no siempre el emperador aparece asociado al caos y la destrucción<sup>24</sup>.

El rasgo característico de los falsos nerones (su huida así como su regreso triunfante desde Oriente) está presente en los libros sibilinos:

“Llegará desde los límites de la tierra el varón matricida”; “En su palacio todas las riquezas del mundo, para cuando regrese de los confines de la tierra el fugitivo matricida rubio”<sup>25</sup>.

La autoría de los Oráculos es mayoritariamente judía, pero pueden apreciarse elementos que permiten hablar de una reelaboración o interpolación cristiana en los libros en los que se ha deducido un protagonismo implícito de la figura de Nerón<sup>26</sup>. Resulta curioso este dato ya que la literatura judía antigua ha mostrado una postura ambigua en el recuerdo póstumo de Nerón<sup>27</sup>.

No obstante, la vinculación entre la literatura apócrifa judeocristiana y el *Apocalipsis* de Martín es inexistente. No podría hablarse ni tan siquiera de una ligera influencia sobre el pensamiento de Martín; tampoco en una inspiración personal a partir de estos ejemplos literarios. Debe recordarse que la autoría del *Testamento* y de los Oráculos recayó tradicionalmente sobre Isaías y Noé y, de este modo, su redacción se situaría en un

23 Cf. *OrSib* 5, 28-34; 93-110; 137-154; 214-227; 361-385 y 8, 68-72; 139-159. La historiografía ha defendido la posibilidad de la presencia de Nerón en otros libros sibilinos, como personificación de Belial en cf. *OrSib* 3, 63-74 y en otros como 4, 119-124; 137-139 cf. VAN HENTEN, J.W.: «Nero Redivivus demolished: The Coherence of the Nero Traditions in the Sibylline Oracles», *JSP* 21, 2000, 3-4, para las referencias en el tercer libro, y 7-10. No sería de extrañar que el autor del libro 3, en la descripción de Belial, pudiera pensar en Nerón, siempre que se sostenga que en este pasaje hubo una reelaboración cristiana, porque originariamente Belial podría haber representado a Antíoco IV Epifanes, cf. *OrSib* 2,167ss.

24 Los autores de los libros sibilinos parecen crear un Nerón de carácter y actitud ambiguos, si se demostrara la hipótesis de que Nerón está presente tanto en los libros quinto y octavo como en los libros tercero y cuarto. En el libro tercero aparece Belial y la descripción de su llegada es semejante en contenido a la presente en el *Testamento de Ezequías*, Cf. *OrSib* 3, 63-74. La historiografía está, por tanto, dividida entre sostener que en este pasaje Belial representa a Nerón (COLLINS, J.J.: «The Sibylline Oracles», en CHARLESWORTH, J.H. (ed.): *Old Testament Pseudepigrapha*, vol. I, New York, 1983, 360) frente a quienes defienden que representa a Simón el Mago (GAUGER, J.-D.: *Sibyllinische Weissangungen*, Düsseldorf/Zürich, 1998).

25 *OrSib* 5, 363; 8, 70-71, Cf. DÍEZ MACHO, A. y PIÑERO, A.: *Apócrifos del Antiguo Testamento*, volumen III, Madrid, 2002, 527-528; 544.

26 En el caso del quinto libro, las dataciones más frecuentes y propuestas oscilan entre el año 80 a.C. y el 130 d.C, durante el reinado del emperador Adriano, previamente a la segunda rebelión judía contra Roma. De admitirse la posibilidad de que el verso 51 se trata de una interpolación, este libro habría que situarlo ampliamente en el reinado del emperador Marco Aurelio (161-180). Se ha defendido a favor de una datación antigua que los versos 1-51 sería el resultado de un añadido posterior, cf. GEFFCKEN, J.: *Komposition und Entstehung der Oracula Sibyllina*, Leipzig, 1902.

27 El recuerdo histórico que dejó Nerón en el judaísmo constituye una cuestión compleja, susceptible de ser tratada en una futura publicación. En esta nota se citarán las principales publicaciones sobre dicha cuestión: cf. BARRET, D.S.: «Nero in Jewish Tradition», *Prudentia* 8, 1976, 37-39; BASTOMSKY, S.J.: «The emperor Nero in Talmudic Legend», *JQR* 59, 1969, 320-325; BODINGER, M.: «Le mythe de Néron. De l'Apocalypse de saint Jean au Talmud de Babylone», *RHR*, t. 206, n.1, 1989, 21-40; COHEN, N.G.: «Rabbi Meir, a descendant of Anatolian proselytes», *JJS* 23, 1972, 51-59.

período temporal anterior al reinado de Nerón<sup>28</sup>. Por lo tanto, en ambas fuentes se anunciaría el futuro advenimiento de Nerón al mundo, pero no su regreso desde la muerte ni tampoco su supervivencia con el paso de los siglos en un tiempo escatológico.

En la literatura apocalíptica, la historia como “profecía” constituyó una práctica constante, pero no exclusiva del ámbito apócrifo. En los dos únicos *Apocalipsis* pertenecientes al canon bíblico, *Daniel* y el *Apocalipsis* de Juan, se presentan hechos históricos ya transcurridos como acontecimientos que estaban por llegar, mediante el lenguaje simbólico y característico del género apocalíptico<sup>29</sup>. La historiografía, apoyada en los comentarios exegéticos realizados sobre el *Apocalipsis* de Juan durante la antigüedad y la Edad Media, se ha mostrado partidaria de identificar implícitamente a Nerón con la Bestia del Mar (*Ap.* 13), la Bestia que surge del Abismo (*Ap.* 11,7) y la Bestia que “era, es y será” (*Ap.* 17,8-10)<sup>30</sup>.

En contenido, así como en cronología, son más próximos al *Apocalipsis* de Martín las noticias transmitidas por Lactancio, Sulpicio y Agustín de Hipona. Lactancio, en *De Mortibus Persecutorum*, no relata que Nerón muriese como consecuencia de un castigo divino por haber emprendido la persecución contra los cristianos. Afirma tan solo que su cuerpo desapareció, lo que dio lugar a diversas creencias, en las que Nerón quedó vinculado al Anticristo:

“(…) Este tirano desenfrenado desapareció tan de repente, que ni siquiera se ha podido descubrir el lugar en que se encuentra la sepultura de tan malvada bestia. De ahí viene el que algunos locos crean que ha sido transferido a algún lugar y conservado vivo de acuerdo con las palabras de la Sibila (...) De este modo, por haber sido el primer perseguidor sería también el último y el predecesor de la venida del Anticristo (...); así también piensan que vendrá Nerón para ser el precursor que abra camino al diablo, cuando venga a devastar la tierra y a subvertir el género humano”<sup>31</sup>.

Lactancio no otorga credibilidad alguna a la información que expone. Su tesis (todos los emperadores “anticristianos” mueren o son objeto de un duro castigo) no se

28 Sobre la autoría de los Oráculos atribuida tradicionalmente a Noé, Cf. MCGINN, B.: *El Anticristo. Dos milenios de fascinación humana por el mal*, Barcelona, 1994, 63.

29 Daniel supuestamente escribió en el siglo VI a.C., época donde describe los imperios “futuros” de Babilonia, Media, Persia y el de Alejandro Magno. El undécimo cuerno de la bestia (7,23) es descrito con todo lujo de detalles, cf. *Dn.* 7, 24-27; 8, 9-14.23-26; 9,27-28; 11, 21; 12,45. Es en estos pasajes donde el autor real del libro está describiendo al monarca helenístico Antíoco IV Epifanes, que persiguió a los judíos en el año 167 a.C. El escriba que compuso el libro de Daniel entre los años 167-164 a.C elaboró una verdadera predicción apocalíptica al prometer un juicio divino inminente contra las fuerzas del mal que históricamente jamás tuvo lugar, ya que Antíoco murió por causa natural.

30 Sobre los comentarios exegéticos realizados sobre el libro del Apocalipsis y la presencia de Nerón en él, cf. GUMERLOCK, F.X.: «Nero Antichrist: Patristic Evidence of the Use of Nero’s Name in Calculating the Number of the Beast», *WSJ* 68, 2006, 347-360.

31 Lact. *Mort.* 2, 7-9; Cf. TEJA, R.: Lactancio, *Sobre la Muerte de los Perseguidores*, Madrid, 1982, 67-68. Esta obra fue escrita en torno al año 320, cf. BAUER, R.: «Nero de inferno levatus», *Euphorion* 66, 1972, 240.



cumpliría con Nerón, siendo el único de los emperadores anteriores a Constantino que no perece o no es objeto de una muerte horrible<sup>32</sup>.

Sulpicio Severo aporta una información semejante a la proporcionada por Lactancio, destacando que Nerón, se suicidase o no, sobrevivió a la muerte sin dejar rastro alguno, ya que su cuerpo jamás se encontró, motivando también la creencia en su retorno:

“En tanto Nerón, odioso incluso ya a sí mismo por la conciencia de sus crímenes, se libera del mundo de los vivos; no se sabe si él mismo se infirió la muerte; lo que es seguro es que su cuerpo no se encontró. De ahí que se crea que, aunque se atravesara él mismo con la espada, una vez curada la herida, sobrevivió de acuerdo con lo que se ha escrito de él: *y su herida de muerte fue curada*, con el fin de enviarlo cumplidos los siglos para que se realice el misterio de iniquidad”<sup>33</sup>.

Todo parece indicar que, desde comienzos del siglo IV, la localización de la tumba de Nerón se perdió. Dos siglos antes, Suetonio había señalado nítidamente el lugar exacto en el que estaban depositados sus restos<sup>34</sup>. Un análisis del contenido de ambos textos revela que las referencias bíblicas aportadas por Lactancio y Sulpicio como origen de las creencias que circularon sobre el retorno de Nerón son diferentes<sup>35</sup>.

Agustín de Hipona realizó una exégesis de 2 *Tesalonicenses* 2, 3-8. En ella muestra cómo el versículo sobre el “misterio de iniquidad” se vinculó a Nerón, originando una doble creencia sobre el regreso de Nerón, fundamentada en que si debía resucitar o permanecer vivo con la edad a la que se suicidó para regresar y recuperar su trono:

32 Cf. NANTIN, P.: «Une édition nouvelle du *De mortibus persecutorum* de Lactance», *RHE* 50, 1955, 894.

33 Sulp. *Chron.* 2, 29, 5-6. En los *Acta Apocrypha* de Pedro y Pablo se hace eco de la desaparición de Nerón y la falta de seguridad en confirmar su muerte, aportando como detalle la leyenda popular de que Nerón falleció de hambre y frío, siendo posteriormente devorado por los lobos, cf. *HchPePl* 86, 1. La redacción del apócrifo al que pertenece este pasaje se situaría entre los siglos IV y V, cf. PIÑERO, A. y DEL CERRO, G.: *Hechos Apócrifos de los Apóstoles*, Volumen III, Madrid, 2012, 371.

34 Suet. *Nero.* 50. Durante la Edad Media, un nogal situado en el supuesto lugar de la tumba de Nerón se había considerado morada de demonios. Anzio, lugar de nacimiento de Nerón, se convirtió durante muchísimo tiempo en origen de muchas leyendas en torno al que consideraban el héroe popular por excelencia, Nerón, cf. LANCIANI, R.: *Wanderings in the Roman Campagna*, Boston & New York, 1909, 340. El lugar donde descansaban sus restos, siendo fieles a la narración de Suetonio, era el mausoleo de los Domicios en el Pincio. Siglos después, el papa Pascual II, en el año 1099, edificó sobre el lugar la iglesia de Santa María *in Popolo* para de este modo hacer frente a las conjuras demoníacas, cf. Lactancio, *Sobre la Muerte de los Perseguidores*, trad. y ed. de Ramón Teja, Madrid, 1982, 67, n. 20. La ubicación de la tumba se ha convertido en objeto de debate entre los historiadores, ya que se ha apuntado la posibilidad de que realmente estuviese situada junto con otros monumentos a lo largo de la *Via Salaria Vetus* (en la actual *Via Francesco Crispi*) y no cerca de la *Porta del Popolo*, donde actualmente se erige la iglesia ya mencionada, cf. COLINI, A.M.: «La tomba di Nerone», *Colloqui del Sodalizio tra Studiosi dell'Arte* 5, Roma, 1975-1976, 35-40. Una leyenda medieval sostenía que el fantasma de Nerón permanecía en aquel lugar de un modo acechante, cf. GRAF, A.: *Roma nella memoria e nelle immaginazioni nel Medio Evo*, vol. 1, Torino, 1882, 349-356.

35 Las citas neotestamentarias como origen de la leyenda de Nerón como precursor del Anticristo difieren entre sí: mientras que para Lactancio el origen estaría en las referencias localizadas en los *Oráculos Sibílicos* (*OrSib* 5, 363; 8, 70-71), para Sulpicio estaría en el libro del Apocalipsis (*Ap* 13, 3) y en la segunda epístola paulina a los tesalonicenses (2 *Tes* 2, 3).



“(...) De suerte que con estas palabras: *El hecho es que el misterio de iniquidad ha comenzado ya a obrarse*, querría significar a Nerón, cuyas obras parecían ya como del anticristo. Por esto se imaginan que resucitará y que él será el anticristo. Otros creen que no fue matado, sino mas bien raptado, para que se le creyera muerto, y que está oculto vivo y en la plenitud vigorosa de que gozaba cuando se le creía muerto, hasta que reaparezca a su tiempo y sea restablecido en el reino (...)”<sup>36</sup>.

Del mismo modo que Lactancio, Agustín no concede credibilidad a estas creencias, considerando este pasaje de la epístola paulina como referencia a otras cuestiones, como la corrupción interna de la Iglesia<sup>37</sup>.

Todo parece indicar que Sulpicio Severo, como discípulo y hagiógrafo de Martín, fue el único de los tres autores cristianos que se situó en una posición más próxima a creer en el regreso de Nerón y en su vinculación con el Anticristo.

Comodiano y Victorino de Poetovio, entre mediados del siglo III y comienzos del siglo IV, pudieron haber ejercido una notable influencia en el pensamiento apocalíptico de Martín. En sus obras puede observarse claramente como Nerón es presentado como un personaje escatológico. Sin embargo, ninguno de los dos lo consideran el precursor del Anticristo<sup>38</sup>. De hecho, en la obra de Comodiano puede observarse la presencia de dos Anticristos diferentes: el primero, Nerón venido desde el infierno y el segundo, el Anticristo como tal, procedente de Oriente<sup>39</sup>.

## 2. LA PERSECUCIÓN DE NERÓN EN OCCIDENTE. NERÓN COMO ANTIOCHUS REDIVIVUS.

Martín de Tours profetiza el regreso de Nerón coincidiendo con la llegada del fin de los tiempos para emprender una nueva persecución en el Imperio de Occidente contra todos sus habitantes (*Neronem in occidentali plaga subactis decem regibus imperaturum, persecutionem ab eo eatenus exercendam*). La revelación de dicha visión sobre el fin del mundo tuvo lugar en el transcurso de la conocida como “Época

<sup>36</sup> Aug. *Civ.* 20, 19, 3; Cf. AGUSTÍN DE HIPONA: *Obras completas*. Edición bilingüe promovida por la Federación Agustiniiana, vol. 17: *La Ciudad de Dios*, Madrid, 1978, 1491-1492. Cf. ROUGÉ, J.: «Néron à la fin du IVe et au debut du Ve siècle», *Latomus* 37, 1978, 86, sostiene que Juan Crisóstomo no consideró a éste como el Anticristo. Ni tan siquiera se planteó en que regresaría, aunque para este autor cristiano Nerón habría encarnado la imagen de lo que el Anticristo representaría en el futuro.

<sup>37</sup> Aug. *Civ.* 20, 19, 4.

<sup>38</sup> Comm. *Instr.* 1, 41; *Carmen.Apol.* 823-936. Vict. Poetov. *Comm. in Apoc.* 13,16.

<sup>39</sup> Cf. MCGINN, B.: *El Anticristo*...83-84. Mientras que en las Instrucciones, el Anticristo es identificado como “Nerón subido del infierno”, en el *Carmen Apologeticum*, Comodiano ofrece una interpretación más compleja del Anticristo (vv. 791-1060). Tras analizar la cuestión del *Nero Redivivus*, así como los tres años y medio de su persecución, Comodiano predice la caída del imperio romano a manos de un rey de Oriente, al mando de cuatro pueblos: persas, medos, caldeos y babilonios. Este rey oriental no solo cruzará el Éufrates y matará a Nerón y a dos césares que adopta como sucesores, un detalle que no revela a quién pueda referirse Comodiano. Todo indica que este último detalle sería un elemento simbólico propio del lenguaje apocalíptico y no haría referencia alguna a la Tetrarquía, dado que esta obra se escribió durante la persecución anticristiana de Valeriano. En cualquier caso, este texto revela la existencia de una nueva interpretación del antiguo tema del conflicto entre Oriente y Occidente, al presentar la destrucción futura de Occidente a manos de Oriente, de Nerón a manos del Anticristo, cf. Comm. *Carmen.* 829-830 y 892.

Teodosiana”, una etapa en la que el cristianismo niceno se convirtió en religión oficial del Imperio romano a través del Edicto de Tesalónica, promulgado en el año 380. La división y el reparto del Imperio efectuada por Teodosio el Grande a sus hijos Arcadio y Honorio pudo influir en la formación y maduración del pensamiento apocalíptico de Martín. Conviene apuntar que, en el tránsito del siglo II al III, Tertuliano sostuvo que la supervivencia del Imperio romano era vital para evitar la llegada del Anticristo y que, toda disgregación o signo de división, fue interpretada como la paulatina presencia del Anticristo y la llegada del fin del mundo<sup>40</sup>.

Los primeros autores cristianos señalaron a Nerón como el primer perseguidor y el brazo ejecutor de los apóstoles Pedro y Pablo. Junto a Suetonio y Tácito, mostraron los diferentes motivos que llevaron a Nerón a emprender la persecución. Precisamente, quienes más se contradicen entre sí no son los autores cristianos, sino Suetonio y Tácito, señalando dos orígenes y una amplitud geográfica distinta en la persecución anticristiana. Tácito da a entender que fue local y tuvo como origen el deseo del emperador de alejar las sospechas y los rumores que lo apuntaban como el responsable de haber incendiado Roma, mientras que Suetonio define implícitamente la persecución contra los cristianos como global y general, llevándola a cabo al considerarse el cristianismo como una superstición nueva y maléfica<sup>41</sup>.

Meliton de Sardes y Tertuliano fueron los primeros autores cristianos en considerar a Nerón como perseguidor y, en el caso del apologeta norteafricano, como el primero<sup>42</sup>. El martirio y muerte de Pedro y Pablo están presentes en las narraciones históricas sobre la persecución de Nerón, elaborada principalmente por los autores cristianos de la época constantiniana. Esta etapa supuso el inicio de una producción historiográfica cristiana considerable, realizada por los autores patristicos más importantes de los siglos IV y V: Eusebio de Cesarea, Orosio y los ya mencionados Lactancio y Sulpicio Severo<sup>43</sup>.

El recuerdo de la persecución anticristiana y el martirio de Pedro y Pablo resultaron ser la piedra angular en las *Acta Apócrifa* de estos apóstoles, siendo ambos martirizados con la crucifixión y la decapitación respectivamente. La diferencia entre ambos martirios estriba en el brazo ejecutor: Pedro es martirizado por orden del prefecto de la ciudad, mientras que Pablo lo es por el propio Nerón, una imagen presente en otras actas martiriales y extraña hasta en un emperador romano<sup>44</sup>.

La persecución “escatológica” de Nerón anunciada por Martín no tiene ningún elemento en común que la vincule con la persecución “histórica”. En ella se obliga a

40 Tert. *Apol.* 32.

41 Tac. *Ann.* XV, 44; Suet. *Nero.* 16,2.

42 Tert. *Apol.* 5, 3.

43 Eus. *HE*, II, 25, 1-8; Oros. *Hist.* 7,7; Lact. *Mort.* 2, 1-6; Sulp. *Chron.* 2, 29, 2-4.

44 Cf. *HchPe* 41,1-3; *HchPl* 3-5. Sobre la polémica existente en algunas actas martiriales en las que la figura del emperador aparece como juez y ejecutor de los mártires, cf. HERTLING, L.: *Historia de la Iglesia*, Barcelona, 1989, 85-89. De especial relevancia en esta cuestión son los relatos martiriales de Sinforosa y Felicidad y sus respectivos siete hijos, cf. *Actas de los Mártires*, trad. y ed. D. Ruiz Bueno, Madrid, 2003, 258-262 y 288-303. No cabe ninguna duda que ambos relatos constituyen un remedo del relato de la madre martirizada junto con sus siete hijos en el conflicto de los Macabeos contra Antíoco IV Epifanes, cf. *2 Mac.* 7, 1-42.

toda la población (evidentemente cristiana) a adorar a los ídolos (*ut idola gentium coli cogat*). Sobre esta idea podría deducirse que Martín la construyó a partir de un remedo de varios pasajes extraídos no solo del *Apocalipsis* de Juan, sino también de Daniel. A partir de esta hipótesis, sería inevitable para el investigador adentrarse en el problemático y convulso contexto histórico de la revuelta de los Macabeos<sup>45</sup>.

El *Nero Redivivus* de Martín habría surgido de la inspiración provocada por la trascendencia de un personaje histórico denostado por el judaísmo, transformado en un ser escatológico en el libro de *Daniel* y considerado por algunos autores cristianos como la prefiguración del Anticristo en el Antiguo Testamento: Antíoco IV Epifanes<sup>46</sup>. Este monarca helenístico obligó a los judíos a renegar de sus creencias para adoptar las costumbres helenísticas<sup>47</sup>. La represión ejercida sobre los judíos permite establecer lazos con la persecución escatológica de Nerón, anunciada por Martín. Del mismo modo que Antíoco pretendió que los judíos adorasen a los dioses helenísticos, Nerón obliga a los habitantes del Imperio romano de Occidente a renegar del cristianismo y entregarse a una adoración idolátrica. Para Martín, Nerón retornaría en el fin del mundo irrumpiendo en el Imperio de Occidente como un *Antiochus redivivus*. La influencia de la literatura bíblica en el pensamiento de Martín es evidente. De hecho, Sulpicio Severo, en su *Vita Martini*, afirma que Martín conocía perfectamente la Biblia, lo que podría haberle conducido a construir su pensamiento escatológico a partir de una lectura profunda y compleja de ésta<sup>48</sup>.

### 3. EL ANTICRISTO Y EL ORIENTE. ANTISEMITISMO EN LA VISIÓN DEL FIN DEL MUNDO DE MARTÍN DE TOURS.

Con la llegada del fin de los tiempos, el Anticristo aparece al mismo tiempo que Nerón. Al contrario que Nerón, el Anticristo centra su interés en Oriente. Toma como capital la ciudad de Jerusalén y reconstruye el Templo. Se presenta como Cristo y obliga a todos sus habitantes a ser circuncidados<sup>49</sup>. No puede negarse la presencia de un antisemitismo en el pensamiento escatológico de Martín, lo que no debería resultar extraño en la patrística ni en la literatura cristiana en general<sup>50</sup>.

<sup>45</sup> Los pasajes bíblicos presentes implícitamente en las ideas de Martín, y vinculados al contexto macabeo, serían los siguientes: *Ap* 17, 12; *Dn* 7,7; *1 Mac* 1,43-66; *2 Mac* 3,7. En el caso de las dos primeras referencias, Martín al describir el sometimiento de los reyes de Occidente, señala que son diez exactamente (*decem regibus*), como diez son los cuernos de la Bestia que aparece descrita en el capítulo decimoséptimo del Apocalipsis y que el autor de dicho libro explica que son diez reyes. Del mismo modo ocurre en el libro de Daniel.

<sup>46</sup> Uno de los autores cristianos que lo consideró como una prefiguración del Anticristo fue Cipriano de Cartago, cf. *Ad. Fort.* 11.

<sup>47</sup> Sobre la persecución religiosa emprendida por Antíoco IV Epifanes contra los judíos, cf. BUNGE, J.G.: «Theos Epifanes», *Historia* 23, 1974, 57-85; MORGENSTERN, J.: «The King-God among the west Semites and the Meaning of Epiphanes», *VT* 10, 1960, 162-167.

<sup>48</sup> Sulp. *Vit. Mart.* 25,6.

<sup>49</sup> Sulp. *Dia.* 2, 14, 2-3: *Ab Antichristo vero primum Orientis imperium esse capiendum, qui quidem sedem et caput regni Hierosolymam esset habiturus; ab illo et urbem et templum esse reparandum. Illius eam persecutionem futuram, ut Christum Deum cogat negari, se potius Christum esse confirmans, omnesque secundum legem circumcidi iubeat*, cf. n 5.

<sup>50</sup> Cf. GONZÁLEZ SALINERO, R.: «La ofensiva cristiana contra la influencia judía en Cartago: Tertuliano

La circuncisión y el Templo son presentados como elementos negativos y asociados al Anticristo. Para el judaísmo la primera es símbolo de alianza con Dios y el Templo no solo es sagrado sino el lugar de referencia para su religión. Para el cristianismo primitivo, la circuncisión y el Templo perdieron todo valor. Pablo de Tarso consideró como Templo de Dios a todos los cristianos, colectiva e individualmente<sup>51</sup>. En la época de Martín, se desarrolló un antisemitismo que tuvo como principal consecuencia una exclusión social de los judíos, impulsada desde el poder imperial<sup>52</sup>. Al igual que con Nerón, las ideas de Martín sobre el Anticristo podrían haber surgido también como consecuencia de una selección e interpretación de varios pasajes bíblicos, especialmente del Nuevo Testamento: aquellos que han sido agrupados y conocidos como el Discurso Escatológico, así como el capítulo segundo de la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses*<sup>53</sup>.

#### 4. NERÓN ES ASESINADO POR EL ANTICRISTO.

Esta idea destaca por su originalidad con respecto a las noticias de los autores cristianos del siglo IV y V (*ipsum denique Neronem ab Antichristo esse perimendum*). Sin embargo, el carácter original de esta idea podría estar en entredicho, si se afirmara que Martín se inspiró en el contenido escatológico sobre Nerón presente en las obras de Comodiano, donde puede encontrarse cómo el Anticristo se encarga de acabar con la vida de Nerón<sup>54</sup>.

#### 5. CONCLUSIONES.

Se desconoce el año en el que Martín expone esta visión sobre el fin del mundo a Sulpicio y sus compañeros. De haber sido dispuestos los contenidos de los *Diálogos*

---

y Cipriano en el marco de un conflicto religioso», *HAnt* 20, 1996, 341-366 y más concretamente, del mismo autor, cf. «La polémica antijudía en el cristianismo antiguo: una aproximación», *Edades* 4, 1998, 221-225.

51 1 *Cor* 3,16; 6,19; 2 *Cor* 6,16.

52 Sobre la exclusión social de los judíos durante la época teodosiana, cf. GONZÁLEZ SALINERO, R.: «La exclusión social de los judíos en el Imperio cristiano (ss.IV-V)», *Ilu* 4, 1999, 103-113.

53 2 *Tes.* 2, 3-7. El llamado “Discurso Escatológico” o “Apocalipsis Sinóptico” ha fascinado siempre al cristianismo. La riqueza de los estudios modernos acerca de estos pasajes (está presente en los tres Evangelios sinópticos) imposibilita la realización de una sencilla síntesis, debe destacarse el análisis detallado realizado por el exegeta neotestamentario Lars Hartman, quien mostró la vinculación de estos textos con la apocalíptica judía anterior y en especial sus conexiones con el contenido de las dos epístolas paulinas a los Tesalonicenses acerca del final de los tiempos, cf. HARTMAN, L.: *Prophecy Interpreted. The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse Mark 13 Par.*, Lund, 1966. El apocalipsis sinóptico, como la gran mayoría de los apocalipsis, encuentra en las guerras, catástrofes y en la apostasía los suficientes signos para definir un tiempo de crisis. Sin embargo, en estos textos no puede reconocerse la figura del Anticristo o alguien semejante. Sin embargo hay un elemento que permite reflejar en estos textos una etapa primitiva y rudimentaria de la creencia en el Anticristo: el motivo de la “abominación de la desolación”, tomada de Daniel y presente en *Mc* 13, 14 y *Mt* 24,15, así como la predicción de “falsos cristos” y “falsos profetas”. La abominación de la desolación tiene su origen, como ya se ha dicho, en el libro de Daniel y era una referencia al hecho de que Antíoco IV Epifanes erigiese una estatua de Zeus en el templo de Jerusalén. En el apocalipsis sinóptico, esta expresión debería entenderse como una referencia al saqueo y a la destrucción del templo por parte de los romanos en el año 70 d. C, acontecimientos que fueron considerados como signos apocalípticos por las comunidades cristianas de aquella época. Ireneo de Lyon, a finales del s. II, interpretó la abominación de la desolación como un símbolo del “Hombre Impío”, del “Hijo de la Perdición”, presente en 2 *Tes* 2,3, cf. *Adv.Haer.* 5,25,1-2 y 5,30,2.

54 *Supra* n. 37.



cronológicamente por parte de Sulpicio Severo, el capítulo 13 versa sobre el sínodo de Nimes que tuvo lugar en el año 396<sup>55</sup>. Atendiendo a la hipótesis propuesta, el *Apocalipsis* de Martín de Tours”, habría sido revelado a Sulpicio y sus compañeros entre los años 396-397.

Las obras de Sulpicio Severo en las que aparece Nerón vinculado al Anticristo fueron realizadas en la primera década del siglo V, coincidiendo prácticamente con la redacción de la *Civitate Dei* de Agustín de Hipona<sup>56</sup>. Resultó inevitable que esta concepción escatológica de Nerón chocara con la visión histórica que lo considera el primer perseguidor, sostenida por casi todos los historiadores del cristianismo primitivo. Autores como Lactancio o Agustín de Hipona no estuvieron de acuerdo con la creencia en el regreso de Nerón, a excepción de Sulpicio Severo, que al parecer estuvo más cerca de sostener esta creencia que en rechazarla, seguramente por su cercanía con Martín de Tours.

La inclusión del *Apocalipsis* de Martín en el conjunto de fuentes que han sido incluidas y estudiadas en la compleja cuestión del *Nero Redivivus*, es problemática desde una perspectiva documental. En el estudio de las mentalidades, y en especial en la cuestión tratada en este artículo, es necesaria la realización de una revisión, sobre todo si se tienen presentes las hipótesis que han conducido a la historiografía moderna a intentar encontrar una explicación a la transformación de Nerón en un ser escatológico y negativamente vinculado al Anticristo aproximadamente tres siglos después de su muerte<sup>57</sup>.

El peso de la literatura bíblica en la formación ideológica de estas creencias es considerable. El *Apocalipsis* de Juan, junto con el capítulo segundo de la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses* (interpretados de forma mixta), constituirían la base bíblica de estas creencias. Sin embargo, el origen bíblico no tendría por qué suponer la exclusión de una probable influencia de obras literarias cristianas, como las de Comodiano y Victorino.

Desde comienzos del siglo IV hasta prácticamente la primera mitad del siglo V, determinados sectores de la sociedad cristiana creyeron en el retorno de Nerón con la inminente llegada del fin del mundo, para que éste pudiera abrir el camino al Anticristo o presentarse como su encarnación. La extensa pervivencia, en el tiempo y el espacio, de la creencia en el retorno de Nerón vinculado al Anticristo (un siglo y medio como mínimo), permitió a Martín conocer de primera mano las corrientes milenaristas que las impulsaron o, en su defecto, las obras escritas que éstas dejaron.

<sup>55</sup> Sulp. *Dial.* 2, 13, 6.

<sup>56</sup> Agustín de Hipona fue contrario a la escatología apocalíptica y se opuso a todos los intentos de interpretación del curso de la historia, así como la determinación del final de los tiempos. Claramente, no le agradó los añadidos legendarios a la historia del Anticristo, aunque se convirtió en un canal para la transmisión al Occidente latino de las tradiciones moderadas referidas al Enemigo Final, Cf. MCGINN, B.: *El Anticristo...*, 92.

<sup>57</sup> El origen de la concepción ideológica de Nerón como precursor del Anticristo tres siglos después de la muerte del emperador no es una cuestión que la historiografía haya centrado una atención lo suficientemente importante para percatarse del problema historiográfico que supone. Sin embargo, diferentes autores, de un modo breve, han apuntado varias posibilidades para explicar cómo se retoma, desde el cristianismo, el tema del retorno de Nerón: Cf. CHAMPLIN, E.: *Nerón...*, 29; CHARLES, R.H.: «The Antichrist, Beliar, and Neronic myths, and their ultimate fusion in early Christian literature», en *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, vols. 1 y 2, New York, 1920, 76-87; POINSOTTE, J.M.: «Un Nero Redivivus...», 202-204; TEJA, R.: «El Anticristo: Imagen y leyenda de una figura fascinante del cristianismo romano», en MONTERO, S. (ed): *Los rostros del mal*, Madrid, 2010, 148-150.



Sin embargo, debe recordarse que Martín no sostiene que Nerón aparezca previamente al Anticristo, sino al unísono. Además, tampoco especifica si Nerón ha muerto y vuelto a la vida o ha sobrevivido y vivido a la par del transcurso de los siglos. Estos detalles constituyen las principales diferencias que abren un abismo entre el texto de Martín y las informaciones recogidas en las principales obras de los Padres eclesiásticos latinos citados. A esto debe añadirse que para Martín el Anticristo fue una realidad viviente, presente en su época. De él se limita a decir que se encuentra en una edad infantil, oculto y no desvela su identidad<sup>58</sup>.

Cabe la posibilidad que Martín no innovase sino que reprodujera la esencia del contenido de los escritos de Comodiano y Victorino. De haber imaginado Martín a su Nerón escatológico como precursor del Anticristo, no cabe duda de que lo habría especificado con claridad. Pero el texto demuestra lo contrario. La muerte de uno a manos del otro denota la existencia de una hostilidad entre ambos. No habría vinculación entre ambos, sino que actuarían de un modo independiente.

La visión apocalíptica de Martín de Tours permitiría al investigador no solo su inclusión en el amplio género apocalíptico cristiano, sino también replantear la cuestión del *Nero Redivivus* y, de este modo, establecer una nueva clasificación de las fuentes literarias que la forman. Los textos que contienen las noticias transmitidas por Tácito, Suetonio y Dion Casio y el *Apocalipsis* de Juan (siempre y cuando consideremos que el autor del libro, así como sus contemporáneos, vieran en el emperador Domiciano a un nuevo Nerón) formarían parte de la cuestión clásica, de la leyenda original. El *Testamento de Ezequías* y los *Oráculos Sibílicos* no pueden incluirse en la cuestión tradicional ni en las nuevas categorías propuestas. En ambos ejemplos, la historia se transforma en profecía, aunque los Oráculos están marcadamente influidos por el deseo en el retorno de Nerón desde oriente.

Las noticias de los autores cristianos sobre la circulación de diversas creencias en las que Nerón regresa para convertirse en el precursor del Anticristo, o en su encarnación, quedarían clasificados en la siguiente cuestión: *Nero Praecursor Antichristi*. Estos textos harían referencia a creencias aisladas o a movimientos milenaristas que tendrían (casi con toda seguridad y a falta de un estudio más exhaustivo) como origen la interpretación libre de pasajes bíblicos canónicos y apócrifos, atribuidos tanto a Nerón como al Anticristo. Dependiendo de la versión de la creencia (si el regreso de Nerón se producía habiendo sobrevivido a la muerte o reviviendo) serían seleccionados y aplicados a Nerón unos pasajes u otros. A este hipotético origen pueden añadirse como factores que influyeron en la formación ideológica de estas creencias el recuerdo histórico de Nerón como primer perseguidor, una probable influencia *a posteriori* de las obras escritas de Comodiano y Victorino y el desconocimiento, entre los cristianos de los siglos IV-V, de la ubicación exacta de la tumba de Nerón.

Según relata Sulpicio Severo, la personalidad de Martín se caracterizó por un gran fervor religioso, influido especialmente por su labor como exorcista<sup>59</sup>. Su constante

58 Sulp. *Dial.* 2, 14, 6-7.

59 Sobre la labor de Martín de Tours como exorcista, cf. BLÁZQUEZ, J.M.: «La Demonología en la *Vida de Antonio* de Atanasio, de Martín de Tours de Sulpicio Severo, de Hilarión de Gaza de Jerónimo, en la *Historia Lausiaca* de Palladio, y en la *Vida de Melania* de Geroncio», en ÁLVAR EZQUERRA, J., BLÁNQUEZ

contacto con el demonio podría haberle conducido a tener esta visión apocalíptica del fin del mundo<sup>60</sup>. Su *Apocalipsis* encabezaría una categoría diferente, aunque pareja a las otras dos, que podría denominarse de la siguiente manera: *Nero et Antichristus Domini orbis*. Similar con las otras dos en cuanto a que Nerón retorna tras haber superado los obstáculos propios de la vida mortal y aparece junto al Anticristo. Diferente, ya que el texto sugiere que no existe vinculación alguna entre ambos y ambos buscan hacerse con el control del Imperio hasta el punto de acabar el Anticristo con la vida de Nerón.

Para Martín, el fin del mundo habría comenzado con su convencimiento de que el Anticristo estaba presente en el Imperio romano. Por consiguiente, Nerón también lo debería estar. Resultaría una labor apasionante, titánica y nada descabellada descubrir a quién pudiera estar refiriéndose Martín cuando habla del Anticristo y de Nerón, sobre todo si se tiene presente la existencia de numerosos exponentes en la literatura apocalíptica en los que, bajo la identidad de un ser demoníaco o una figura monstruosa, se encuentra un personaje histórico concreto<sup>61</sup>.

Las diversas creencias que circularon en el Imperio romano de Occidente, que vinculaban a Nerón con el Anticristo, resultaron incómodas, pero no preocupó lo suficiente para que se convirtiera en un problema de primer orden, ya que en muchos autores cristianos de Occidente, desde el siglo IV en adelante, esta cuestión está ausente. Los autores cristianos de Oriente ni siquiera mencionan un fenómeno de semejantes características<sup>62</sup>.

Por otro lado, ningún autor se pronunció en contra de la posición ideológica de Martín. Jerónimo la recogió en su comentario al profeta Ezequiel, donde no afirma ni niega que la posición de Martín fuese errónea<sup>63</sup>. Las únicas creencias válidas para el cristianismo primitivo sobre Nerón fueron aquellas que lo convirtieron en el primer perseguidor y en el verdugo de los apóstoles Pedro y Pablo. La creencia de la llegada del Anticristo en un tiempo escatológico fue aceptado por todos los autores cristianos, aunque nunca se enlazó a un regreso de Nerón tres siglos después de su muerte.

---

PÉREZ, C. y GONZÁLEZ WAGNER, C.E. (eds.): *Héroes, Semidioses y Daimones*, Madrid, 1992, 326-330. Recientemente, puede encontrarse una publicación sobre la influencia del demonio en la vida de Martín de Tours, cf. FUERTES MARTÍN, F.J.: «A dónde quiera que vayas y cualquier cosa que intentes, el Diablo se te enfrentará: Los demonios en los viajes de Martín de Tours», en BRAVO, G. y GONZÁLEZ SALINERO, R. (eds.): *Ver, viajar y hospedarse en el mundo romano*, Madrid-Salamanca, 2012, 521-536.

<sup>60</sup> Uno de los muchos demonios con los que Sulpicio Severo afirma que Martín de Tours se encontró a lo largo de su vida se presentó haciéndose pasar por el mismo Cristo, cf. Sulp. *VM*. 24,4 y ss.

<sup>61</sup> Ejemplo representativo es la figura histórica de Antíoco IV Epifanes, escondido bajo la figura del cuerno pequeño en el libro de Daniel, cf. *Dn* 7,8. De otros ejemplos existentes, merece destacarse lo que la investigación ha señalado en un ejemplo de la literatura apocalíptica apócrifa, concretamente en el *Apocalipsis de Elías*: la presencia de Hircano II en la descripción del Anticristo, cf. *ApEl* 3,14-15. Esta hipótesis se ha defendido a raíz de la presencia del término *peleq*, una palabra que está presente en la literatura de Qumrán y que haría referencia a la dinastía asmodea dividida en dos facciones, la de Hircano II y la de Aristóbulo, cf. *CD* 20, 22; *4QpNah*. En referencia al *Apocalipsis* citado en esta nota a pie de página, el autor anónimo, oculto bajo la autoridad del profeta Elías, designaría a Hircano II porque haber perseguido éste a la secta de Qumrán, teniendo *peleq* el significado de “insignificante”, cf. ROSENSTIEHL, J.M: *L'Apocalypse d'Elie. Introduction, Traduction et Notes*, Paris, 1972, 69.

<sup>62</sup> Los autores cristianos orientales, contemporáneos a Lactancio, Sulpicio y a Agustín, poseen una concepción bien diferente sobre el Anticristo, cf. MCGINN, B.: *El Anticristo...* 88-93.

<sup>63</sup> Hier. *In Ezeq.* 11, 36, 1-15.



LA VENIDA DE GOG Y MAGOG. IDENTIFICACIONES DE LA PROLE DEL ANTICRISTO  
ENTRE LA TRADICIÓN APOCALÍPTICA, LA ANTIGÜEDAD TARDÍA Y EL MEDIEVO

THE COMING OF GOG AND MAGOG. IDENTIFICATIONS OF THE ANTICHRIST'S  
OFFSPRING BETWEEN THE APOCALYPTIC TRADITION, LATE ANTIQUITY AND  
MIDDLE AGES

*JUAN RAMÓN CARBÓ GARCÍA*

*Universidad Católica "San Antonio" de Murcia*

*jrcarbo@ucam.edu*

*ARYS, 10, 2012, 381-408 ISSN 1575-166X*

---

RESUMEN

A partir de fuentes bíblicas como Ezequiel y el Apocalipsis de Juan, desde el siglo IV se pretendió identificar a la prole del Anticristo –los pueblos encabezados por Gog y Magog– con los godos que atacaban el Imperio Romano, que a su vez habían sido asimilados con los más antiguos getas y escitas. En estas páginas acometemos el análisis de las fuentes en las que está presente esa identificación, que tenía el sentido de anunciar que el final de los tiempos profetizado en el Apocalipsis ya estaba allí y se acercaba de la mano de los godos; y de igual modo, estudiaremos las causas de esas identificaciones con getas y escitas. Asimismo, advertiremos otras perspectivas sobre esa misma visión antigua a lo largo de la Edad Media y en diferentes zonas de Europa, que contribuyeron a agravar un ya confuso panorama de identidades de regiones y pueblos antiguos y medievales, míticos y reales.

ABSTRACT

Beginning with Bible sources like Ezekiel and the Book of Revelation of John, from the 4th Century the offspring of the Antichrist –the peoples led by Gog and Magog– was identified with the Goths who attacked the Roman Empire, who in turn had been assimilated with the ancient Getae and Scythian. On these pages we undertake the analysis of the sources where that identification is present, with the meaning of announcing that the end of times prophesied in the Book of Revelation was already there, approaching hand in hand with the Goths; and similarly, we will study the causes of those identifications. We also draw other perspectives on the same old vision throughout the Middle Ages and in different areas of Europe, perspectives that contributed to aggravate an already confusing overview of ancient and medieval, mythical and real regions and peoples.

---

PALABRAS CLAVE

Gog; Magog; godos; getas; escitas; turcos; identidades; Apocalipsis; Ezequiel

KEYWORDS

Gog; Magog; Goths; Getae; Scythians; Turks; identities; Apocalypse; Book of Revelation; Ezekiel

---

Fecha de recepción: 09/10/2012

Fecha de aceptación: 15/11/2012





## 1. INTRODUCCIÓN. LA FORMACIÓN DE LAS IDENTIDADES BÁRBARAS.

En el siglo IV d.C., los escritores romanos manifestaban una actitud opuesta a los pueblos invasores en general y les caracterizaban como incivilizados, comparándolos con bestias salvajes. Es una actitud que entronca con la mostrada a finales del siglo II a.C. ante los movimientos migratorios e invasores de los pueblos germánicos cimbros y teutones. Por otro lado, en el siglo V d.C. los autores cristianos, como Orosio o Agustín de Hipona, comenzaron a variar esa perspectiva hacia una valoración más positiva, en la que reconocerían desde el punto de vista religioso su condición humana y su capacidad potencial de organización social, con lo que los bárbaros invasores pasaron a ser considerados entonces objeto de estudio histórico. Pero fue con la desaparición del Imperio Romano de Occidente cuando apareció una historiografía latina dedicada al estudio y descripción de lo que sucedía en los diversos reinos bárbaros establecidos en los territorios que antes pertenecieron al Imperio. El interés estaba en los nombres de los pueblos, su significado y su identificación<sup>1</sup>. El objetivo era la aceptación y legitimación historiográfica de esos asentamientos.

Es posible que esto no nos diga mucho sobre el impacto real de una identidad étnica asignada al pueblo que era etiquetado con ella, pero sí debemos tenerlo en cuenta como prueba de un proceso por el que, en el mundo romano tardío, la etnicidad misma cambió de significado al darse situaciones reales en las que pueblos cuyos nombres eran bien conocidos para cualquiera con una buena educación ya no estaban en la periferia de la ecumene romana o incluso más allá, sino que se estaban convirtiendo en un factor político y social aún más importante en algunas zonas interiores del Imperio Romano<sup>2</sup>. De todos modos, los desarrollos étnicos, incluyendo el proceso por el que un etnónimo se convertía en un tema para las comunicaciones políticas o eruditas, fueron diferentes dependiendo de las regiones y los contextos, por lo que conviene evitar generalizaciones<sup>3</sup>.

1 Ver POHL, W.: «Identität und Widerspruch: Gedanken zu einer Sinngeschichte des Frühmittelalters», en POHL, W. (ed.): *Die Suche nach den Ursprüngen: Von der Bedeutung des frühem Mittelalters*, en *Forschungen zur Geschichte des Mittelalters*, nº 8, Viena 2004, 23-36; también WOLFRAM, H.: «Auf der Suche nach den Ursprüngen», en *ibidem*, 11-22.

2 POHL, W.: «*Regnum und gens*», en POHL, W. y WIESER, V. (eds.): *Der frühmittelalterliche Staat: Europäische Perspektiven*, en *Forschungen zur Geschichte des Mittelalters*, nº 16, Viena 2009, 435-450, cit. 436 ss.; *idem*: *Die Völkerwanderung: Eroberung und Integration*, Stuttgart 2005 (2ª ed.).

3 POHL, W.: *Die Völkerwanderung...*, p. 61. Para una comparación entre los diferentes procesos de integración de los pueblos bárbaros tras la caída de Roma, ver GEARY, P.: «Barbarians and ethnicity», en BROWN, P., BOWERSOCK, G. y GRABAR, O. (eds.): *Late Antiquity: A Guide to the Post-Classical World*, Cambridge (Massachusetts) 1999, 107-129.

Por otro lado, esos diferentes contextos van a propiciar que, aparte de los estudios realizados por intelectuales romanos, que pretendían ordenar el mundo de acuerdo a sus propias tradiciones etnográficas heredadas, nos encontremos igualmente con otros autores que se identificaban a sí mismos como miembros de una identidad étnica, o bien desarrollaban su trabajo para pueblos que se identificaban con un nombre étnico, como en el caso de los godos<sup>4</sup>. Eran contextos en los que la adjudicación de un nombre para el grupo desempeñaba un papel muy relevante en el doble proceso de integración que las sociedades bárbaras debían completar en la época tardo-antigua, y que implicaba la integración de sociedades heterogéneas como grupos con una actividad política identificados con un nombre común, y también la integración de esos mismos grupos en las estructuras socio-políticas del Bajo Imperio.

Precisamente, la formación de las identidades bárbaras en la Antigüedad Tardía y los albores de la Edad Media sólo ha comenzado a ser estudiada por los historiadores desde un punto de vista más crítico en las últimas décadas y ha dado lugar al desarrollo de un fuerte debate sobre el papel de la etnicidad en la reorganización política y la integración social de los diferentes reinos bárbaros en esas épocas<sup>5</sup>. A ello se suma el problema metodológico de tener que usar fuentes escritas por autores romanos para intentar reconstruir la integración de los pueblos bárbaros en las estructuras socio-políticas coetáneas, lo que hace que esos testimonios puedan ser considerados como pruebas de la propia identificación de los gobernantes y las élites de esos reinos o bien como percepciones que, según Walter Pohl, no necesitan corresponderse con ninguna autoidentificación fuerte, sino que pueden representar simplemente una clasificación etnográfica o política que usa etnónimos desfasados o malentendidos, teniendo en cuenta además que las circunstancias hacían variar la importancia de esos etnónimos en su coexistencia con diferentes registros de identidad como el geográfico o el cívico<sup>6</sup>.

4 Ver en general GOFFART, W. A.: *The Narrators of Barbarian History (AD 550-800): Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon*, Notre Dame (Indiana) 2005 (2ª ed.); MURRAY, A. C. (ed.): *After Rome's Fall: Narrators and Sources of Early Medieval History. Essays presented to Walter Goffart*, Toronto-Buffalo-Londres 1998; SCHARER, A. y SCHEIBELREITER, G. (eds.): *Historiographie im frühen Mittelalter*, VIÖG, nº 32, Viena-Munich 1994; POHL, W. y WIESER, V. (eds.): *Der frühmittelalterliche Staat...*

5 Para el debate sobre la formación de las identidades bárbaras, ver especialmente HEATHER, P.: «Ethnicity, group identity and social status in the Migration period», en GARPZANOV, I., GEARY, P. y URBAŃCZYK, P. (eds.): *Franks, Northmen and Slavs: Identities and State Formation in Early Medieval Europe*, Turnhout 2008, 17-49; también HALSALL, G.: *Barbarian Migrations and the Roman West, 376-568*, Cambridge 2007, 35-62 y 455-498; y GOFFART, W. A.: *Barbarian Tides: The Migration Age and the Later Roman Empire*, Filadelfia 2006. Pueden verse también, en general, los artículos publicados en las siguientes obras colectivas: GILLET, A. (ed.): *On Barbarian Identity: Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*, Turnhout 2002; POHL, W. y DIESENBERGER, M. (eds.): *Integration und Herrschaft: Ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter*, en *Forschungen zur Geschichte des Mittelalters*, nº 3, Viena 2002; GOETZ, H.-W., JARNUT, J., POHL, W. y KASCHLE, S. (eds.): *Regna and Gentes: The Relationship between Late Antiquity and Early Medieval Kingdoms and Peoples in the Transformation of the Roman World*, en *The Transformation of the Roman World*, nº 13, Leiden 2003.

6 Cfr. POHL, W.: «Archaeology of identity: introduction», en POHL, W. y MEHOFER, M. (eds.): *Archäologie der Identität – Archaeology of Identity*, en *Forschungen zur Geschichte des Mittelalters*, nº 17, Viena 2010, 9-23; ver también GILLET, A.: «The mirror of Jordanes: concepts of the barbarian, then and now», en ROUSSEAU, P. y RAITHEL, J. (eds.): *A Companion to Late Antiquity*, Chirchester-Malden (Massachusetts) 2009, 392-408; MATHISEN, R. A.: «*Peregrini, barbari and cives Romani*: concepts of citizenship and the

Las leyendas, los mitos y la poesía épica existen como «la historia recordada» dentro de la memoria colectiva, sobreviviendo tanto como les permite su capacidad de adaptarse a la incorporación de cualquier hecho imprevisto y nuevos desarrollos<sup>7</sup>. A pesar de estas variaciones, los mitos retienen un núcleo de «verdad» histórica sin el cual perderían su capacidad de unión entre el pasado y el presente, y de organización de éste último<sup>8</sup>. El período de las migraciones, a este respecto, fue una época de grandes y rápidos cambios con una necesidad de crear un nuevo orden socio-cosmológico. Determinadas historias antiguas fueron usadas para nuevos propósitos en la invención de tradiciones que se convertirán en patrimonio para grupos de personas con una amplia variedad de pasados e identidades, sirviendo como ese núcleo central de «verdad» histórica en la creación de ese nuevo orden socio-cosmológico<sup>9</sup>.

En la Antigüedad Tardía suelen aparecer de forma recurrente tres mitos del origen en los que la migración es un tema central: la fuga de los troyanos hacia Occidente tras la caída de Troya<sup>10</sup>, la historia bíblica del pueblo de Israel y la historia de la migración de los godos desde Escandinavia. Si las dos primeras historias se entienden en el contexto de las influencias greco-romanas y cristianas del período tardo-antiguo y del interés de los pueblos bárbaros en demostrar conexiones con el civilizado mundo mediterráneo, el mito del origen escandinavo de los godos debe ser puesto en relación con una existencia previa como tradición oral, lo cual no significa la aceptación de estas historias como relatos precisos de hechos históricos genuinos. Pero el efecto de las genealogías y de los mitos de origen –*origo*– en busca de la legitimidad y dominación política habría desaparecido si su manipulación era demasiado obvia<sup>11</sup>. Así pues, estas historias no habrían sido inventadas en el momento, sino que se habrían desarrollado, alterado y construido a lo largo de varias generaciones, de tal forma que se reforzase el poder derivado de ser narradas continuamente y se convirtieran en la más pura tradición<sup>12</sup>.

---

legal identity of barbarians in the later Roman Empire», en *AHR*, nº 111, 2006, 1011-1040; GEARY, P.: *The Myth of Nations. The Medieval Origins of Europe*, Princeton 2002.

7 LEWIS, B.: *History Remembered, Recovered, Invented*, Princeton 1975, 11-12.

8 HOWE, N.: *Migration and Mythmaking in Anglo-Saxon England*, New Haven 1989, 4; ver también en general el volumen de HOBSBAWN, E. y RANGER, T. (eds.): *The Invention of Traditions*, Cambridge 1995 (2ªed.).

9 HOBSBAWN, E.: «Introduction Inventing traditions», en HOBSBAWN, E. y RANGER, T. (eds.): *The Invention of Traditions*, Cambridge 1995 (2ªed.), 1-14, cit. 6.

10 LOWENTHAL, D.: «“Trojan forebears”, “peerless relics”. The rhetoric of heritage claims», en HODDER, I. et alii (eds.): *Interpreting Archaeology*, Londres 1995, 125-130; LUISELLI, B.: «Il mito dell’origine troiana dei Galli, dei Franchi e degli Scandinavi», en *RomBarb*, nº 3, 1978, 89-121.

11 WOLFRAM, H.: *Gotische Studien. Volk und Herrschaft im frühen Mittelalter*, Munich 2005, 207-224; *Ídem*: «Origo gentis: allgemeines», en *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, nº 2, Aufl., XXII, 2003, 174-178. Wolfram define un *origo* no como un género literario propio, sino como un tipo mixto que servía habitualmente como prefacio a una historia y que proporcionaba respuestas acerca de cuestiones sobre los orígenes de determinado grupo o institución. Ver también COUMERT, M.: *Les récits d’origine des peuples dans le haut moyen âge occidental (milieu VIème – milieu IXème siècle)*, Paris 2007; PLASSMANN, A.: *Origo gentis: Identität und Legitimitätsstiftung in früh- und hochmittelalterlichen Herkunftserzählungen*, en *Orbis mediaevalis: Vorstellungswelten des Mittelalters*, nº 7, Berlín 2006.

12 TONKIN, E.: *Narrating our Pasts. The social construction of oral history*, Cambridge 1995, 83 ss. Ver también VANSINA, J.: *Oral tradition. A Study in Historical Methodology*, Londres 1965; *Ídem*, *Oral Tradition as History*, Londres 1985.

Llegados a este punto, podemos comprender el siguiente hecho: la identidad y la antigua historia de los getas y de los dacios, así como las de los otros pueblos interconectados con ellos en ese espacio real/mítico que era denominado Escitia – especialmente los propios escitas– fueron apropiadas y usadas en la invención de la tradición histórica de los godos, en la conformación de su identidad y en su legitimación. Fue un proceso cuyas primeras manifestaciones podemos encontrar en el siglo IV d.C., cuando los godos fueron identificados con los antiguos getas. Las causas primarias podríamos buscarlas en la forzada similitud fonética de los dos nombres: *gothi* y *getae*; pero también en razones de índole geográfica e histórica. Se trató de dos pueblos que no tenían nada en común, aparte de ser pueblos bárbaros y de haber ocupado, aunque en épocas bien diferentes, el territorio situado al norte del bajo Danubio y los Cárpatos, lo que en siglos anteriores había sido el territorio de getas y dacios. Sin embargo, el término de *getae* comenzó a ser utilizado en la Antigüedad Tardía como nombre poético de los godos durante muchos siglos, mientras que para los historiadores, fue el nombre antiguo de los godos<sup>13</sup>.

Sin embargo, al comenzar el siglo IV, se produjo una dualidad en la forma de denominar a los godos, una situación que derivó en enfrentamientos de ambas posturas y en ocasiones también en confusiones entre ellas: por un lado, se prefería la denominación clásica común de getas y, otras veces, de escitas; por otro lado, algunos autores cristianos invocaron nombres de la tradición bíblica, los de Gog, como antepasado de los godos, y Magog, como antepasado de los escitas, aunque en ocasiones todas las denominaciones acabaron entremezclándose<sup>14</sup>.

Es ya el momento de preguntarnos sobre las razones que influyeron en esos autores cristianos para identificar a los godos –y también a los getas y escitas– con Gog y Magog, que encabezaban la prole del Anticristo<sup>15</sup>.

13 SVENNUNG, J.: *Jordanes und Scandia*, Estocolmo 1967, 5-6. Como guía general para el período de la Antigüedad Tardía, cfr. ROUSSEAU, P. y RAITHEL, J. (eds.): *A Companion to Late Antiquity*, Chirchester-Malden (Massachusetts) 2009. Algunos estudios previos, directos o indirectos, sobre la confusión entre getas y godos: el viejo y limitado de VON SYBEL, H.: «Zu dem Aufsatz: Geten und Gothen», en *Zeitschrift für Geschichte*, nº 7, 1847, 288-296; KLEIN, K. K.: «Die Gothen-Geten-Daken-Sachsengleichung in der Sprachentwicklung der Deutschen Siebenbürgens», en *Südost-Forschungen*, nº 11, 1946-1952, 84-154; LEAKÉ, J.A.: *The Geats of Beowulf. A Study in the Geographical Mythology of the Middle Ages*, Madison-Milwaukee-Londres 1967; SVENNUNG, J.: *Zur Geschichte des Goticismus*, Upsala 1967; IORDACHE, R.: «La confusion “Gètes-Goths” dans la “Getica” de Jordanes», en *Corollas philologicas in honorem J. Guillén Cabañero*, Salamanca 1983, 317-337 (= *Helmantica*, nº 34, 1983, 317-331); PETOLESCU, C. C.: «Varia Daco-Romana (VI): Confuzia între geți și goți în antichitatea târzie», en *Thraco-Dacica*, nº 4, 1983, 147-149; CARBÓ GARCÍA, J. R.: «Godos y getas en la historiografía de la Tardoantigüedad y del Medievo: un problema de identidad y de legitimación socio-política», en *SHHA*, nº 22, 2004, 179-206; *ídem*: *Apropiaciones de la Antigüedad. De getas, godos, Reyes Católicos, yugos y flechas* (en prensa).

14 TEILLET, S.: *Des goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècle*, París 1984, 17-24; SVENNUNG, J.: *Zur Geschichte...*, 3-6; WOLFRAM, H.: *History of the Goths*, Berkeley 1990, 28-29.

15 No entramos a valorar en estas páginas en sí misma la figura del Anticristo. Como referencias, ver MCGINN, B.: *El Anticristo. Dos milenios de fascinación humana por el mal*, Barcelona 1994; también el reciente trabajo de TEJA, R.: «El Anticristo: Imagen y leyenda de una figura fascinante del cristianismo romano», en MONTERO, S. (ed): *Los rostros del mal*, Madrid 2010.



## 2. LAS FUENTES BÍBLICAS Y LA VENIDA DE GOG Y MAGOG EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

Todo parece surgir a partir de un pasaje bíblico en *Ezequiel* y de la profecía mencionada en el *Apocalipsis*, que lo tomó como base:

« Y la Palabra del Señor vino a mí, diciendo: Hijo del hombre, pon tu rostro contra Gog en tierra de Magog, príncipe de la cabecera de Mesech y Tubal, y profetiza sobre él. Y di: Así ha dicho el Señor Jehová: He aquí, yo a ti, oh Gog, príncipe de la cabecera de Mesech y Tubal. Y yo te quebrantaré, y pondré anzuelos en tus quijadas, y te sacaré á ti y a todo tu ejército, caballos y caballeros, vestidos de todo todos ellos, grande multitud con paveses y escudos, teniendo todos ellos espadas: Persia, y Etiopía, y Libia con ellos; todos ellos con escudos y almetes: Gomer, y todas sus compañías; la casa de Togarma, a los lados del norte, y todas sus compañías; muchos pueblos contigo. Aparéjate, y apercíbete, tú y toda tu multitud que se ha reunido contigo, y séles por guarda. De aquí a muchos días serás tú visitado: al cabo de años vendrás a la tierra salvada de la espada, recogida de muchos pueblos, a los montes de Israel, que siempre fueron para asolamiento: mas fue sacada de las naciones, y todos ellos morarán confiadamente. Y subirás tú, vendrás como tempestad; como nublado para cubrir la tierra serás tú, y todas tus compañías, y muchos pueblos contigo (...) Y vendrás de tu lugar, de las regiones del norte, tú y muchos pueblos contigo, todos ellos a caballo, gran reunión y poderoso ejército...»<sup>16</sup>.

Desde hace tiempo se ha venido aduciendo que el pasaje en *Ezequiel* fue escrito en relación a la invasión protagonizada por los cimerios en torno al s. VIII a.C., o quizá tuviera que ver con una incursión de los escitas en Asia Menor en el s. VII a.C., cualquiera de ellas lo suficientemente devastadora como para dar la impresión de que se acercaba el fin de los tiempos, de modo que los bíblicos Gog y Magog se convirtieron desde esos momentos en sinónimos de bárbaros que irrumpían desde el norte de la civilización<sup>17</sup>.

En cuanto al *Apocalipsis* de Juan, como mencionábamos, recoge el pasaje de *Ezequiel* tomándolo como base para su profecía sobre el final de los tiempos:

«Cuando se cumplan los mil años, Satanás será liberado de su prisión, y saldrá para engañar a las naciones que están en los cuatro ángulos de la tierra, a Gog y a Magog, a fin de reunir las para la batalla. Su número será como el de las arenas del mar. Marcharán a lo largo y a lo ancho de la tierra, y rodearán el campamento del pueblo de Dios, la ciudad que él ama»<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> *Ezequiel*, 38.

<sup>17</sup> Cfr. A. R. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog, and the Inclosed Nations*, Cambridge (Massachusetts) 1932, pp. 7-8.

<sup>18</sup> *Apocalipsis*, 20.7.



Por otra parte, Flavio Josefo ya había desarrollado en sus *Antigüedades Judaicas* la identificación entre los escitas y los descendientes de Magog:

«Magog fundó a los Magogianos, así llamados por él, pero que son llamados escitas por los griegos»<sup>19</sup>.

Y si estas eran las perspectivas judaicas o entroncadas en el Judaísmo acerca del fin del mundo en relación con la venida de Gog y Magog, en realidad no debería sorprendernos lo que sucedió a finales del siglo III y comienzos del IV, precisamente en el momento en que se produjeron las invasiones godas. El redactor sirio o judío del texto conocido como Pseudo-Calístenes asimiló el nombre de los godos al de Gog y Magog de los textos bíblicos y les denominó simplemente «Goth» y «Magoth»<sup>20</sup>. Para ello, se apoyó evidentemente en la identificación entre godos y escitas, y en la desarrollada entre estos últimos y los descendientes de Magog, que había facilitado Flavio Josefo en su obra.

Además, con esa denominación, el Pseudo-Calístenes los incluyó en las leyendas concernientes a Alejandro Magno, en particular una que habría de gozar de cierta popularidad en la Edad Media, que hacía referencia a la construcción por parte del conquistador macedonio de una gran muralla en el Cáucaso que debía mantener en el norte a 22 reyes con sus pueblos bárbaros, separados del mundo civilizado, y cuyo listado comenzaba precisamente por Goth y Magoth, una leyenda cuyo origen judío ha sido aceptado<sup>21</sup>. La mezcla de esas perspectivas apocalípticas judías sobre el fin del mundo y la leyenda a la que hacemos referencia dio lugar a que esos pueblos bárbaros al norte del Cáucaso fueran identificados con el ejército del Anticristo profetizado en el pasaje de *Ezequiel*.

Ambrosio de Milán, arzobispo de esta ciudad y uno de los Padres de la Iglesia, fue testigo directo de las invasiones bárbaras durante los años de su vida (340-397 d.C.). Cuando contempló cómo los godos se abalanzaban sobre las fronteras del Imperio, afirmó que eran el pueblo de Gog y Magog, tal y como aparece recogido en una acotación al texto de *Ezequiel* en su *De Fide*, escrito en el año 378, justo antes de la batalla de Adrianópolis:

«Que Gog es el godo, cuya llegada ya hemos visto, y sobre el cual se ha prometido la victoria en días venideros, de acuerdo a la Palabra del Señor...»<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Joseph., *AJ*, I, 123.

<sup>20</sup> Pseudo-Calístenes, III, 26.

<sup>21</sup> Ver en general el citado trabajo de ANDERSON, A. R.: *Alexander's Gate...*; también CARY, G.: *The Medieval Alexander*, Cambridge 1956, 18 y 130-131; BOYLE, J. A.: «The Alexander Romance in the East and West», en *Bulletin Of The John Rylands University Library Of Manchester*, nº 60, 1977, 19-20; muy recientes, los de CRUSE, M.: *Illuminating the Roman d'Alexandre*, Oxford, Bodleian Library, MS. Bodley 264: *The Manuscript as Monument*. Series: Gallia 22. Cambridge 2011; y STONEMAN, R., ERIKSON, K. y NETTON, I. (eds.): *The Alexander Romance in Persia and the East*, en *Ancient Narrative supplementum*, 15, Groningen 2012.

<sup>22</sup> Ambros., *De fide*, II, 16. 138.

En otras palabras, el Apocalipsis anunciado por Juan se estaba cumpliendo a los ojos de los miembros de la Iglesia –y sin duda, por extensión, a los de muchos más habitantes del Imperio–, que veían cómo su civilización, la romana, se veía amenazada del modo que todos conocemos. Y según su interpretación, que tomaba como base textos bíblicos del Antiguo Testamento y del *Apocalipsis*, los godos eran Gog, y su venida anunciaba el final de los tiempos.

Pero los godos –Gog–, sólo eran uno de los pueblos que constituían la progenie del Anticristo. Su carácter negativo también fue presentado por Rufo Festo Avieno al asimilar los godos a los getas como uno de los pueblos salvajes y bárbaros que habitaban Escitia, siguiendo a Dionisio Periegeta:

«En esta región, donde estallan las ráfagas del feroz viento del norte, dominan los sármatas, los germanos, los getas, los fieros bastarnas, el pueblo de los dacios, y los bravos alanos, los habitantes escitas de la costa táurica»<sup>23</sup>.

Por otro lado, también hay ejemplos contrarios. Jerónimo de Estridón –Eusebio Sofronio Jerónimo, o San Jerónimo para los cristianos, 345 - 420 d.C.– y Agustín de Hipona –San Agustín– representan una postura diferente –y sin éxito, por lo que vamos a ver– al rechazar que los getas/godos pudieran ser identificados con Gog y Magog. Si Agustín rechazaba la identificación con cualquier pueblo, Jerónimo fue más preciso al referirse a los godos y a su denominación –sí aceptada por él y por la mayoría de autores– como getas:

«Sé que alguno, a partir del pasaje en consideración y de *Ezequiel*, ha interpretado a Gog y Magog como si se refirieran a la historia de los godos, que en tiempos comparativamente recientes invadieron nuestro país con furia asesina; si esto es verdad se sabrá al final de la misma batalla. Y ciertamente todos los eruditos de los tiempos antiguos solían llamar a los godos, getas, más que Gog y Magog»<sup>24</sup>.

El testimonio de Jerónimo habría estado en relación directa con Claudiano, ya que el poeta parece que siguió a este otro padre de la Iglesia en su identificación de getas y godos. Jerónimo recurría, así, al término para hablar de los godos de forma erudita o poética, y apuntaba que «*getae*» era la versión culta de «*gothi*». Pero, como decíamos, la perspectiva de Jerónimo y de Agustín no tuvo éxito<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Rufus Festus Avienus, *Descriptio Orbis Terrae*, 441-447.

<sup>24</sup> Jer., *Liber quaestionum Hebraicarum in Genesin*, 10, 2. Agust., *De civ. D.*, XX, 11.

<sup>25</sup> La perspectiva de Agustín de Hipona concuerda con su posición contraria a la escatología apocalíptica, a cualquier clase de determinación del final de los tiempos y a los intentos de interpretación del curso de la historia. Aunque contrario a la historia general del Anticristo, su obra sí que resultó ser un vehículo para la difusión de las versiones más moderadas sobre esa figura en la parte occidental del Imperio. Cfr. McGINN, B: *El Anticristo...*, 92.

La misma presentación del carácter salvaje y bárbaro de los godos que hacía Avieno la encontramos también en Marciano Capella, que les situaba –de nuevo bajo la denominación de getas– entre los otros pueblos de Escitia, cuyas respectivas características acaban perfilando el conjunto:

«Desde este punto, la costa escita está llena de diversos bárbaros; ya que allí están los getas, los dacios, los sármatas, los amaxobios, los trogloditas, los alanos, los germanos (...) los agatirsos, que son caníbales...»<sup>26</sup>.

Y al igual que ellos, también los presentaba del mismo modo Prisciano en su *Periegesis*, a finales del siglo V y comienzos del VI:

«Al norte está el país bárbaro, e incontables tribus están contenidas en esta área remota, para la que las entradas al desolado Meotis (el Mar de Azov) sirven de frontera. Desde este lugar llegan los salvajes germanos y los belicosos sármatas y los getas y también la tribu de los bastarnas y las multitudes de dacios y los corazones belicosos de los alanos y los tauros...»<sup>27</sup>.

Como vemos, va perfilándose una lista de los pueblos de Gog y Magog, y la *Cosmographia* escrita por un eclesiástico llamado Hieronymus, de la que Ético Ister era el viajero protagonista, dio un paso más en la asimilación de los getas, los godos y Gog y Magog. Si en el Pseudo-Calístenes veíamos el uso de los términos «Goth» y «Magoth» en lugar de Gog y Magog, en la *Cosmographia* aparecerán unos sorprendentes «Gogetae» y «Magogetae» que unen las dos tradiciones de las que hablábamos al principio: la clásica, que asimilaba los godos a los getas, y la cristiana, que lo hacía a Gog y Magog<sup>28</sup>. Volveremos más adelante sobre esta obra de finales del siglo VII o comienzos del VIII para poder detenernos previamente a destacar el importante papel desarrollado por Isidoro de Sevilla en Hispania.

En el siglo VII<sup>29</sup>, Isidoro recogió la tradición sobre Escitia y los pueblos que la habitaban en sus *Etimologías*, y se dio entonces una evidente contradicción al encontrarse en su obra tanto la descripción gloriosa de los visigodos como también la tradición, más antigua, que asociaba a los getas y asimismo a los godos, más tarde, con la salvaje Escitia y las tribus que la habitaban, una dualidad a la que tendríamos que añadir la tercera visión, negativa como la segunda, de la asociación de los getas/godos con los pueblos de Gog y Magog de la Biblia<sup>30</sup>:

26 Mart. Cap., VI, 663-664.

27 Priscian., *Periegesis*, 291-312.

28 *Aethici Cosmographia*, 41. Cfr. LEAKE: *The Geats of Beowulf...*, 38.

29 Un poco anterior es la denominación de «Gothia» para «Magog» en el *Talmud de Jerusalén*, como apuntase hace ya siglo y medio NEUBAUER, A.: *La Géographie du Talmud*, París 1868, 422.

30 Isid., *Ety.*, 9, 2. 27; 9, 2. 89; 14, 3. 31. Isid., *Hist. Goth.*, 1 y 66.

«Así, se dice que Escitia es llamada Gothia por Magog, hijo de Jafet. Su territorio fue una vez vasto (...) tiene un igual número de tribus, que vagan ampliamente a causa de la esterilidad de la tierra. Algunos entre ellos cultivan los campos; otros, inhumanos y sedientos de sangre, viven de carne humana y sangre»<sup>31</sup>.

La relación de los godos y los escitas, mediante la identificación con los getas, es algo tradicional y aceptado en esta época. Orosio no fue el primero en usarla como recurso poético, pero sí la fijó históricamente. La encontramos recogida en Casiodoro y Jordanes, pero Isidoro la retomó directamente de Orosio, no de aquéllos, cuyos trabajos desconocía, y le dio un fundamento etimológico. La identificación con los getas y con los escitas a través de los mecanismos de apropiación del pasado y la identidad de pueblos antiguos les proporcionaba a los godos más antigüedad incluso que la propia Roma, mostrando de esa forma su superioridad y respetabilidad, y legitimaba su existencia como reino con un buen lugar en la historia<sup>32</sup>:

«Se piensa que los godos derivan su nombre de Magog, hijo de Jafet, por la similitud de la última sílaba. Los antiguos les llamaban getas, más que godos...»<sup>33</sup>.

«Se ha probado que los godos, progenie de Magog, el hijo de Jafet, tienen un origen común con los escitas, de quienes no difieren mucho por nombre. Por cuanto cambiando y quitando una letra, los getas son, como eran, llamados escitas»<sup>34</sup>.

El término adquiriría de este modo, una vez más, la autoridad del uso antiguo. Con la transmisión de la obra de Isidoro en la Edad Media, los estudiosos que recurrían al uso de glosarios, diccionarios o etimologías pudieron leer que los godos eran los mismos que los getas y que los escitas, y que eran progenie de Gog y Magog, de forma que continuaron toda la tradición establecida en la Antigüedad Tardía.

31 Isid., *Etym.*, 14, 3. 31-32.

32 Recogemos en estos casos los testimonios originales en latín por el evidente interés que tiene en relación con las teorías etimológicas de Isidoro. Oros., *Hist.*, 1, 16. 2: *modo autem Getae illi qui et nunc Gothi*; Isid., *Etym.*, 9. 2: *Gothi... quos ueteres magis Getas quam Gothos uocauerunt*; Isid., *Hist. Goth.*, 2: *quos Alexander uitandos pronuntiauit, Pyrrhus pertimuit, Caesar exhorruit* (tomado de Oros., *Hist.*, 1, 16. 2). En las partes históricas o épicas de su obra, Isidoro usa el término *Geticus* como la forma poética de *Gothicus*: en *Hist. Goth.*, *recap.* 69: *Geticae gentis... magnitudinem*; 67: *Geticis triumphis*; en *Laus Spaniae*: *Geticae gentis gloriosa fecunditas*. En lo que se refiere al aspecto etimológico, Isidoro relaciona a los getas/godos y a los escitas con Gog y Magog, tema que, como estamos viendo, copia de autores más antiguos.

33 Isid., *Etym.*, 9. 2.89: *Gothi a Magog filio Iaphet nominati putantur, de similitudine ultimae syllabae, quos veteres magis Getas quam Gothos vocauerunt...*

34 Isid., *Hist. Goth. recap.*, 66: *Gothi de Magog Iaphet filio orti... unde nec longe a uocabulo discrepant: demutata enim ac detracta littera Getae quasi Scythae sunt nuncupati.*

Y aunque no fue el único defensor de los godos<sup>35</sup>, Isidoro sí fue el que tuvo que esforzarse más para conciliar los aspectos negativos y positivos de la dual identificación con los getas con los –a priori– también negativos de la identificación con Gog y Magog. Para ello, repitió en su *Historia Gothorum* la aseveración de Jerónimo acerca de que en la Antigüedad los godos eran llamados getas, más que Gog y Magog, y añadió su propia interpretación:

«Por otra parte, su nombre significa bravura, un significado oculto en nuestro lenguaje; y esta afirmación es cierta. Por cuanto no ha existido nunca una tribu que haya agotado tanto al Imperio Romano. Ya que “aquellos son los que” incluso “Alejandro afirmó que debían ser evitados, a quienes Pirro tanto temió, y ante los que César se aterrorizó”. Por muchos siglos tuvieron duques, y después reyes...»<sup>36</sup>.

Todavía podemos encontrar un testimonio más de la asimilación de los godos a Gog y Magog en el *Chonicon Paschale* o *Chronicon Alexandrinum*, una crónica universal bizantina también del primer tercio del siglo VII, cuando en ésta se afirma que los aquitanos –refiriéndose sin duda a los visigodos del Reino de Tolosa– descendían de Magog, para añadir después que:

«Algunos dicen que los godos, así como los sármatas y los escitas, tenían su origen en Magog»<sup>37</sup>.

Las características negativas heredadas por los godos por su asociación a los getas y escitas, por su localización entre los pueblos de Escitia y por su identificación con Gog y Magog realizada por escritores mayoritariamente cristianos<sup>38</sup>, como parte de la progenie y los ejércitos del Anticristo cuya venida marcaría el comienzo del Apocalipsis, fue una tradición que habría de prevalecer en los escritos posteriores de la Edad Media.

### 3. LA TRANSMISIÓN MEDIEVAL

La *Cosmographia* protagonizada por Ético Ister, de la que ya hemos adelantado algo, constituye probablemente el primer trabajo que describe el norte europeo medieval

<sup>35</sup> Pese a adquirir algunas características negativas por su identificación con los getas, escitas y Gog-Magog, los godos también adquirieron una carga positiva enorme que encontró su máxima expresión en las obras de Casiodoro y Jordanes, pero también en autores anteriores, como Salviano de Massilia o Sidonio Apolinar, que hablaron a favor de los godos. El primero, de origen galo, escritor y sacerdote católico de la primera mitad del siglo V, alaba en su obra las virtudes de los godos, como su caridad, amor y castidad, que opone rudamente a la dejadez y egoísmo de los romanos (Salv., *De gubernatione Dei*, V, 4; V, 8; VII, 6; VII, 9; VII, 15). Su contemporáneo, Sidonio Apolinar, alabó al rey visigodo Teodorico II en estos términos: «Glorioso ornamento de los godos, pilar y salvador de la raza romana» (Sid. Apoll., *Carm.*, XXIII, 69-73.).

<sup>36</sup> Isid., *Hist. Goth.*, 2. Entrecomilladas las frases que Isidoro toma de Orosio: Oros., *Hist.*, I, 16.2. Pero las referencias que hace Orosio son de la historia de los getas, apropiada después por los godos mediante su identificación en la Antigüedad Tardía.

<sup>37</sup> *Chron. Pasch.*, IV, 46.

<sup>38</sup> Aunque ya hemos visto que no fue unánime, dadas las excepciones de Jerónimo y Agustín.



como la antigua Escitia. Después de describir las islas británicas y la mítica Thule, así como la isla de Munitia, que sitúa al norte de Germania y en la que dice que viven los cinocéfalos –seres con cuerpo humano y cabeza de perro–, enumera los pueblos que habitan esas regiones septentrionales de Germania:

«Por lo tanto, allí están también los vafros, los frigontas, los murinos, los alapos, los turcos, los alanos, los meotas, los chunos hunos), los frisos, los daneses, los vinoses, los rifeos, los olcos, a quien los pueblos en esas regiones llaman orcos, tribus cuya forma de vida es completamente inmunda e impura en el sentido moral, ya que viven más allá de cualquier gobierno real de la tierra, sin ley, sin Dios y ceremonias religiosas. Pues toda la zona es llamada Germania porque los habitantes tienen cuerpos enormes, son bastante numerosos, están habituados a las costumbres más salvajes, son incluso in conquistables, y soportan el rigor del frío mejor que otras naciones. Él dice que hay un centenar de cantones, que van desde los habitables a los inhabitables, desde el río Rin hasta el Océano, muchas islas, y los Pantanos Meóticos»<sup>39</sup>.

De este fragmento nos interesa sobre todo la caracterización moral de estos pueblos –inmundos, impuros, impíos–, que los acerca a lo que entenderíamos como propio de la progenie del Anticristo, pero también la extensión expuesta de Germania, que incluye los Pantanos Meóticos –esto es, el delta del Don al desembocar en el Mar de Azov–, una zona que los testimonios antiguos situaban claramente en Escitia, como ya vimos. Y también nos interesa la mención que hace de los turcos, sobre los cuales nos dice además que:

«(...) están encerrados tan lejos como en la cuenca euxina del mar, por islas y costas, por el monte Birriqueo y por la isla de Taraconta, frente a las fértiles regiones del norte; degenerados y extraños, monstruosos, idólatras, fornicadores, no se reprimen de cualquier impureza y libertinaje; de estas características toma su nombre y es parte de la progenie de Gog y Magog»<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> *Aethici Cosmographia*, II, II, 1.6. Se han consultado las ediciones de D'AVEZAC, A.: *Éthicus et les ouvrages cosmographiques intitulés de ce nom*, París 1852; WUTTKE, H.: *Aethici Istrici Cosmographia ab Hieronymo ex Graeco Latinum breviarium redacta*, Leipzig 1854; y la más reciente de PRINZ, O.: *Die Kosmographie des Aethicus*, en *Monumenta Germaniae Historica*, Munich 1993 (M. W. Herren prepara una edición en inglés de próxima publicación, en la colección *Oxford Medieval Texts*). Ver también LEAKE, J. A.: *The Geats of Beowulf...*, 55-56; HEREN, M. W.: «The 'Cosmography' of Aethicus Ister: Speculations about its date, provenance, and audience», en BIHRER, A. y STEIN, E. (eds.): *Nova de Veteribus*, Munich 2004, 79-102.

<sup>40</sup> *Aethici Cosmographia*, II, II, 2.4-8: «Dicit eos usque Euxinum maris sinum insulis et littoribus inclusos, Birricheo monte et Taracontâ insulâ contra ubera Aquilonis; gens ignominiosa et incognita, monstruosa, idolatra, fornicaria, in cunctis stupris et lupanariis truculenta, a quo et nomen accepit, de stirpe Gog et Magog».

Al ser identificados como uno de los pueblos de Gog y Magog, las huestes del Anticristo, los turcos fueron incluidos de esta forma entre las naciones excluidas por Alejandro Magno al norte de las montañas del Cáucaso, en la región de Escitia, y resulta aún más interesante que la *Cosmographia* mencione a continuación otras naciones excluidas como los «*Gogetae*» y los «*Magogetae*», nombres compuestos a partir de Gog y Magog, por un lado, y de los getas, por otro, para obtener estos gogetas y magogetas, que asimismo nos recuerdan a los getas y masagetas, todos ellos incluidos en esa conjunta visión negativa<sup>41</sup>. Como el pasaje de *Ezequiel* que hacía referencia a Gog y Magog los situaba en el remoto norte, pueblos como los turcos, getas, hunos y otros fueron reubicados del mismo modo en la Europa septentrional, mezclados con pueblos que efectivamente sí que habitaban esas regiones. Así que en el siglo VII y de entonces en adelante se pensó que los getas vivían cerca de otros pueblos realmente nórdicos como los daneses y frisios mencionados en la *Cosmographia*, y otros tantos de carácter mítico. A este desplazamiento geográfico hacia el norte europeo del espacio de la antigua Escitia y los pueblos que la habitaban también contribuyó la asociación entre los godos –como pueblo germánico– y los escitas, producida cuando aquéllos se asentaron en las llanuras escitas, en su largo periplo antes de dirigirse hacia las fronteras del Imperio Romano en la Dacia y la Escitia Menor. La denominación de escitas para los godos y para otros pueblos germánicos que atacaron el Imperio provenientes de esa zona geográfica acabó conduciendo a una equivalencia entre Escitia y Germania que facilitaría ese desplazamiento geográfico de la primera hacia donde se encontraba realmente la segunda, en la Europa septentrional<sup>42</sup>.

En el siglo IX, el monje benedictino de origen franco Rábano Mauro (c. 780-856), arzobispo de Mainz, teólogo y escritor, produjo entre otras obras un tratado enciclopédico o diccionario conocido como *De rerum naturis* o *De universo libri xxii., sive etymologiarum opus*, del estilo de las *Etymologiae* de Isidoro de Sevilla, sobre las que se apoyó especialmente, tal y como puede observarse en los siguientes fragmentos, donde podemos detectar con facilidad ecos de Orosio o del hispalense<sup>43</sup>:

«La primera región de Europa es Escitia Inferior, que, comenzando en los Pantanos Meóticos, entre el Danubio y el océano septentrional, se extiende hasta Germania, cuya tierra se dice que es generalmente bárbara, teniendo en cuenta las tribus bárbaras que la habitan. Una parte de esta es Alania, que se extiende hasta los Pantanos Meóticos; más allá de esta se encuentra Dacia, donde también está Gothia;

41 *Aethici Cosmographia*, II, II, 6.2. D’Avezac lee «Gogicas» y «Magogicas», pero las variantes «Gogitas» y «Magogotas», así como «Gogetas» y «Magogetas» y el uso de la forma compuesta con *getas* en fuentes posteriores que se basan en la *Cosmographia* de Ético Ister parecen indicar que ésta era la lectura que se quería dar, tal y como ya recoge Wuttke en su edición. Sobre la inclusión entre la progenie de Gog y Magog y el mito de su encierro al norte del Cáucaso por Alejandro Magno, ver ANDERSON, A. R.: *Alexander’s Gate...*, 7-8; también CARY, G.: *The Medieval Alexander...*, 18 y 130-131.

42 LEAKE, J. A.: *The Geats of Beowulf...*, 56-58.

43 Una edición muy reciente con traducción al inglés, por THROOP, P.: *Hrabanus Maurus: De Universo: the peculiar properties of words and their mystical significance*, 2 vols., Charlotte 2009. Ver en general FELTEN, F. J. (ed.): *Hrabanus Maurus: Gelehrter, Abt von Fulda und Erzbischof von Mainz*, Mainz 2006.

después está Germania, la mayor parte de la cual está habitada por los suevos (...)<sup>44</sup>.

Y claramente toma de Isidoro los pasajes en los que describe Escitia, a sus habitantes y el origen de los godos:

«Así que se dice que Escitia es llamada Gothia por Magog, el hijo de Jafet (...)<sup>45</sup>.

«Se piensa que los godos fueron nombrados por Magog, el hijo de Jafet, por la similitud de la última sílaba; los antiguos los llamaban getas en lugar de godos: un pueblo bravo y muy poderoso, de gran estatura y temiblemente armados.»<sup>46</sup>.

«Los masagetas son en origen del pueblo de los escitas, y son llamados masagetas para realzar su fuerza, esto es, getas fuertes»<sup>47</sup>.

Además, Rábano Mauro, en su comentario al Génesis, citaba el pasaje de Jerónimo en el que éste criticaba la asimilación de getas/godos con Gog-Magog:

«Sé que alguno, a partir del pasaje en consideración y de *Ezequiel*, ha interpretado a Gog y Magog como si se refirieran a la historia de los godos, que en tiempos comparativamente recientes invadieron nuestro país con furia asesina; si esto es verdad se sabrá al final de la misma batalla. Y ciertamente todos los eruditos de los tiempos antiguos solían llamar a los godos, getas, más que Gog y Magog»<sup>48</sup>.

Compañero de Rábano Mauro fue el también monje benedictino Haymo de Halberstadt, que realizó diversos comentarios sobre las Sagradas Escrituras y, entre ellos, la *Expositio in Apocalypsim libri Septem*, donde discutía la asociación de los getas/godos con Gog y Magog partiendo del texto del *Apocalipsis* que ya recogimos en su momento:

«En relación a estos pueblos, se dicen diferentes cosas, sosteniendo algunos que son un pueblo nórdico, esto es, los getas y los masagetas, que habitan la isla Scandza»<sup>49</sup>.

44 Rábano Mauro, *De Universo*, XII, 4. La identificación de la localización geográfica de Dacia y Gothia es casi exacta a la de Orosio, que tanto éxito tuvo: «(...) *post hanc Dacia, ubi et Gothia* (...)». Oros., *Hist.*, I, 2.53: «(...) *im medio Dacia ubi et Gothia* (...)».

45 Rábano Mauro, *De Universo*, XII, 4, 342.

46 Rábano Mauro, *De Universo*, XVI, 2, 441.

47 Rábano Mauro, *De Universo*, XVI, 2, 439.

48 Rábano Mauro, *Comm. Gen.*, II, 10. Ver la vieja edición de sus obras completas por MIGNE, J.-P.: *Patrologia Latina*, vol. 107, París 1879, cols. 526-527. El pasaje idéntico de Jerónimo en Jer., *Liber quaestionum Hebraicarum in Genesin*, 10, 2.

49 Haymo de Halberstadt, *Exp. Ap.* Editado en MIGNE, J.-P.: *Patrologia Latina*, vol. 117, París 1881,

Una vez más, la asociación negativa de los getas/godos con Gog y Magog causaba algunos problemas por las contradicciones inherentes en cuanto a su vertiente positiva. Haymo negaba que getas y masagetas fueran parte de las fuerzas del Anticristo y también rechazaba el mito de la muralla construida por Alejandro en el Cáucaso para encerrar a estos pueblos en el norte bárbaro. Como ha señalado Leake, Haymo no negaba, sin embargo, que getas y masagetas existieran en su día ni que vivieran en Escandinavia, lo que constituye un testimonio más de las erróneas concepciones geográficas sobre el norte de Europa que prevalecían en el Medievo, basadas en concepciones clásicas igualmente inexactas o bien mal interpretadas, pero que eran de todos modos aceptadas<sup>50</sup>.

En relación directa con todo este problema, los mapas de la época se van a hacer eco de la confusión geográfica y de las fuentes clásicas y tardoantiguas, preocupándose por recoger visualmente el espacio en donde podían situarse con claridad los pueblos del Anticristo, encabezados por Gog y Magog. Sucede así con el así denominado *Mapa Anglo-Sajón* o bien Mapa Cotton, fechado actualmente entre 1025-1050 y realizado probablemente en el monasterio de Christ Church, en Canterbury<sup>51</sup>. En él puede detectarse la mención «*Dacia ubi et Gothia*» en el lugar donde se localiza Dinamarca, retomando la frase de Orosio, que es su fuente principal, ya sea de forma directa o a través de Isidoro, como veíamos en el caso de Rábano Mauro. En el caso del Mapa Anglo-Sajón, los mitos y un buen conocimiento geográfico se mezclan, pero para el caso que nos ocupa, Dinamarca es denominada *Dacia ubi et Gothia* y es situada más al este de su posición real, muy cerca de Escitia –con el probable significado de *Scandza-Escandinavia*–. Y sitúa asimismo a Gog y Magog y a los turcos –*turchi*– en el norte de Asia, limitando con el Océano Septentrional<sup>52</sup>.

---

cols. 1186-1187.

50 LEAKE, J. A.: *The Geats of Beowulf...*, 70.

51 British Library, Londres (Cotton Ms. Tiberius B.V., fol. 56v). MCGURK, P.: «Palaeography and Illumination», en MCGURK, P. et. al. (eds.): *An Eleventh-Century Anglo-Saxon Illustrated Miscellany: British Library Cotton Tiberius B.V. Part I*, Copenhague 1983, 33; CHEKIN, L.: *Northern Eurasia in Medieval Cartography: Inventory, Texts, Translation, and Commentary*, Turnhout 2006, 129; BARBER, P.: «Medieval Maps of the World», en HARVEY, P.D.A. (ed.): *The Hereford World Map: Medieval World Maps and their Context*, Londres 2006, 4.

52 LEAKE, J. A.: *The Geats of Beowulf...*, p. 74. Ver figs. 1 y 2. No pretendemos en este trabajo realizar un estudio profundo sobre la cartografía medieval en relación con la representación de Gog y Magog, entre otras cosas porque excederíamos con mucho los límites espaciales impuestos. Baste con mencionar una bibliografía sobre este tema, cuya referencia clásica es MILLER, K.: *Mappaemundi: die ältesten Weltkarten*, Stuttgart 1895-1898, vol. II, fig. 2-10; y más modernos, GRAF, A.: *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo, con un'appendice sulla leggenda di Gog e Magog*, Turín 1923, 754-800; MANSELLI, R.: «I popoli immaginari: Gog e Magog», en *Popoli e paesi nella cultura altomedievale. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto, 23-29 aprile 1981*, 2 vols., Spoleto, Centro italiano di studio sull'alto medioevo, 1983, vol. 2, 487-521; LECOQ, D.: «L'image d'Alexandre à travers les mappemondes médiévales (XIIe-XIIIe)», *Geographia antiqua*, 2, 1993, 63-103; GOW, A.: «Gog and Magog on Mappaemundi and Early Printed World Maps: Orientalizing Ethnography in the Apocalyptic Tradition», *Journal of Early Modern History*, 2:1, 1998, 61-88; WESTREM, S.D.: «Against Gog and Magog», en TOMASCH, S. y GILLES, S. (eds.): *Text and Territory: Geographical Imagination in the European Middle Ages*, Filadelfia 1998, 54-75; SÁENZ-LÓPEZ PÉREZ, S.: «La representación de Gog y Magog y la imagen del Anticristo en las cartas náuticas bajomedievales», *Archivo Español de Arte*, t. 78, n.º 311, 2005, 263-276; CHEKIN, L.: *Northern Eurasia in Medieval Cartography: Inventory, Texts, Translation, and Commentary*, Turnhout 2006.





Fig. 1: El Mapa Anglo-Sajón.



Fig. 2: Detalle de la zona al norte del Cáucaso, con la localización de los pueblos de Gog y Magog, en el Mapa Anglo-Sajón.



En relación aún más directa con el norte europeo, escribió el cronista alemán Adán de Bremen, nacido en la primera mitad del siglo XI y muerto en el primer lustro de los años 80. Su obra, la *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum* (Historia de los arzobispos de Hamburgo-Bremen), consiste en tres volúmenes dedicados a la historia del arzobispado y de las islas situadas al norte, y un cuarto, *Descriptio insularum Aquilonis*, dedicado particularmente a la geografía, pueblos y costumbres de Escandinavia, así como a recopilar noticias del progreso de las misiones cristianas en la zona. Constituyó en su momento la principal fuente de conocimiento sobre el norte de Europa hasta el siglo XIII, al ser Bremen la ciudad comercial alemana más cercana, tanto por medio de los mercaderes como por los misioneros, por lo que pudo obtener información de primera mano que, sin embargo –y vemos que persiste la constante observada en el Medievo–, ponía por debajo de los testimonios clásicos, asumiendo que los romanos ya conocían esas tierras del norte, aun denominándolas de otra forma. Entre sus fuentes estuvieron Salustio, Virgilio, Lucano, Horacio, Macrobio, Marciano Capella, Solino, Orosio, Casiodoro y Jordanes, Pablo Diácono, Gregorio de Tours, Einhard y Beda el Venerable<sup>53</sup>; y tomándola de ellos, en su relato reaparece la confusión de las nociones geográficas antiguas y medievales, mezcladas con el mito:

«He descubierto que no se ha hecho ninguna mención por parte de los estudiosos acerca de lo que acabo de decir en relación con este Báltico o Mar Bárbaro, exceptuando a Einhard, de quien hemos hablado más arriba. Pero, desde que los nombres han sido cambiados, opino que esta masa de agua quizás era llamada por los antiguos romanos el Pantano Escita o Pantano Meótico, o “las selvas de los getas”, o el Pantano Escita, que Marciano dice que “estaba lleno de una diversidad múltiple de bárbaros”. Allí, dice, viven los getas, dacios, sármatas, alanos, neutros (sic), gelones, antropófagos y trogloditas (...) Sobre Suecia tampoco callan los antiguos escritores Solino y Orosio. Dicen que los suecos mantienen gran parte de Germania y, además, que sus regiones altas se extienden hasta los montes Ripeos (los Urales). Allí, también, está el río Elba, al que parece que se refirió Lucano»<sup>54</sup>.

53 Se ha consultado la segunda edición inglesa de TSCHAN, F. J.: *Adam of Bremen, History of the Archbishops of Hamburg-Bremen*, Nueva York 2002 (1ª ed. 1959). Otra edición reciente es la de BRUNET-JAILLY, J.-B.: *Histoire des archevêques de Hambourg, suivie d'une Description des îles du Nord*, en *L'Aube des peuples*, París 1998. Sobre la geografía presente en el trabajo de Adán de Bremen, ver SVENNUNG, J.: *Belt und Baltisch. Ostseische Namenstudien mit besonderer Rücksicht auf Adam von Bremen*, Upsala 1953. Más recientes son los estudios de FRAESDORFF, D.: *Der barbarische Norden. Vorstellungen und Fremdkategorien bei Rimbert, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau*, en *Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters*, nº 5, Berlín 2005; y también SCARCIA, R. y STOK, F. (eds.): *Devotionis munus. La cultura e l'opera di Adamo di Brema*, en *Testi e studi di cultura classica*, nº 47, Pisa 2010. Como referencia para el mundo báltico y escandinavo en esta época, ver el reciente trabajo de WINROTH, A.: *The Conversion of Scandinavia: Vikings, Merchants, and Missionaries in the Remaking of Northern Europe*, New Haven-Londres 2012.

54 Adán de Bremen, *Gesta Ham.*, IV, 20-21.

Sabemos que un escoliasta añadió algunos comentarios a esos pasajes de Adán, diciendo que los daneses, suecos, noruegos y el resto de los pueblos escitas eran llamados hiperbóreos por los romanos y fueron ensalzados con gran alabanza por Marciano; o que los godos eran llamados getas por los romanos, citando un pasaje de las *Geórgicas* de Virgilio en las que el romano se refiere a los getas<sup>55</sup>.

Pero es que además, en el primer volumen de su obra, Adán se refirió a la identificación de los godos con Gog y Magog, tal y como ya habían hecho otros autores de la Antigüedad y la Antigüedad Tardía, y al igual que aquéllos, mezcló la tradición clásica con la bíblica, al mismo tiempo que tenía en consideración la información de primera mano que llegaba a sus manos. Volviendo a referirse a la profecía en *Ezequiel*, Adán de Bremen pone en duda que, en ella, la venida de Gog y Magog se refiriera a la caída de Roma ante los godos, sino que podía aplicarse en general –por medio de la identificación ya vista– a los pueblos de origen gótico que habitaban la zona del Báltico y Escandinavia:

«Y a menos que esté equivocado en mi opinión, la profecía de *Ezequiel* sobre Gog y Magog aquí parece haber sido sobradamente cumplida. “Y yo enviaré”, dice el Señor, “un fuego sobre Magog, y sobre aquellos que habitan confiadamente en las islas”. Algunos creen que este y dichos similares se referían a los godos que tomaron Roma. Sin embargo, cuando consideramos el hecho de que los pueblos góticos gobiernan en Suecia y que toda esta región está dispersada en islas diseminadas a lo largo y ancho, opinamos que la profecía puede ser aplicada a ellos, especialmente teniendo en cuenta que los profetas hicieron muchas predicciones que todavía no parece que se hayan cumplido»<sup>56</sup>.

De este modo, en la obra de Adán, que tanta influencia tuvo en los siglos siguientes, Suecia, Noruega y Dinamarca aparecen incluidas bajo esa denominación vaga de Escitia, de tal forma que godos y getas, daneses y dacios, suecos y suevos son entremezclados y caracterizados además como los míticos hiperbóreos de las desconocidas tierras en el más remoto norte que podían concebir los antiguos. Y si todos estos eran godos, la profecía de *Ezequiel* sobre el fin del mundo podía aplicarse a ellos y estaría aún por cumplirse. La venida de Gog y Magog, así pues, preludiando el Apocalipsis, estaba por llegar, pero Adán identificaba claramente a los que deberían ser sus agentes, esto es, la prole del Anticristo: los habitantes de ese espacio geográfico en torno al Báltico y Escandinavia.

Otro de los mitos más recurrentes sobre los orígenes en la Edad Media es el que pretendía conectar a un determinado pueblo/nación europeo con la historia de Alejandro Magno. Los godos, al apropiarse de la historia de los getas, podían jactarse de ser uno de los pocos pueblos que le habían vencido de algún modo, indirectamente, ya que los getas habían derrotado a uno de los generales de Alejandro, Zopirión<sup>57</sup>; pero lo que más

55 *Ibidem*, Schol. 130 y 134.

56 Adán de Bremen, *Gesta Ham.*, I, 26.

57 Just., *Epit.*, XII, 2; Curt., X, 2.44.

parece recordarse en las fuentes desde la Antigüedad y en adelante es la asociación de los getas/godos con Gog y Magog y sus huestes, encerradas al norte del Cáucaso cuando Alejandro levantó su mítica muralla<sup>58</sup>. En este sentido, el *Roman de Toute Chevalerie*, del poeta anglo-normando del siglo XII, Tomás de Kent, incluía la lista de los pueblos encerrados por Alejandro, entre los cuales se encontraban los «magogetas» y los «egetas», y otros como los «turkes» –turcos–, en un pasaje que en torno a 1275 sería ampliado en el poema, escrito en inglés medio, llamado *Kyng Alisaunder*<sup>59</sup>.

Contemporáneo del siglo XII, Godofredo de Viterbo (c. 1120–c. 1196), cronista de probable origen germano, retomaba el mismo mito en su *Memoria seculorum*, que él mismo revisó hacia 1185 para dar lugar al *Pantheon*, o bien *Universitalis libri qui chronici appellantur*, en el que volvía a hablar de las hordas de Gog y Magog encerradas por Alejandro, y al enumerar sus pueblos comenzaba con «Goth» y «Magoth», como era habitual, según venimos observando<sup>60</sup>.

En la Península Ibérica, la *Historia de rebus Hispaniae sive Historia gothica* del arzobispo toledano Rodrigo Jiménez de Rada (c. 1170 – 1247), describía la historia de la Península hasta el año 1243<sup>61</sup>. Jiménez de Rada siguió inspirándose notablemente en Isidoro de Sevilla, pero también se apoyó mucho en la *Getica* de Jordanes, que comenzó a difundirse en esos momentos al sur de los Pirineos y de la que tomaría pasajes completos referidos al pasado mítico de los godos. En los primeros libros de su obra, el arzobispo toledano se guió especialmente por la *Getica* de Jordanes. A veces la transcribía textualmente, con modificaciones estilísticas sin importancia, y otras veces la resumía. Era en los momentos en que decidía ampliar el texto cuando transcribía o resumía partes procedentes de las *Etimologías* o de la *Historia Gothorum* de Isidoro. En casos más raros, incluso de Orosio. Y los versos que citaba de Lucano o de Virgilio procedían de referencias de Jordanes o de Isidoro. Por supuesto, no diferenciaba entre godos y getas, y al igual que Isidoro, comenzaba su capítulo de la historia de los godos remontándose a Magog, hijo de Jafet. La teoría etimológica de la identificación entre getas y godos y Gog y Magog planteada por Isidoro se vio recogida también en sus páginas, aunque no sin ciertas modificaciones resultantes de la confrontación con lo expuesto por Jordanes<sup>62</sup>.

58 Ver el trabajo ya citado de ANDERSON, A. R.: *Alexander's Gate...*

59 Editado por SMITHERS, G. V.: *Kyng Alisaunder*, 2 vols., Oxford 1952 y 1970. Sobre la difusión del romance de Alejandro ver BOYLE, J. A.: «The Alexander Romance in the East and West», en *Bulletin Of The John Rylands University Library Of Manchester*, nº 60, 1977, 19–20; GOSMAN, M.: «Le roman de toute chevalerie et le public visé: la légende au service de la royauté», en *Neophilologus*, nº 72, 1988, 335–343; *Ídem*: *La légende d'Alexandre le Grand dans la littérature française du douzième siècle*, Amsterdam-Atlanta 1997; STONEMAN, R.: *Alexander the Great: A Life in Legend*, Londres-New Haven 2008.

60 Godofredo de Viterbo, *Pantheon*, X, 220; XI, 224, 228–229; XVI, 24. Algunos extractos fueron publicados por MURATORI, L. A.: *Goffredo da Viterbo*, en *Rerum Italicarum scriptores*, VII, Milán 1725; y por PISTORIUS, J. y STRUVE, G.: *Gottfried von Viterbo*, en *Scriptores rerum Germanicarum*, II, Ratisbona 1726. También algunos extractos fueron publicados por WAITZ, G.: *Gottfried von Viterbo*, en *Monumenta Germaniae Historica*, SS. XXII, Hannover 1872.

61 Hemos utilizado la edición de FERNÁNDEZ VALVERDE, J. (ed.): *Roderici Ximenii de Rada, Historia de rebus Hispaniae*, en *Corpus Christianorum, continuatio mediaevalis*, LXXII, Turnhout 1987.

62 ALARCOS, E.: «El Toledano, Jordanes y San Isidoro», en *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, nº 17, 1937, 101–129 (= «El Toledano, Jordanes y San Isidoro», en *Homenaje Emilio Alarcos García*, I,

Pasando ya al siglo XIII, encontraríamos en primer lugar el trabajo del monje franciscano Bartolomeo Anglico, nacido en torno al comienzo del siglo y muerto en 1272, que tituló *De proprietatibus rerum* y que puede datarse en 1240. Su obra, escrita en el contexto de la Escuela de Magdeburgo, en Sajonia, fue diseñada desde un principio para su utilización por parte de estudiantes y del público instruido, en general. Bartolomeo anotaba constantemente sus fuentes, lo que da una buena idea de la cantidad de material disponible para los estudiosos medievales<sup>63</sup>. De los 19 libros que se compone la obra, el 15º está dedicado a la geografía y en distintos capítulos hace alusión al norte de Europa. Por ejemplo, sitúa los Pantanos Meóticos y el río Tanais en el noreste del continente, separando los territorios de Albania, en Oriente, y de Alania, en Occidente, que se extiende hasta Dinamarca. Las amazonas, a las que presenta como esposas de los antiguos godos, quedan localizadas igualmente en esa parte noreste de Europa, pero también en Asia, cerca de Albania<sup>64</sup>. Dinamarca es denominada como Dacia, aunque al describir el norte de Europa se refiere a Escitia Inferior, también llamada «*Barbaria*», que incluiría Alania, Gothia, Dinamarca –a la que se refiere aquí como «Denmarcke»– y Germania<sup>65</sup>. Para nuestro propósito resulta especialmente importante la referencia que hace de Gothia:

«Gothia es una provincia de Escitia Inferior en Europa, y tiene ese nombre supuestamente a partir de Magog, hijo de Jafet, como dice Isidoro en el libro nueve. Y así él decía que esas antiguas naciones eran llamadas de igual modo getas y godos, y fueron en algún momento los hombres más fuertes y grandes, y utilizaban de manera terrorífica sus armas y armaduras. Y los hombres estiman que su progenie ocupó la mayor parte de Europa y de Asia: por cuanto sus hijos son daneses –*Danes*– y muchas otras naciones de Occidente. Los gétulos en África y las amazonas en Asia provienen de los hijos de los godos, como dice en los libros nueve y quince»<sup>66</sup>.

Del mismo modo, Sarmatia, otra de las regiones de Escitia Inferior, era una tierra de hombres extraños y los propios sármatas descendían de los godos y eran especialmente diestros en la guerra<sup>67</sup>. Volvemos a encontrar ecos de los testimonios de las fuentes antiguas y, realmente, la obra de Bartolomeo Anglico, que habría de gozar de gran difusión en los siglos siguientes, con una traducción al francés en 1372 y numerosas copias manuscritas, no aportaba nada novedoso y seguía dando una visión tradicional sobre el norte de Europa, aunque introducía conocimientos de su época. En cualquier

---

Valladolid 1965, 587–613).

63 DE TREVISA, J.: *On the Properties of Things: John Trevisa's Translation of Bartholomaeus Anglicus, de Proprietatibus Rerum: A Critical Text*, Oxford 1988; MEYER, H.: «Bartholomäus Anglicus, 'de proprietatibus rerum'. Selbstverständnis und Rezeption», en *Zeitschrift für deutsches Altertum*, nº 99, 1988, 237–274.

64 Barth. Angl., *De Prop. Rer.*, XV, 11-12.

65 Barth. Angl., *De Prop. Rer.*, XV, 47.

66 Barth. Angl., *De Prop. Rer.*, XV, 71.

67 Barth. Angl., *De Prop. Rer.*, XV, 139.



caso, su perspectiva sobre Gog y Magog y su progenie era la misma que la de Isidoro, pero incluye sus propias reflexiones sobre las identidades de estos.

Otro ejemplo más lo encontramos en el *Mapamundi de Ebstorf*, realizado en torno a 1300. Muchos de los textos que lo acompañan proceden de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla<sup>68</sup>, lo cual explicaría por sí solo sus referencias a Gog y Magog, que reproducimos a continuación, y en las que enumera algunos de los pueblos que habitan en el norte:

«Alanos, escitas y dacios, anoxobios, trogloditas, sármatas (...) cuados y getas y aquellos a los que los antiguos llamaban calípodos (...) turcos, de la estirpe de Gog y Magog, una tribu bárbara e inmundas, la más salvaje de todos los caníbales, que comen la carne de los jóvenes y los nacidos prematuros de los hombres»<sup>69</sup>.

La caracterización negativa de estos pueblos es significativa y, desde luego, nada sorprendente cuando se está hablando de la prole de Gog y Magog y de las hordas del Anticristo, por supuesto, y en el caso específico de los turcos, que ya han ido apareciendo en algunas menciones anteriores, la caracterización negativa irá creciendo en importancia durante la Edad Media a la par que los propios turcos se convertían en el gran enemigo de la Cristiandad y tomaban de algún modo el papel protagonista entre la progenie de Gog y Magog en el posible cumplimiento de las profecías sobre el final de los tiempos anunciadas en *Ezequiel* y el *Apocalipsis*, como veremos enseguida.

A mediados de siglo, el monje benedictino inglés Ranulf Higdon –o Higden– (c. 1280-1364) escribió una gran crónica con el nombre de *Polychronicon*<sup>70</sup>, la última de las grandes crónicas generales antes de la aparición de la imprenta en 1453. En el siglo XV tendría gran popularidad, con más de cien copias manuscritas conservadas de sus ocho diferentes versiones. Y el conocimiento geográfico que transmitirá en dicha época mediante los mapas que lo ilustran incluirá las habituales referencias al norte de Europa, godos, dacios, amazonas, etc., así como la alusión etimológica a Gog y Magog. La región de Escitia aparece poblada por los usuales seres míticos o semi-míticos, Gothia es Escitia Inferior, y Dinamarca es denominada Dacia:

«(...)una isla próxima a la parte septentrional de Germania»<sup>71</sup>.

68 MILLER, K.: *Mappaemundi...*, vol. 5: Miller reproduce y describe el mapa ampliamente en este volumen. Ver también la bibliografía ya proporcionada anteriormente, y BRIESEMEISTER, D.: *Apuntes sobre la cartografía figurativa. Alegorías, símbolos y emblemas en mapas y globos de la Edad Media y temprana Modernidad*, Mapas de Heinrich Bünting, Burgos 2010, 71-81.

69 Cfr. LEAKE, J. A.: *The Geats of Beowulf...*, 90-91.

70 Su título completo es *Ranulphi Castrensis, cognomine Higdon, Polychronicon (sive Historia Polycratica) ab initio mundi usque ad mortem regis Edwardi III in septem libros dispositum*.

71 Ranulf Higdon, *Polychronicon*, I, 31. La última edición crítica a cargo de JENNINGS, M. y WILSON, S. A.: *Ranulph Higden, "Ars componendi sermones"*, en *Dallas Medieval Texts and Translations*, n.º 2, Lovaina-París 2003.



«Por otra parte, Gothia recibe su nombre de Gog, el hijo de Jafet, a cuyas tribus llamaron godos en vez de gogos. Este pueblo es sin duda bravo, numeroso y terrible. De ella vinieron los dacios a Europa, los gétulos a África y las amazonas a Asia»<sup>72</sup>.

En este pasaje, además, parece seguir con claridad la información proporcionada por Bartolomeo Ánglico, que ya hemos comentado. Es una buena muestra de la transmisión del conocimiento, de las influencias y en este caso, de las perspectivas acerca de las identidades de los pueblos del norte de Europa –de entonces o más antiguos, reales o míticos, y del norte conocido en su época o del norte de la época romana– y la búsqueda de sus orígenes míticos, que los relacionaban prácticamente a todos con las profecías bíblicas sobre la venida de Gog y Magog y el final de los tiempos. Por otra parte, los getas/godos conservaron en el Medievo la dualidad de carácter positivo/negativo heredada de la Antigüedad Tardía gracias a la apropiación de la identidad y del pasado de los getas y dacios, y por la identificación con las hordas de Gog y Magog, una dualidad entre salvajismo y nobleza, entre barbarie y sabiduría y moderación, entre las características propias de un pueblo que era de la prole del Anticristo y otras que los configuraban como un pueblo civilizado con una historia muy antigua. Veremos qué queda de todo esto al comienzo de la Edad Moderna<sup>73</sup>.

#### 4. LOS GETAS Y LOS TURCOS, GOG Y MAGOG Y EL FINAL DE LOS TIEMPOS EN EL SIGLO XVI.

En la misma línea que hemos observado en la Edad Media, cuando lo que se busca sobre todo es proporcionar unos orígenes antiguos a los pueblos, ya sea con el recurso a la historia antigua o a la leyenda para la elaboración de unas genealogías míticas, a comienzos del siglo XVI observamos algunos últimos ejemplos en el espacio sueco y germánico, sin preocuparse la mayoría de las veces por el hecho de estar asociando a distintos pueblos de su presente a lo que en la Antigüedad Tardía se había identificado con la prole del Anticristo a partir de los textos bíblicos.

La figura más prominente del goticismo sueco del siglo XVI fue Johannes Magnus (Jöns Månsson, 1488-1544), en tiempos del rey Gustavo I Vasa. Fue el último arzobispo católico de Suecia en Upsala, y también teólogo, genealogista e historiador, que tuvo que exiliarse a Venecia y Roma desde 1531. Durante su exilio escribió su *Historia de omnibus*

<sup>72</sup> Ranulf Higdon, *Polychronicon*, I, 17.

<sup>73</sup> Podríamos haber mencionado también a los mongoles y tártaros, cuya asociación con Gog y Magog también tuvo gran importancia en la Baja Edad Media y que nos permitiría además llevar el tema hasta comienzos de la Edad Moderna, pero a diferencia del caso que analizamos, el de la identificación de Gog y Magog con los godos, getas y escitas, o incluso con los turcos, que aparecen mencionados en fuentes tardoantiguas, los mongoles y tártaros son muy posteriores (por mencionar un ejemplo de la presencia de los turcos en el siglo VI d.C., podría verse el episodio del encuentro que tuvo lugar en torno al año 570 d.C. entre una delegación persa del rey Cosroes I y otra delegación bizantina del emperador Justino II en la residencia de un soberano de los turcos, recogido por el obispo Juan de Éfeso, *Historia Eclesiástica*, VI, 23, ed. PAYNE SMITH, R.: *The Third Part of the Ecclesiastical History of John Bishop of Ephesus* [primera traducción al inglés del original en sirio], Oxford 1860, 426-428. La primera edición, en lengua siria, fue realizada por CURETON, W.: *The Third Part of the Ecclesiastical History of John Bishop of Ephesus*, Oxford 1853. El relato sobre la delegación bizantina aparece también en Menandro el Protector, *Excerpta de legationibus*, editada por DE BOOR, C., Berlín, 1903, 192, 14-23).

*Gothorum Sueonumque regibus*, terminada en 1540, pero que sería publicada después de su muerte<sup>74</sup>. En este trabajo, seguía ampliamente la *Getica* de Jordanes, pero también citaba a otras fuentes antiguas, como Heródoto, y a otras más modernas, como Rodrigo Jiménez de Rada, y al hablar de la religión y de los orígenes de los reyes godos, retomaba de nuevo las referencias a los getas y otros mitos: por ejemplo, en la búsqueda de los orígenes de los reyes godos se remontaba a Noé, al que seguiría el rey godo Magog, nada menos que fundador de Suecia y antepasado de los fundadores que dieron nombre a los pueblos, Sven y Gothar; y seguía a Jordanes en la exposición de la partida de los godos de Scandza –Escandinavia, tomada por Suecia–.

Por otra parte, en la gran *Prosopographia heroum atque illustrium virorum totius Germaniae* del historiador suizo Henricus Pantaleón (Hans Heinrich Bandlin, 1522-1595), dedicada al emperador Maximiliano II<sup>75</sup>, volvía a presentarse la elaboración de una genealogía mítica de los germanos, haciendo al fundador de éstos, Tuisco, hijo de Gomer, nieto de Jafet y bisnieto de Noé. Y al hablar del origen de los escitas y de otros pueblos como los sármatas, los daneses –*Dacus comes*–, los getas y godos –*Geta comes qui est Gothus*–, Pantaleón repetía también que Magog era el ancestro de los godos.

Pero va a ser en un espacio completamente diferente donde se dé una nueva perspectiva sobre la venida de Gog y Magog y las hordas del Anticristo, y sobre el cumplimiento del fin del mundo anunciado en el *Apocalipsis* de Juan.

En el Mediterráneo, la isla de Malta, posesión española hasta su cesión voluntaria en 1530 por el emperador Carlos V –Carlos I de España– a la Soberana Orden Militar y Hospitalaria de San Juan de Jerusalén, que había sido expulsada de Rodas por los ejércitos del sultán Solimán el Magnífico en 1522, después de seis meses de asedio, se convirtió desde ese momento en el principal bastión cristiano que se oponía a la expansión turca hacia el oeste, en el marco de una escalada de las hostilidades entre el Imperio Español y el Imperio Otomano por el control de este mar. Ante el incremento de los ataques de piratas y corsarios berberiscos a las costas cristianas del Mediterráneo occidental, la isla de Malta, que ocupaba una posición estratégica de enorme importancia en el cruce de rutas entre Oriente y Occidente se erigió en un obstáculo de primer orden, siendo utilizada como base de operaciones por los caballeros de la Orden para sus propias operaciones navales contra las naves turcas y berberiscas. Después de un primer intento de asedio frustrado en 1551, los turcos volvieron a asediar Malta en 1565 con una armada de casi doscientas naves y un ejército de entre 20000 y 30000 hombres provenientes de las distintas regiones del Imperio Otomano y de las costas de Berbería, y tras casi cuatro meses de durísimo asedio, las fuerzas turcas fueron derrotadas en su empeño, tuvieron que levantar el sitio y se retiraron<sup>76</sup>.

74 MAGNUS, I.: *Historia de omnibus Gothorum Sueonumque regibus*, Basilea 1558 y 1617 (otras ediciones en Estrasburgo 1607, y en Estocolmo 1620, esta última traducida al sueco). Cfr. SVENNUNG, J.: *Zur Geschichte...*, 82-83. Sobre Johannes Magnus y el goticismo en Suecia, ver JOHANNESON, K.: *The Renaissance of the Goths in Sixteenth-Century Sweden. Johannes and Olaus Magnus as Politicians and Historians*, Berkeley-Los Ángeles-Oxford 1991.

75 PANTALEON, H.: *Prosopographia heroum atque illustrium virorum totius Germaniae*, Basilea 1565.

76 Las fuentes directas sobre el asedio son el relato de Francisco Balbi di Correggio, un italiano que sirvió en las tropas españolas durante el sitio, y el poema *La Maltea* del caballero de la Orden Hipólito Sans. El

Tres años después moría Jean Parisot de La Valette, 49º Gran Maestre de la Orden, que fue la personificación de la heroica resistencia, del valor y de la victoria de la Cristiandad frente al Islam a los ojos de una agradecida Europa, que envió dinero a la isla, especialmente desde España y desde el Papado. Sus restos fueron enterrados en la iglesia de Nuestra Señora de la Victoria. Diez años después, cuando se completó la concatedral de San Juan en la nueva ciudad de La Valetta, los restos fueron trasladados a la cripta de los grandes maestros y fueron enterrados en el suelo y cubiertos por una losa con una inscripción realizada por Oliver Starky, secretario latino del Gran Maestre, teniente turcopolario de la Orden y el único miembro de la Lengua Inglesa presente en Malta durante el asedio de 1565<sup>77</sup>.

En 1591 se construyó un sarcófago monumental sobre el que se dispuso una copia muy ampliada de la inscripción en mármol adornado con figuras en relieve, sobre la pared, y en la cubierta del sarcófago, con la reproducción del cuerpo yacente y en actitud orante del fundador de la ciudad, una nueva inscripción que relata brevemente los hechos del Gran Maestre durante su pertenencia a la Orden, haciendo especial hincapié en su elevación a tal dignidad, en la dirección de la defensa durante el asedio y en su muerte.

La inscripción con el poema original compuesto por Starky, que actualmente sigue encastrada en el suelo de la Gran Cripta, reza así<sup>78</sup>:

D(EO) O(PTIMO) M(AXIMO) S(ACROSANTO)  
 ILLE ASIAE LYBIAEQ(VE) PAVOR TVTELAQ(VE) QVONDAM  
 EVROPAE EDOMITIS SACRA PER ARMA GETIS  
 PRIMVS IN HAC ALMA QVAM CO(N)DIDIT VRBE SEPVULTO  
 VALLETTA (A) ETERNO DIGNVS HONORE IACET  
 F(RATER) OLIVERIVS STARCHEIVS PROTVCOPVLERIVS  
 CARMEN INSCRIPSIT

*A Dios, Supremo, Todopoderoso, Sacrosanto.*

*Él fue el terror de Asia y Libia y en un tiempo el guardián de*

---

primero, publicado en España en 1567 y 1568, ha sido objeto de dos traducciones al inglés: BALBI, H. A.: *The Siege of Malta, 1565*, Copenhague 1961; BRADFORD, E.: *The Siege of Malta, 1565: Translated from the Spanish Edition of 1568*, Wordsworth 1965 (con una edición más reciente en Rochester, NY, 2005). Para el segundo, CASSOLA, A.: *El gran sitio de Malta de 1565: una aproximación histórica desde La Maltea de Hipólito Sans*, Valencia 2002. Como obra de referencia moderna, ver SPITERI, S. C.: *The Great Siege: Knights vs. Turks, 1565*, Malta 2005.

<sup>77</sup> BOSTOCK, T.: «Sir Oliver Starkey, Knight of Malta», en *Cheshire History*, nº 49, 2009, 33-46. El cargo militar de Starky, teniente turcopolario, viene del griego *Tourkópouloi* –hijos de turcos– y hace referencia al oficial de los turcópulos, milicias locales de caballería ligera de arqueros montados, reclutadas desde la época de las Cruzadas por los estados cristianos del Mediterráneo oriental. Después de la caída de San Juan de Acre, siguieron a las órdenes militares y se instalaron en Chipre con los Templarios y en Rodas y Malta con los Hospitalarios. En este caso, Starky era uno de los oficiales de los turcópulos en Malta y como tal, encargado de las defensas costeras en torno a Birgu, en donde estableció el albergue de la Lengua Inglesa. Cfr. RICHARD, J.: «Les turcoples au service des royaumes de Jérusalem et de Chypre: musulmans convertis ou chrétiens orientaux?», en *Revue des études islamiques*, nº 54, 1986, 259-270.

<sup>78</sup> MUNRO, D.: *Memento Mori. A companion to the most beautiful floor in the world*, La Valetta 2005, 187, nº 353.

*Europa,  
después de haber subyugado a los getas (por «turcos») por  
medio de sus sagradas armas,  
el primero en ser enterrado en la tumba, aquí en esta próspera  
ciudad de La Valetta  
que él fundó, digno de honor eterno.  
El hermano Oliver Starkey, pro-turcopolario,  
escribió el poema.*

Cuando el cuerpo del Gran Maestre fue depositado en el sarcófago monumental, la inscripción se amplió, pero la copia del texto original con el poema de Starky mantuvo una posición destacada, en la pared, sobre el sarcófago, suprimiendo tan sólo la referencia del autor en las líneas 6 y 7, y sustituyéndola por una referencia a los dos miembros de la Orden que en 1591 realizaron la nueva tumba monumental<sup>79</sup>.



Fig. 3: Inscripción en la pared de la tumba del Gran Maestre de la Orden de San Juan, Jean Parisot de La Valette, en la cripta de los grandes maestros, con-catedral de San Juan, La Valetta, Malta.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 190, nº 359. Ver fig. 3. No reproducimos el largo texto añadido porque no tiene relevancia para nuestro propósito. Sin embargo, sí que hay que hacer notar leves diferencias respecto al original, pues en la línea 4 reza CONDIDIT VRBE SEPVULTVS, y en la 5, VALLETTA AETERNO. Deseo expresar mi agradecimiento a la Fundación de la con-catedral de San Juan de La Valetta, en Malta, dirigiendo mi gratitud explícita a su presidente, Paul A. Attard, y a la conservadora jefe, Cynthia de Giorgio, que me dieron todas las facilidades posibles para acceder a la cripta de los grandes maestros de la orden de los caballeros de Malta, cerrada al público, y realizar mis estudios y obtener fotografías de la inscripción en la tumba de Jean Parisot de La Valette, así como poder acceder a sus fondos bibliográficos, en julio de 2010.



Precisamente ya hemos mencionado que los getas fueron identificados con los godos y que la historia de los primeros fue apropiada para los últimos, pero para entender la relación con los turcos tendremos que refrescar la asimilación de los getas/godos con las referencias bíblicas de Gog y Magog y algunas menciones a los turcos que también hemos realizado.

En diferentes obras de la Edad Media, en relación con los pueblos de Gog y Magog y ese espacio salvaje del norte identificado con la antigua Escitia, aparecían mencionados los turcos en varias obras, la mayor parte de ellas de carácter geográfico. Los turcos, así pues, eran mostrados como uno de los pueblos encerrados por Alejandro Magno y pertenecientes a las hordas de Gog y Magog de las que hablaba la Biblia en *Ezequiel* y el *Apocalipsis*; y próximos, por consiguiente, a los getas/godos, tanto por esa misma asimilación que mencionábamos de «Goth» y «Magoth» o de «Gogetae» y «Magogetae», como por la asociación al salvaje y remoto espacio escítico, de donde también provenían los getas/godos. Lo pudimos ver en la *Cosmographia* de Ético Ister—de los siglos VII u VIII—, en el así denominado *Mapa Anglo-Sajón* —del siglo X—, en el *Roman de Toute Chevalerie* de Tomás de Kent —en el siglo XII— o en el *Mapamundi de Ebstorf* —realizado en torno a 1300—.

Teniendo en cuenta todo el bagaje cultural y geográfico tan confuso heredado de las concepciones de la Edad Media, en las que los turcos y los getas aparecían prácticamente asimilados como pueblos de la estirpe de los bíblicos Gog y Magog, con la connotación negativa de ser considerados como las huestes del Anticristo, resulta muy probable que la referencia a los turcos como getas en la inscripción de La Valette tenga ese mismo sentido. En esos instantes, los otomanos eran vistos como los grandes enemigos de la Cristiandad y las tropas llegadas a Malta bajo la bandera de la Sublime Puerta habían sido reclutadas entre los pueblos incluidos en el Imperio Otomano y también entre los pueblos islámicos del norte de África, en un remedo actualizado del mito bíblico de las hordas de Gog y Magog, siguiendo el pasaje de *Ezequiel* y la profecía contenida en el *Apocalipsis*. Tal era el ambiente de derrotismo en el Mediterráneo y la Europa cristiana ante el imparable avance otomano, ¡el Apocalipsis anunciado por San Juan tomando forma una vez más!

\* \* \*

Lo que empezó con unas profecías religiosas en torno al fin del mundo en el ámbito del Judaísmo pasó a convertirse en el problema práctico de intentar identificar a los agentes del Apocalipsis anunciados en ellas, Gog y Magog y las hordas del Anticristo. Con la aparición de la amenaza de los godos y otros pueblos bárbaros en las fronteras septentrionales del Imperio Romano, distintos autores de la Antigüedad Tardía, muchos de ellos cristianos, identificaron a esos godos con Gog y Magog, y a otros pueblos con el resto de las hordas que venían a traer ese final de los tiempos, concretado en ese momento en el final del Imperio Romano y de la civilización tal y como había sido conocida hasta entonces desde hacía siglos y siglos.

Desde la misma Antigüedad Tardía se produjo una enorme confusión en las identificaciones de esos pueblos, y posteriormente, el problema de las identificaciones se convirtió en el problema de las identidades, cuando distintos agentes buscaron



apropiarse de la historia de pueblos más antiguos, como los getas o los escitas, para legitimar a las naciones bárbaras sucesoras o substitutas del Imperio Romano mediante el recurso al prestigio que confería la Antigüedad, como en el caso de los godos. Junto a esas identificaciones coexistió la que los asimilaba a Gog y a Magog, y aunque estas perspectivas estuvieron presentes a lo largo de toda la Edad Media, parece que la simple asimilación identitaria y la consecución del objetivo de lograr una mayor legitimidad por su Antigüedad acabaron imponiéndose sobre el aspecto más puramente religioso, que contemplaba esa identificación con Gog y Magog desde un punto de vista evidentemente negativo. Y aunque algún autor medieval, como Adán de Bremen, continuó teniendo presente la perspectiva del fin del mundo en sus identificaciones, sorprendentemente fue a comienzos de la Edad Moderna y en un espacio diferente, el del Mediterráneo central, escenario de la confrontación religiosa y política entre la cristiandad europea y el Islam, donde se dio finalmente una postrera manifestación de la cuestión que hemos venido estudiando en estas páginas. Fue con el choque entre la cristiandad y el Islam, encabezado por el Imperio Otomano, donde volvió a resurgir la perspectiva del final de los tiempos, en la que parecía que se manifestaba una nueva amenaza de cumplimiento de las profecías apocalípticas bíblicas; por supuesto, una perspectiva propia de esa cristiandad.

Pero todas esas perspectivas, hasta esta última mencionada, fueron posibles gracias a la manifestación continuada, desde la Antigüedad Tardía, del problema de la confusión identitaria y de la apropiación de la historia y las identidades de distintos pueblos antiguos, con fines legitimadores. Sólo teniendo esto en cuenta podemos comprender las diversas interpretaciones en épocas y espacios distintos en torno a las identidades de los pueblos de Gog y Magog. Sólo así podemos tratar de entender cómo fue posible que getas, escitas, godos, dacios, daneses, suecos, turcos, mongoles, tártaros y otros pueblos antiguos o modernos fueran considerados la progenie del Anticristo, los precursores de la profetizada llegada del fin de los tiempos.

ESTUDIOS



*DIS DEABUSQUE IMMORTALIBUS...* SUR LES INVOCATIONS À TOUS LES DIEUX ET  
À TOUTES LES DÉESSES EN DACIE

*DIS DEABUSQUE IMMORTALIBUS...* ON THE INVOCATIONS TO THE GODS AND  
THE GODDESSES IN DACIA\*

SORIN NEMETI

Universidad Babeş-Bolyai de Cluj-Napoca

sorinnemeti@yahoo.com

ARYS, 10, 2012, 409-420 ISSN 1575-166X

---

RESUMEN

L'ignorance du nom réel du dieu responsable pour une calamité ouvre la porte à l'invocation des dieux anonymes. Les Romains, aussi, quand ils ignorent l'identité de la force ayant causé un tremblement de terre, par exemple, sacrifient au « dieu ou à la déesse ». Nous connaissons ce type de dédicaces par une série d'inscriptions, diffusées à travers tout l'Empire, contenant l'invocation *dis deabusque secundum interpretationem oraculi Clarii Apollinis* (dix cas en latin, une inscription en grec).

En Dacie, les dédicaces *dis deabusque* conformément à l'interprétation des oracles clariens sont introuvables, mais ils existent bien des échos d'un événement religieux significatif (la consultation des oracles par l'empereur, et ensuite, une supplication générale). Les données disparates sont les inscriptions dédiées *dis deabusque immortalibus* (en relation explicite avec Caracalla, les autels de M. Aurelius Frontonianus et C. Aurelius Sigillius) et l'autel de P. Didius Italicus qui comporte le syntagme *secundum interpretationem*.

ABSTRACT

The ignorance of the real name of a god responsible for a disaster opens the door to the invocation of the anonymous gods. The Romans, too, when they do not know the identity of the force causing an earthquake, for example, sacrifice to the "god or goddesses." We know that type of dedication from a series of inscriptions, disseminated throughout the Empire, containing the invocation *dis deabusque secundum interpretationem oraculi Clarii Apollinis* (ten cases in Latin, an inscription in Greek).

In Dacia, there is no dedication *dis deabusque* according with the interpretation of Clarian oracles, but there are some echoes of a significant religious event (consultation of oracles by the Emperor, and then a general supplication). Disparate data entries are the inscriptions dedicated *dis deabusque immortalibus* (in explicit relation with Caracalla, like the altars of M. Aurelius Frontonianus and C. Aurelius Sigillius) and the altar of P. Didius Italicus which includes the expression *secundum interpretationem*.

---

PALABRAS CLAVE

oracles; pandémies; supplication; empereur; autels

KEYWORDS

oracles; pandemics; supplication; emperor; altars

---

Fecha de recepción: 14/11/2012

Fecha de aceptación: 23/01/2013





1. *DIS DEABUSQUE.*

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, en proximité du camp romain de l'*ala II Panonniorum* de Gherla, dép. Cluj<sup>1</sup> (en hongrois Szamos-Ujvár), en Dacie, sur une colline nommée “Corobăi” on été trouvés les ruines d’un édifice circulaire romain et trois autels votifs<sup>2</sup>. Les autels ont été publiés avec des erreurs par l’archéologue amateur Josef Ornstein<sup>3</sup> et sont repris dans CIL. Deux de ces autels sont fragmentaires et la partie dédicatoire manque, mais il s’agit décidément des autels votifs<sup>4</sup>.

Le troisième autel<sup>5</sup>, gardé aujourd’hui dans le Musée des Pompiers de Bucarest, contient une inscription dédiée aux certaines divinités avec le nom contenue dans la troisième ligne de l’inscription. J. Ornstein a proposé la lecture DIS · B · IMP, interprété comme *di(i)s b(onis) im[p(erii) ?]*<sup>6</sup>. Une amélioration de cette lecture est apportée par les éditeurs de Corpus qui ont corrigé les lettres de l’invocation en DIS DABQ IMOR, c’est-à-dire *dis d(e)ab(us)q(ue) im(m)or(talibus)*<sup>7</sup>. La lecture proposé pour l’inscription entière est, donc:

*Sabino et Anullino co(n)[s(ulibus)] / dis d(e)ab(us)q(ue) im(m)  
or(talibus) / pro sal(ute) d(omini) n(ostri) / in honorem /  
nocturno/r(um) M(arcus) Aur(elius) Fron/tonianus / v(otum)  
s(olvit) l(ibens) m(erito).*

\* Projeet PN-11-RU-TE-3-2011-0131

1 PROTASE, D., GUDEA, N., ARDEVAN, R.: *Din istoria militară a Daciei romane. Castrul roman de interior de la Gherla / Aus der militärgeschichte des römischen Dakien. Das römische Binnenkastell von Gherla*, Timișoara 2008.

2 CRIȘAN I. H. et alii : *Repertoriul arheologic al județului Cluj*, Cluj-Napoca 1992, s.v. *Gherla*, 215, no. 11.

3 ORNSTEIN, J. : «Die römische Niederlassung bei Szamos-Ujvár», *AEM* 14, 1891, 168-180.

4 CIL III 12541: [...] / [p]ro salute / [L]ucilia[e] Mus(a)/e Felicis n(ostri uxoris) / Florentinus / et Suriacus / [...]; CIL III 12543: [...] / [...]A[...] / [...]L (hedera distinguens) [...] / [...]LS · A[...] / [...] LCVS [...] / [...] VLM [...] / T · I [...] / [...].

5 Autel votif, hauteur 63 cm, largeur 31 cm, épaisseur inconnue; hauteur de champ épigraphique 47 cm, hauteur des lettres dans la ligne 1, 6 cm, dans les autres lignes 3-4 cm; ligatures l. 2 A+N+L, l.3 A+B, l. 5 N+H, R+E, l. 6 T+V+R, l. 7 A+V+R.

6 ORNSTEIN, J. : «Die römische Niederlassung...», 173, no. 2 : *Sabino et A[n]u[l]lino c[o(n)s(ulibus) / diis b(onis) im[p(erii)? / pro sal(ute) d(omus) d(ivinae)] / in honor[em] nocturno/r(um) M(arcus) Valer(ius) / [A]n[tonianus] / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).*

7 CIL III 12539.

La photographie et le dessin publiés par R. Ardevan soutienne cette dernière lecture de la ligne 3, où on voit les lettres DI DABQ IMOR, avec une ligature A+B<sup>8</sup>.

Un cas similaire est connu à Apulum (Alba Iulia, dép. Alba), d'où provienne un autel en calcaire avec l'inscription<sup>9</sup>:

*Deis deabus/q(ue) P(ublius) Fab(ius) / He{e}rclian(us) /  
v(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito).*

Les formules *dis deabusque immortalibus*, *dei deaque*, ...*ceterisque dis deabusque*, *ceterisque dis consentibus*, ...*et omnibus dis* sont bien connues dans l'épigraphie de la Dacie et de l'Empire Romain, mais, dans la majorité écrasante des cas, il s'agit des formules complémentaires ajoutées dans l'invocation à un nom divin ou à une liste de plusieurs dieux<sup>10</sup>. Dans certains cas les précisions supplémentaires apportent des indices sur l'identité du group des dieux suppliques par ces formules générales<sup>11</sup>. On peut comparer cette situation avec les formules préventives de rituel religieux romain, du type *sive quo alio nomine fas est nominare*, employée avec un théonyme, auquel on ajouta la formule<sup>12</sup>.

Le vœu fait simplement *deis deabusque* ou *dis deabusque immortalibus* est tout à fait différente d'une formule préventive, parce que les ex-voto's ainsi adressés laissent anonymes les dieux suppliques, comme dans la formule bien connue *sive deus, sive dea*. Il faut donc distinguer entre les formules préventives ajoutées à un nom divin (*dis deabusque omnibus*, *ceterisque diis deabusque* etc.) et les formules qu'invoquent un dieu anonyme ou plusieurs dieux anonymes ou, bien, tous les dieux et les déesses à la fois.

Les autels de M. Aurelius Frontonianus et P. Fabius Herclianus font partie de la deuxième catégorie. Pourquoi, donc, les deux citoyennes invoquent tous les dieux et les déesses sans autres précisions supplémentaires? À notre avis la réponse à cette question est étroitement liée du problème de l'invocation des dieux anonymes dans le polythéisme ancien.

## 2. DIS DEABUSQUE SECUNDUM INTERPRETATIONEM ORACULI CLARII APOLLINIS.

L'ignorance du nom réel du dieu responsable pour une calamité ouvre la porte à la supplication des dieux anonymes, surtout à la pluralité des dieux inconnus<sup>13</sup>. Les

8 ARDEVAN, R. : «Nocturni napocenses», *ActaMN* 19, 1982, 288, fig.1-2; PROTASE, D., GUDEA, N., ARDEVAN, R.: *Din istoria militară...*, 45, nr. 10.

9 CIL III 7746 ; IDR III/5, 45.

10 CIL III 1088 (...*et dis deabusque*); CIL III 1064 (...*dis et deabus*); CIL III 823 (...*et dis deabusque omnibus*); CIL III 1423 = IDR III/2, 244 (...*omnibus dis immortalibus*); BEU-DACHIN, E.: «Două inscripții votive inedite de la Alburnus Maior», *EN* 13, 2002, 189 (...*et omnibus dis*); CIL III 824 = 7632 (...*ceterisque dis*); CIL III 1062 (...*ceteris dis deabusque*); CIL III 1060, 1063 (...*ceterisque diis deabusque immortalibus*); ILD 545 (...*ceterisque deis deabusque conservatoribus*).

11 CIL III 942 (...*ceterisque dis consentibus*); CIL III 987 (*Aesculapio et Hygiae ceterisque diis deabusque huiusce loci salutaribus*); voir, par exemple, le cas d'Asturica Augusta (Hispania Citerior) ou P. Aelius Hilarianus fait un vœu pour *Dis deabusque quos ius fasque est precari in pantheo...* (AE 1968, 227).

12 ALVAR, J. : «Materiaux pour l'étude de la formule *sive deus, sive dea*», *Numen* 32, 2, 1985, 236.

13 VAN DER HORST, P. W.: «The Unknown God (Acts 17: 23)», dans VAN DEN BROEK, R., BAARDA,

Romains, aussi, quand ils ne soient pas quelle force a causé un tremblement de terre, sacrifièrent pour «le dieu ou les déesses»<sup>14</sup>. Nous connaissons ce type de dédicaces par une série d'inscriptions, diffusées à travers tout l'Empire, contenant l'invocation *dis deabusque secundum interpretationem oraculi Clarii Apollinis* (dix cas en latin, une inscription en grecque). Les inscriptions ont été trouvées en Bretagne (Vergovicium), en Dalmatie (Corinium), en Afrique (Cuicul, Volubilis, Banasa), en Italie (Gabii, Marruvium, Cosa), en Sardinie (Nora), en Espagne (Ponte de Garcia Rodriguez) et en Pisidie (Melli – Kocaaliler).

1. Vercovicium, *Britannia*. CIL VII 633; ILS 3230; RIB 1579:  
*Diis deabusque se/cundum interpre/tationem oracu/li Clari  
Apollinis / coh(ors) I Tungrorum.*
2. Corinium, *Dalmatia*. CIL III 2880; ILS 3230a:  
*D(is) deabusque / secundum inter/petrationem (sic) Cla/rii  
Apollinis.*
3. Cuicul, *Numidia*. CIL VIII 8351; ILS 3230b:  
*Dis deabusq(ue) / s<e>cundum / interpreta/ tionem ora/culi  
Cla/ri Apollin(is).*
4. Volubilis, *Mauretania*. AE 1976, 782.  
*Dis deabusque / secundum interpre/tationem oraculi / Clarii  
Apollinis.*
5. Banasa, *Mauretania*<sup>15</sup>.  
*[Dis deabusque secundum interpretationem] oraculi C[lar]ii  
Apollinis].*
6. Gabii, *Italia*. AE 1986, 119 :  
*Dis deabusq(ue) / secundum / interpreta/ tionem Clari /  
Apollinis.*
7. Maruvium, *Italia*. AE 1991, 564 :  
*Dis deabusqu[e] / secundu[m] / interpr[eta]tio[nem] / o[raculi] /  
Clari] / [Apollinis].*
8. Cosa, *Italia*<sup>16</sup>. AE 2000, 564:  
*[Dis deabusque] / [secu]ndum i[n]terp[/etati]onem [oraculi] /  
[Clarii Apollinis].*
9. Nora, *Sardinia*. AE 1929, 156 ; ILSard 42.  
*Dis deabusque / secundum interpreta/ tionem oraculi Clari /  
Apollinis.*
10. Ponte de Garcia Rodriguez, *Hispania*. AE 1990, 545:

T., MANSFELD, J. (ed.): *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leiden – New York – København – Köln, 1988, 22-23.

14 BIKERMAN, E.: «Anonymous God», *Journal of the Warburg Institute* 1, 1938, 3, 191 (Gellius, Noct. Attic., II. 28; Val. Flacc. Argon. III. 426; Diog. Laert., I. 110; Arnob. III.40).

15 EUZENNAT, M.: «Une dédicace volubilitaine à l'Apollon de Claros», *Antiquités Africaines* 10, 1976, 63-64.

16 PACI, C.: «L'oracolo dell'Apollon Clario a Cosa», dans *EPIGRAFAI. Miscellanea epigrafica in onore di Lidio Gasperini*, II, Tivoli – Roma 2000, 661-670.

*Dis d(eabus)q(ue) / ex interp/retation(e) / oraculi / Clari Apo[l]linis C/AD SACE/...*

11. Meli / Kocçaliler, *Pisidia*<sup>17</sup>.

[Θ]εοῖς καὶ Θεαίς ἀπὸ | ἐξηγήσεως χρήσιμου Ἀπόλλωνος | Κλαρίου.

Pour l'interprétation de ce corpus étonnamment homogène d'inscriptions dédiées aux dieux et aux déesses conformément à l'interprétation de l'Apollon de Claros ont été choisies, du début, deux solutions : 1) l'une qui part du contenu des textes (le vœu aux tous les dieux et la mention des oracles d'Apollon de Claros) et (2) l'autre liée à la forme et destination des monuments (considérés pierres d'appareil, des pierres destinés à être fixés sur les murs des fortifications urbaines).

1. Une première observation souligne le fait que les textes utilisent le pluriel *oraculi* (comme dans les cas de l'inscription grecque d'Andrinople *kata chresmous*, apporté comme analogie). Ainsi, suivant l'opinion de Jules Toutain, « le pluriel ... nous paraissent faire allusion non pas à un oracle particulier et défini, mais à un ensemble d'oracles exprimant ... une opinion générale sur quelque problème assez grave »<sup>18</sup>. Parce que Apollon de Claros était souvent consulté sur des questions de la théologie païenne, Toutain a établi une relation entre ces inscriptions (à cette époque il connaît seulement trois) et les textes de Lactance, *Divin. Institut.* I.7. et la *Theosophia Tubigensis*<sup>19</sup>. À partir de ces opinions l'oracle de Claros a répandu dans l'Empire des idées fort élevées sur la religion et la nature des dieux<sup>20</sup>. «Le corpus d'oracles d'usage général » pourrait être identifié avec le livre attribué à Cornelius Labeo, *De oraculo Apollinis Clarii*, mentionné par Macrobie, *Saturn*, I. 18. 18-21<sup>21</sup>. C'était A. D. Nock qui a formulé cette explication pour les inscriptions dédiées *dis deabusque secundum interpretationem Clarii Apollinis*: « il est clair que Claros usait d'une formule consacrée pour ordonner de rendre honneur aux dieux et aux déesses en général, en accord avec les oracles qui affirment l'unité des différentes divinités et enseignent qu'elles ne sont que les pouvoirs et les fonctions de l'Être suprême »<sup>22</sup>.

Cette interprétation connaît un nouveau impulse après la découverte de l'inscription d'Oenoanda (Lycie), l'inscription qui contient une réponse à la question « qui est le dieu », en complétant le texte de l'oracle préservé dans l'œuvre de Lactance et dans la Théosophie<sup>23</sup>. Après l'oracle le dieu est « L'Éther...qui voit tout.. », « né de lui-même, à

17 MITCHELL, S.: «Inscriptions from Melli (Kocçaliler) in Pisidia», *Anatolian Studies* 53, 2003, 151-155.

18 TOUTAIN, J.: «Communication», *BSAF*, 1915, 144.

19 *Ibidem.*, 144-146.

20 *Ibidem*, 146, bien avant de la découverte de l'inscription d'Oenoanda, à partir des informations contenues dans les *Divinae Institutiones* I. 7. et dans la *Theosophia* a suggéré une très persistente voie interprétative : « les idées fort élevées sur la nature des dieux » répandues par les oracles clariens sont les suivantes : « le seul dieu véritable est le feu, qui existe au-dessus de la voûte céleste » et « ceux que le langage courant appelle des dieux, ne possèdent qu'une très faible partie de la puissance divine et ne méritent vraiment que le nom d'ἄγγελοι ».

21 VEYNE, P.: «Une évolution du paganisme gréco-romain : injustice et piété des dieux, leurs ordres ou «oracles»», *Latomus* 45, 1980, 276. Pour Cornelius Labeo et son œuvre voir MASTANDREA, P.: *Un neoplatonico latino Cornelio Labeone. Testimonianze e frammenti*, Leiden 1979.

22 NOCK, A. D.: «Oracles théologiques», dans *Essays on Religion and the Ancient World*, I, Oxford 1972, 165.

23 Sur les oracles théologiques d'Apollon et l'inscription d'Oenoanda voir: BURESCH, K. : Ἀπόλλων

la science infuse, sans mère, inébranlable / dont le nom ne peut être investi, aux noms multiples, habitant du feu » (dieu identifié par les uns avec Theos Hypsistos, dieu connu à travers l'épigraphie de l'époque impériale). Tous les autres dieux (Apollon compris) sont « les anges, ... une petite partie du dieu »<sup>24</sup>.

Dans cette perspective les inscriptions dédiées *dis deabusque secundum interpretationem oraculis Clarii Apollinis* sont tout à fait conformes à la théologie répandue par l'intermédiaire des oracles théologiques clariens qui élaborent la conception d'une divinité suprême et première, unique, inconnue, ineffable et indicible, avec laquelle l'homme ne peut communiquer qu'au travers de multiples êtres intermédiaires.

2. L'autre voie interprétative prend en considération la distribution « universelle » d'épigraphes de ce type (dans tout l'Empire Romain, premièrement dans la zone de langue latine), leur uniformité textuelle et la forme et la destination des monuments. Tous ces détails suggèrent qu'à l'origine de ces textes était une initiative impériale<sup>25</sup> et que cette consultation d'oracles doit être liée à un seul moment précis<sup>26</sup>.

C'était Eric Birley qui a attribué l'apparition de ces inscriptions à l'initiative impériale, en le mettant en rapport avec une consultation de l'oracle clarien par Caracalla malade en 213<sup>27</sup>. M. Euzennat va plus loin et affirme qu'il « est tentant d'établir une parallèle entre la *supplicatio* générale qu'évoquent les inscriptions et l'action de grâce τοῖς θεοῖς τοῖς ἀθανάτοις qui apparaît dans le *P. Giessen 40* comme la justification de la *Constitutio Antoniniana*. »<sup>28</sup>.

Pour R. Lane Fox il n'y a aucune preuve que les textes doivent être tous datés dans un moment précis. À son avis il s'agit d'une période plus longue, du milieu II<sup>e</sup> siècle jusqu'au milieu du III<sup>e</sup> siècle après J.-C. Il rejette aussi l'idée d'un édit impérial et trouve très invraisemblable la datation en temps du Caracalla d'une telle consultation d'oracles qui a généré l'édit<sup>29</sup>. R. Lane Fox a suggéré une possible interprétation suivie

Κλάριος, *Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums*, Leipzig 1889, 47-60; NOCK, A. D.: «Oracles théologiques...», 160-166; ROBERT, L.: «Trois oracles de la Théosophie et un prophète d'Apollon», *CRAI*, 1968, 568-599; *Idem*: «Un oracle gravé à Oinoanda», *CRAI*, 1971, 597-619; MASTANDREA, P., *Un neoplatonico latino...*, 159-169; LANE FOX, R.: *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century A. D. to the Conversion of Constantine*, Londres – New York 1986, 169-181; LEVIN S.: «The Old Greek Oracles in Decline», *ANRW*, II.18.2, 1989, 1634-1637; LIVREA, E.: «Sull'iscrizione teosofica di Oinoanda», *ZPE* 122, 1998, 90-96; MITCHELL, S.: «The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians», in ATHANASIADI, P., FREDE, M. (ed.): *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, 87-148; BUSINE, A.: *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (IIe – VIe siècles)*, Leiden – Boston 2005, 2-12, 32-39, 110-112.

24 ROBERT, L.: «Un oracle...», 602; HALL, A. S., «The Klarian Oracle et Oinoanda», *ZPE* 32, 1978, 263-268.

25 BIRLEY, E.: «Cohors I Tungrorum and the oracle of the Clarian Apollo», *Chiron* 4, 1974, 512: «... it seems difficult to avoid the conclusion that no person less eminent than the emperor himself could have been responsible for taking steps to have the oracle's instructions complied with so widely, and in so many different parts of the empire...».

26 Les règnes de Marc-Aurèle (C. P. Jones) et Caracalla (E. Birley, M. Euzennat). BIRLEY, E., «Cohors I Tungrorum...», 512-513; EUZENAT, M.: «Une dédicace volubilitaine...», 63-64; JONES, C. P.: «Ten dedications "To the gods and the goddesses" and the Antonine Plague», *JRA* 18, 2005, 293-301; *idem*: «Cosa and the Antonine Plague?», *JRA* 19, 2006, 368-369.

27 BIRLEY, E., «Cohors I Tungrorum...», 512-513.

28 EUZENAT, M., «Une dédicace volubilitaine...», 66.

29 LANE FOX, R.: *Pagans and Christians...*, 194: «There is no evidence of such a central edict, nor



après par d'autres auteurs : « if the texts had a common motive, it may be fear of the great epidemics of plague which threatened civic life in this period »<sup>30</sup>.

L'idée d'apparition des invocations pour la pluralité anonyme des dieux est reprise et argumenté par C. P. Jones, qui pensait que ces blocs et plaques en pierres étaient incorporés dans le mur de cités et trouvait, donc, une explication pour le corpus entier: une supplication impériale pour l'expiation d'une peste généralisée, c'est-à-dire le peste antonine (commencée après le retour des armées de Lucius Verus de l'Orient)<sup>31</sup>. Sa conclusion<sup>32</sup> semble bien acceptée aujourd'hui<sup>33</sup>. Il faut remarquer l'apparition d'une série d'oracles clariens en relation avec la peste antonine (à Kallipolis, Kaesareia Troketta, Pergamum en Mysie, Hiéropolis en Phrygie et à Odessos), mais l'acte rituel prescrit pour protéger les villes est l'érection d'une statue d'Apollon Alexikakos avec un arc<sup>34</sup>, non pas un bloc en pierre dédié aux tous les dieux et toutes les déesses.

### 3. *DIS DEABUSQUE ... SECUNDUM INTERPRETATIONEM...*

Nous croyons qu'il est important d'ajouter le fait que l'inscription de M. Aurelius Frontonianus est datée dans l'année ou étaient consuls Sabinus et Annullinus (*Sabino et Annullino consulibus*), c'est-à-dire dans l'année 216<sup>35</sup>, *dominus noster* mentionné étant donc Caracalla.

Nous retrouvons la même datation sur un autre autel découvert à Apulum<sup>36</sup>.

*I(ovi) o(ptimo) m(aximo) / et ceteris diis / deabusque im- / mortalibus et Da/ciae / pro salute domi/ni n(ostri) M(arci) Aur(elii) Antoni/ni pii felicis Aug(usti) n(ostri) / C(aius) Aur(elius) Sigillius trib(unus) / leg(ionis) XIII G(eminae) Antonini/anae prid(iae) Non(as) April(es) / Laeto II et Cerial{a}e / co(n)s(ulibus).*

Donc l'autel est dédié à *Iovi optimo maximo et ceteris diis deabusque immortalibus et Daciae* pour le salut de Caracalla dans l'année 215 (*Laeto II et*

---

is it easy to imagine an Emperor with a *religious policy* which required them, or an Empire so willing, in its remote corners, to obey such a curious command. None of the texts mention the Emperor or his well-being, and it is far from clear that they are all of a similar date».

30 LANE FOX, R., *Pagans and Christians...*, 194-195.

31 JONES, C. P.: «Ten dedications...», 297-299; la traitement d'ensemble de la peste antonine dans DUNCAN – JONES, R. P. : «The impact of the Antonine plague», *JRA* 9, 1996, 108-136.

32 *Ibidem*, 299: «In sum, it may be proposed that, at some date in or after 165, during the reign of Marcus Aurelius, the Antonine Plague caused Apollo of Claros to issue an oracle that required further *exegesis* or *interpretation*...».

33 KAJAVA, M.: «Osservazioni sulle dediche sacre nei contesti oracolari», dans BODEL, J., KAJAVA, M. (ed.): *Dediche sacre nel mondo greco-romano. Diffusione, funzioni, tipologie / Religious Dedications in the Graeco-Roman World. Distribution, Typology, Use*, Institutum Romanum Finlandiae, American Academy in Rome, 19 – 20 aprile 2006, Rome 2009, 216: «comunque ci sono buone ragioni in favore de la datazione del gruppo (i.e. di queste dediche) all'età di Marco Aurelio».

34 GRAF, F.: «An oracle against pestilence from a western Anatolian town», *ZPE* 92, 1992, 271-273.

35 CIL III 12539.

36 CIL III 1063 = IDR III/5 184.

*Ceriale cos.*), précisément dans le 4 avril (*pridie Nonas Apriles*), le jour anniversaire de naissance de cet empereur<sup>37</sup>.

Par conséquent, l'hypothèse d'E. Birley, M. Euzennat et d'autres commentateurs qui attribuent la consultation de l'oracle clarien à Caracalla peut être plus proche de la vérité, et non celle de R. Lane Fox and C. P. Jones (consultation d'oracle en relation avec la peste antonine). La supplication impériale est peut être suivie d'un affichage à travers l'empire de ce type de dédicaces, dans les cités, mais aussi dans les camps militaires situés en régions frontalières<sup>38</sup>. Les inscriptions dédiées *dis deabusque secundum interpretationem oraculi Clarii Apollinis* appartiennent à l'écriture exposée, affichée<sup>39</sup>.

C'est une des possibilités que nous avons pour expliquer l'apparition d'une inscription qui contient les mots *secundum interpretationem* à Inlăceni, sur la frontière orientale de la Dacie, à l'extrémité Nord-Est de l'Empire. Il s'agit d'un autel fragmentaire découvert en 1956 à Inlăceni par Székely Zoltan qui a donné la première lecture<sup>40</sup> :

*Libero [et Li]/be[r(a)e] P(ublius) Di[vius] / Italicus [praef(ectus)] / coh(ortis) IIII Hi[sp(anorum) eq(uitatae)] / secund[um] / interpr[etati]/onem s[acr- ?]/orum s[odal(ium) ?] / in tabul[a facien]/dum curav[it].*

Une autre lecture est fournie par l'Année épigraphique<sup>41</sup>:

*Libero [et Li]/bere P(ublius) Di[vius] / Italicus [praef(ectus)] / coh(ortis) IIII Hi[sp(anorum) eq(uitatae)] / secund[um] / interpr[etati]/onem s[acr ?]/orum So[lis ?] / in tabula[m scriben]/dum curav[it].*

Une amélioration de la lecture, qui a donné le sens correct des lignes 5-8, est faite par I. I. Russu<sup>42</sup> :

*Libero Pa[t]/ri Deo P(ublius) Di[dius] / Italicus [praef(ectus)] / coh(ortis) IIII Hi[sp(anorum) eq(uitatae)] / secund[um] / interpre[tati]/onem so[mni]/orum se[...]/ in tabula[rio ? vo]/tum cum v[ovit].*

Les dernières lignes de l'inscription ne sont très claires, pourtant on peut voir que cette inscription appartient à la catégorie bien délimitée des inscriptions qui parlent des

37 FISHWICK, D.: «Dated Inscriptions and Feriale Duranum», *Syria* 65, 1988, 3-4, 355.

38 LEVIN, S.: «The Old Greek Oracles...», 1634: "The text must have been sent to many if not all army camps".

39 Pour l'écriture exposée voir – CORBIER, M. : *Donner à voir, donner à lire. Mémoire et communication dans la Rome ancienne*, Paris 2006, 23-37, 60-75, 127-162, 184-187.

40 SZÉKELY, Z.: «Descoperiri epigrafice și arheologice pe granița de est a Daciei romane», *ArhMold* 5, 1967, 134-137.

41 AE 1975, 722.

42 IDR III/4 284.

oracles / rêves, des apparitions divins en rêves. *Somnium* (gr. *oneiros*) est un rêve allégorique, prédictif, qui ne peut pas être déchiffré sans l'aide d'un interprète des rêves (*interpres somniorum*). Le bénéficiaire de ce rêves obscures est un préfet de la cohorte IIII Hispanorum<sup>43</sup>, un certain P. Didius Italicus, connu aussi d'une inscription votive dédiée à Iupiter Optimus Maximus, ou nous trouvons la mention qu'il est originaire de l'Afrique du Nord (*Publius Didius Italicus, domi Mauretania Caesariensi*)<sup>44</sup>. Le personnage est connu seulement par ces inscriptions d'Inlăceni<sup>45</sup> et sa présence en Dacie est datée, hypothétiquement, « unter oder nach Septimius Severus »<sup>46</sup>. Même s'il s'agit des notions assez différentes – l'interprétation des oracles d'Apollon à Claros et l'interprétation des *somnia* d'un préfet – il méritera, toutefois, remarquer que l'expression *secundum interpretationem* est connue dans l'épigraphie de l'époque du Principat seulement dans l'inscription d'Inlăceni et dans les dix inscriptions latines dédiées *dis deabusque* conformément à l'interprétation des oracles clariens. Il s'avère difficile d'attribuer une telle situation au hasard. La solution simple sera que la supplication impériale *dis deabusque secundum interpretationem oraculi Clarii Apollinis* était affichée et qu'une telle supplication a inspiré le geste votif de P. Didius Italicus.

En conclusion, en Dacie, les dédicaces *dis deabusque* conformément à l'interprétation des oracles clariens sont introuvables, mais ils existent bien des échos d'un événement religieux significatif (la consultation des oracles par l'empereur, et ensuite, une supplication générale). Les données disparates sont les inscriptions dédiées *dis deabusque immortalibus* (en relation explicite avec Caracalla, l'empereur qui a fait, aussi, un voyage en Dacie<sup>47</sup>) et l'autel qui comporte le syntagme *secundum interpretationem*.

43 SPAUL, J.: *Cohors<sup>2</sup>. The evidence for and a short history of the auxiliary infantry units of the Imperial Roman Army*, BAR Int. S. 841, 2000, 133-134.

44 CIL III 6257 = IDR III/4 278: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / coh(ors) IIII Hispan(or)um / eq(uitata) cui prae/est P(ublius) Didius / Italicus praef(ectus) / domi Maure/tania Caesa/rens(i) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

45 P. Divius Italicus: JARRETT, M. G.: «An Album of the Equestrian from North Africa in the Emperor's Service», *Epigraphische Studien*, Band 9, 1972, 175; DEVIJVER, H.: *Prosopographia militiarum equestrium quae fuerunt ab Augusto ad Gallienum, pars prima, litterae A-I*, Leuven 1976, 325-326.

46 WAGNER, W.: *Die Dislokation der römischen Auxiliarformationen in den Provinzen Noricum, Pannonien, Moesien und Dakien von Augustus bis Gallienus*, Berlin 1938, 155, n. 558.

47 HALFMANN, H.: *Itinera principum. Geschichte und Typologie der Kaiserreisen im Römischen Reich*, Stuttgart 1986, 223, 226.

LOS DIOS SE HAN VUELTO DE FUEGO.  
LA ERUPCIÓN JŌGAN DEL MONTE FUJI(864 D.C.)

THE GODS HAVE BECOME FIRE.  
THE JŌGAN ERUPTION OF MOUNT FUJI (864 A.D.)

ÁLVARO BERROCAL SARNELLI

*Universidad Católica San Antonio de Murcia*

*aberrocal@ucam.edu*

*ARYS, 10, 2012, 421-434 ISSN 1575-166X*

---

RESUMEN

El monte Fuji se erige pacífico, dominando el Japón, como un símbolo nacional. La montaña sagrada ha entrado 16 veces en que en erupción desde 781 A.D. La erupción Jōgan de 864 fue, según los datos, una de las más virulentas. Dicha erupción se produce además en un contexto social, político y sobre todo religioso que terminará de formular la manera de estar en el mundo japonesa. Las dos grandes religiones japonesas, al menos hasta la llegada del cristianismo, se encuentran en un momento de profundo cambio. Además, la concepción del mundo terrestre y celeste quedará marcada por la forma en que estas religiones se explicarán la erupción. Se trata probablemente, de una de las erupciones volcánicas del Japón que menos víctimas ha producido, y también una de las más determinantes para su historia. A las escasas fuentes históricas se han unido recientes hallazgos que nos permiten reconstruir la erupción y estudiar sus consecuencias sociales.

ABSTRACT

Mount Fuji rises, in peace, dominating Japan, as a national symbol. The sacred mountain has made eruption 16 times since 781 A.D. The Jōgan eruption of 864 was one of the most virulent, according to the data. This eruption occurs also in a primarily religious, political and social context which will formulate the way of being in the Japanese world. The two major Japanese religions, at least until the arrival of Christianity, are at a time of profound change. In addition, the conception of the terrestrial and celestial world will be marked by the way in which these religions explain the eruption. It is probably one of the volcanic eruptions in Japan that has produced fewer victims, and also it is one of the most decisive for its history. Recent findings have teamed up to a few historical sources, which allow us to rebuild the eruption and to study their social consequences.

---

PALABRAS CLAVE

Japón; Shinto; Budismo; Shingon; Tendai; Heian; Jōgan; Monte Fuji; Volcanes

KEYWORDS

Japan; Shinto; Buddhism; Shingon; Tendai; Heian; Jōgan; Mount Fuji; Volcanoes.

---

Fecha de recepción: 27/11/2012

---

Fecha de aceptación: 28/02/2013





## 0. LA ANTIGÜEDAD DE LA ERA HEIAN.

La erupción Jōgan del monte Fuji se produce, según los parámetros de la historiografía occidental fuera de lo que tradicionalmente hemos denominado mundo antiguo. Sin embargo, el año 864 d.C. es aún subsumible en el período antiguo de la historia de Japón. La tradición historiográfica japonesa ha separado sus períodos históricos siguiendo la división tradicional de eras y emperadores. Esta periodización ha constituido siempre un escollo a la hora de realizar estudios comparativos con occidente. Situar un momento histórico del Japón dentro de las categorías occidentales puede requerir, al menos, cierta explicación.

Existe constancia de existencia de población de las islas japonesas desde hace más de 100.000 años<sup>1</sup> en los que la población local originaria, los Ainu, desarrollaron una cultura y religiosidad de la que tenemos tan sólo indicios arqueológicos. En las islas japonesas el periodo paleolítico se extiende hasta la primera mitad del siglo III d.C. con el emperador Sūjin<sup>2</sup> del país de *Wakoku*, del que tenemos noticias a través de las fuentes extranjeras (generalmente chinas)<sup>3</sup> que se remontan hasta el año 57 d.C. Este período, que se considera finalizado en el año 300 d.C., es el período Jōmon-Yayoi. Se caracteriza por una amplia producción de cerámicas que representan divinidades femeninas, probablemente relacionadas con los cultos a la fertilidad.

Entre el 300 y el 710, se desarrolla la etapa de los grandes túmulos<sup>4</sup> en forma de cerradura, *Kofun*, donde se enterró a los grandes líderes político-religiosos. Durante estos años se conforma el temprano estado japonés; asimismo, se escriben los principales textos teogónicos y protohistóricos encargados de demostrar el linaje divino de la casa imperial<sup>5</sup>. Así, las dos fuentes más importantes de las crónicas del Japón antiguo, el *Kojiki* y el *Nihon Shoki* o *Nihon-gi*<sup>6</sup>, nacieron justo al final de esta época: en 712 el primero y en 720, respectivamente. En ellas se entremezcla lo mitológico y lo histórico al estilo de otras muestras de «literatura mitológica»<sup>7</sup>. Este período pone fin a la prehistoria y nos sitúa, en pleno siglo VIII, en la antigüedad clásica que consta de

1 SHIVELY, D. H. & McCULLOUGH, W. H.: *The Cambridge History of Japan, Vol 1.*, «Preface to volume 1» Cambridge University Press, Cambridge 2008, XV.

2 RUBIO, C. y TANI MORATALLA, R.: *Kojiki, crónicas de antiguos hechos de Japón*, «Introducción: el contexto histórico», Trotta, Madrid 2008, 20.

3 TSUNODA, R. & DE BARY, W. Th.: *Sources of Japanese Tradition*, Columbia University Press, New York 1964, 4.

4 KEALLY, Ch. T.: «The Earliest Cultures in Japan», *Monumenta Nipponica* 27, Tokyo 1972: 143-147.  
5 *Ibidem*.

6 NAUMANN, N.: *Antiguos mitos japoneses*, Herder, Barcelona 1999.

7 RUBIO, C. y TANI MORATALLA, R.: *Kojiki, crónicas...*, 13.

dos períodos. Cada uno de ellos recibe el nombre según dónde residiera la capitalidad: Nara y Heian.

Durante esta época se introducirá la escritura propiamente japonesa, que podrá dotar a las islas de un aparato histórico y mitológico en el que desarrollar una edad dorada. Estos años se acabarán convirtiendo en una referencia durante todas las épocas posteriores para hablar del gran Japón, de ese pasado glorioso perdido que hay que recuperar.

En estos períodos se va a gestar el marco religioso, social y cultural que posibilitará el nacimiento del larguísimo período medieval del Japón. Sentará las bases de un gobierno cortesano fortísimamente influido por la religión que, cuando flaquee, recurrirá a los regentes militares que acabarán sustentando uno de los feudalismos más largos de la historia de las civilizaciones (desde 1185 hasta 1868).

## 1. EL PERÍODO HEIAN.

### 1.1. *Shinto y Budismo: el sincretismo entre la nueva y la antigua religión.*

El fenómeno religioso se ha desarrollado de manera paralela a la historia del Japón y ha marcado su forma de estar en el mundo<sup>8</sup>. Para comprender la transcendencia de la erupción Jōgan es necesario comprender el aparataje simbólico que se genera en este momento histórico. Las religiones japonesas han estado tradicionalmente muy vinculadas a los elementos naturales y a los fenómenos de la naturaleza. Tanto el Budismo como el Shinto son religiones con una metafísica fuertemente naturalista.

El período Heian se caracteriza en el ámbito de lo simbólico y lo religioso por un acercamiento entre la religión tradicional japonesa, el Shinto, surgida sobre las bases de las tradiciones chamánicas y los linajes imperiales. Y el Budismo, arribado en los viajes de los monjes japoneses a China y Corea.

Las prácticas animistas japonesas se remontan a la prehistoria, y a los habitantes originales de las islas, los Ainu. Es en este momento donde se comienza a honrar a las fuerzas de la naturaleza, que reciben el nombre de Kami. Las tormentas, los tsunamis, el *Tai Fun*, o las erupciones volcánicas han sido personalizados en los Kami en su vertiente más furibunda. Una catástrofe como la que generó la erupción de 864 debió suponer un reto interpretativo para los sistemas religiosos del momento. Es pues de vital importancia comprender cuáles son las principales cosmogonías del momento y qué lugar ocupaban en ellas las montañas en general y el monte Fuji en particular. Así podremos aventurar, en base a los datos, cuáles fueron los efectos religiosos y sociales que la erupción Jōgan tuvo en el imaginario japonés del momento y sus proyecciones hacia el futuro.

Las primeras crónicas hechas desde China (el *Wei Chih*) describían Japón como una sociedad chamánica gobernada por una medium llamada Pimiko o Himiko<sup>9</sup>. En un archipiélago en el que la orografía es impracticable y la naturaleza se muestra salvaje, cruel e indómita, la religión chamánico-animista tenía mucho que aportar. Los Kami se asocian rápidamente a aquello que impresiona, lo que es enorme o aquello que no se puede controlar: el trueno, el fuego, el río, el mar, la montaña<sup>10</sup>... Es pues, cualquier cosa que se salga de lo habitual, que se perciba como superior. Hay pues dioses en todas

<sup>8</sup> KITAGAWA, J. M.: *Religion in Japanese History*, Columbia University Press, New York 1966, 3.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 5 (nota).

<sup>10</sup> SHIVELY, D. H. & McCULLOUGH, W. H.: *The Cambridge History*, 318

partes, en el cielo (*Takamagahara*), donde habitan las grandes divinidades regentes; en la tierra (*Utsuishiyo*) junto a los hombres y en el inframundo (*Yomotsukuni*), donde se encuentran los espíritus malignos que dependen de la Tierra<sup>11</sup>. Una traducción libre y general de Kami podría ser, simplemente «sagrado»<sup>12</sup>. Como señala Norinaga Motoori: “Los Kami son, sobre todo, deidades del cielo y de la tierra y espíritus venerados en los santuarios, así como humanos, bestias, plantas y árboles, océanos y montañas que revisten un especial poder y tienen que ser reverenciados. Los Kami no incluyen sólo seres misteriosos que son buenos y nobles si no también espíritus maléficos que son extraordinarios y también merecen veneración<sup>13</sup>”.

Por su parte Alfonso Falero<sup>14</sup> destaca acerca del término: “Kami: Palabra shintoísta para indicar la divinidad. Los kami son innumerables. Un hombre, una cascada, un árbol, una roca pueden ser kami. Consumar armoniosamente la forma, asumir el destino dando testimonio de virtudes eminentes son, entre otras, condiciones para adquirir la cualidad de kami. Todo kami es digno de veneración.”

Así, en el panteón Shinto podemos encontrar espíritus (*Tama*), demonios (*Mono*) y poderes o fuerzas mágicas (*Tsuchi*). La palabra Kami se refiere sobre todo a estas entidades cuando ya han sufrido una fuerte antropomorfización. Así, los kami de los océanos son los encargados de regir las fuerzas y divinidades oceánicas menores y los de la montaña son los que controlan las plantas y a los animales<sup>15</sup>. Los desastres naturales, incluidas las erupciones volcánicas tienen un doble sentido: son responsabilidad de las divinidades terrestres (la montaña, o el océano) pero también dependen de divinidades celestiales que rigen el destino de los hombres. Los fenómenos naturales están pues, al albur de sus caprichos y voluntades. Si bien no de una manera trágica como en la mitología greco-latina ni tampoco como un plan providencial como en la creencia cristiana. Los fenómenos naturales son voluntad de los dioses sin ninguna valoración moral. Ocurren, nada más. La reacción por parte del pueblo no intenta tanto ser explicativa, pretender comprender por qué han ocurrido; sino constituirse como una vía de aceptación de un mundo duro e imprevisible. Como una manera de asumirlo y continuar con la existencia.

A estas creencias acerca de los espíritus y divinidades que habitan en las cosas y los hechos de la naturaleza se le sumó muy pronto el culto a personas que compartían con los Kami esa grandeza y capacidad de impresionar. Así nace el culto a los antepasados como protección de los clanes familiares (*Uji*) y el culto a los emperadores como los líderes vivientes de todos los clanes y familias<sup>16</sup>. Pese a todo, el Shinto más antiguo no deja de ser un mero conjunto de prácticas mágico-religiosas dirigidas a los Kami con el fin de contentarlos y aplacarlos para que permitan un buen desarrollo de la vida en las islas<sup>17</sup>.

11 HOLTOM, D. C.: *Un estudio sobre el Shinto moderno*, Paidós Orientalia, Barcelona 2004, 33.

12 *Ibidem*, 35.

13 NORINAGA, M.: *Kojikiden*, Tokyo, Chikuma Shobo 1976, 125.

14 FALERO, A. (ed.): *Aproximación al shintoísmo*, Amarú, Salamanca 2007, Glosario.

15 SHIVELY, D. H. & McCULLOUGH, W. H.: *The Cambridge History...*, 319.

16 *Ibidem*, 317.

17 KITAGAWA, J. M.: *Religion in Japanese...*, 11.

En general, el Shinto considera que la vida es buena y cómoda, si se vive en armonía con los Kami y se mantiene la pureza que acompaña al hombre desde su creación. La pureza es de hecho, la base de todo el pensamiento ético del Japón antiguo aunque muy pronto se verá influenciado por otros sistemas ético-religiosos como el confucianismo o el Ying-Yang. La base de esta ética antigua es la pureza. La creación es a la fuerza pura pues está cuajada de divinidades. No hay en la naturaleza, e incluso en la manufactura humana, ningún elemento que no contenga dentro de sí o esté firmemente relacionado con una divinidad. El mal entra en la existencia de las personas cuando se comete *Tsumi*, una contaminación o polución de la pureza inherente a toda la creación<sup>18</sup>. Esta creencia no tiene, al menos en su período arcaico, ningún contenido escatológico. La religión japonesa antigua es altamente inmanentista. La impureza no es un elemento que condene en la vida futura, sino que atrae la mala suerte, la negatividad de la vida presente. No realizar a tiempo las purificaciones rituales puede implicar que sucedan “cosas problemáticas” o incluso una vida entera de desgracia, *magagoto*. El mal es interpretado como una falta de armonía o de belleza<sup>19</sup>. Esta creencia marcará una impronta fatalista en la sociedad japonesa que interpretará siempre los hechos negativos como un alejamiento de la voluntad de los dioses y la pureza del mundo.

En realidad, nunca se prestó atención al Shinto para estudiarlo o nombrarlo hasta la llegada del budismo. Era simplemente lo que siempre había sido, naturalizado<sup>20</sup> hasta el extremo y sin ningún otro movimiento religioso para contrastarlo. La primera vez que los propios japoneses se refieren al Shinto como *Kami no michi* (el camino de los Kami) es a inicios del siglo VI como una mera forma de distinguirlo de las prácticas budistas que recibirán el nombre de *Butsu no michi* (camino del Buda)<sup>21</sup>.

El Budismo había comenzado a moverse desde la India a través de Asia en los comienzos del siglo I d.C. Los emperadores de la dinastía Han (206 a.C. a 220 d.C.) acogieron de manera gustosa a los monjes budistas de la India favoreciendo la expansión del budismo a través de todo el imperio chino<sup>22</sup>. El budismo que llega a China es todavía una creencia fuertemente enraizada en el Buda histórico y con un fuerte componente ascético que hoy identificaríamos con tibetanismo, muy alejado de las tendencias de corte más místico que arriban a las costas japonesas. Será precisamente en la China de los Han y en la de los Tres Reinos (220-280 d.C.) donde el budismo adquiera, a través de la convivencia con otro tipo de prácticas la forma final con la que lo encontramos en Japón.

La introducción masiva de la civilización china en el Japón a comienzos del período Nara (710 d.C.) no es como el descubrimiento de América por Cristóbal Colón, sino un progresivo y lento recalar estético, religioso y filosófico<sup>23</sup>. Tras el traslado de la capital a Nara, el Japón se convirtió en una nación prácticamente budista. Es cuando comienza con fuerza el budismo *T'ang*. La propia ciudad de Nara es construida siguiendo las indicaciones de la estética china y el pensamiento budista. Los religiosos budistas

18 SHIVELY, D. H. & McCULLOUGH, W. H.: *The Cambridge History...*, 319.

19 KITAGAWA, J. M.: *Religion in Japanese...*, 13.

20 ELIADE, M.: *The Sacred and the Profane*, Harper Torchbooks, New York 1961, 116-117.

21 HOLTOM, D. C.: *Un estudio sobre...*, 26-27.

22 SHIVELY, D. H. & McCULLOUGH, W. H.: *The Cambridge History...*, 359.

23 KITAGAWA, J. M.: *Religion in Japanese...*, 23.

comienzan a ganar influencia en la sociedad japonesa al ser incluidos en las pequeñas cortes locales y en la corte imperial. Se convierten en consejeros y sabios al servicio de las grandes familias. La influencia llega a ser tal que algunos emperadores, sin dejar de ser considerados divinidades Shinto por su pueblo, se convierten al budismo<sup>24</sup>. Se comenzarán a crear templos budistas bajo el amparo del estado, en las mismas condiciones que los templos Shinto. Los monjes comienzan a tener un status casi funcional, y la religión Budista, claramente considerada extranjera en sus inicios comienza a contemplarse, poco a poco como algo propio del Japón.

En el año 781 llega al poder un personaje clave en la antigüedad japonesa: el emperador Kammu. Será quien, finalmente, lleve a cabo el plan de una nueva ciudad concebida bajo la influencia china, la idea de construir una capital a gran escala, mayor que todas las anteriores. Ningún emperador antes que Kammu había reunido tanto poder en sus manos; se trata de un emperador absoluto, como los concebidos en territorio chino<sup>25</sup>. Las instituciones de gobierno serán una copia de las que encontramos en la dinastía *Sui* (581-618) y en la *T'ang* (618-907). La nueva capital imperial se funda en 784 en Nagaoka, para más tarde trasladarse a Kyoto, con intención de huir de la influencia de las jerarquías eclesiales de Nara<sup>26</sup>. La ciudad recibe el nombre de Heian-Kyo o «Capital de la paz y la tranquilidad». Se trata de un período que no refleja en absoluto tan apacible nombre. Algunas de las grandes familias japonesas establecerán influencias que durarán muchos años, como los Tachibana, los Minamoto y, por supuesto, los Fujiwara, que protagonizarán entre 858 y 1068 un largo período de regencia. En Kyoto se establece el poder más ceremonial y cortesano, mientras que el poder político seguirá siendo ejercido por los señores militares que lo sustentarán hasta la restauración Meiji en 1868.

El traslado de la capital supondrá una nueva fase en la vida religiosa y cultural japonesas. La sociedad Heian aceptó indiscriminadamente las prácticas religiosas del Shinto, del Ying Yang, del Confucianismo y del Budismo, en ocasiones de manera sincrética. Además se incluían una gran cantidad de prácticas mágico-religiosas como los sacrificios de bueyes, el culto al cielo, a la estrella Polar, &c<sup>27</sup>. En vista del gran descontrol que se produce en cuanto a las creencias, en 807 el gobierno prohíbe los magos, los adivinos y a cualquier otro sacerdote que se dedique a hechizar a las masas supersticiosas.

En este contexto comienzan muy pronto a darse asociaciones entre Kami procedentes del Shinto y budas y bodhisatvas. El Budismo y el Shinto comienzan a verse como dos caras de la misma moneda que expresan, de forma distinta una misma realidad. No se trata tanto de sincretismo, pues no es el caso que se añadan nuevas divinidades, sino que se identifican con dos nombres y con dos apariencias distintas a la misma fuerza de la naturaleza. El término técnico para este fenómeno es *shimbutsu shūgo* que, literalmente, significa la combinación (shugo) entre kami (shin) y budas y bodhisatvas (butsu)<sup>28</sup>.

24 Algunos ejemplos son el Emperador Shomu (724-749) o su hija, la Emperatriz Shotoku (749-757; 764-770).

25 SHIVELY, D. H. & McCULLOUGH, W. H.: *The Cambridge History...*, 1.

26 KITAGAWA, J. M.: *Religion in Japanese...*, 46.

27 KITAGAWA, J. M.: *Religion in Japanese...*, 57.

28 SHIVELY, D. H. & McCULLOUGH, W. H.: *The Cambridge History...*, 565.



Fue en este contexto en el que los sacerdotes budistas comenzaron a explicar la existencia y el poder de los kami indígenas en términos de la doctrina budista, con especial referencia a la teoría conocida como *honji suijaku*, tradicionalmente asociada al Sutra del Loto. De acuerdo con esta teoría, el Cuerpo de la Esencia de Buda utiliza diversas formas (Hoben) para manifestarse en el mundo con el fin de guiar hacia la salvación<sup>29</sup>.

Es también en esta época cuando nacen las dos grandes escuelas de budismo esotérico: el Shingon, fundado por Kōbo Daishi en 816 y el Tendai, fundado por Saichō en 807. Ambas escuelas erigen sus santuarios en grandes montes sagrados donde llevan a cabo las disciplinas ascéticas que las caracterizan. Ambas dan a las montañas una gran importancia y las veneran, honrándolas con grandes peregrinaciones. Ninguna de ellas utiliza el monte Fuji. La secta Tendai elegirá el monte Hiei para su monasterio llamado « gran asiento de la religión para garantizar la seguridad de la nación» (*Chingo kokka no dōjo*). El budismo Shingon, fundará sus principales monasterios en el monte Toji, cerca de Kyoto y en el monte Kōya. Su monasterio principal recibe el nombre de *Kyō ō gokoku no tera*, que significa «templo para la protección de la nación»<sup>30</sup>. Como vemos sitúan en lo alto de los montes una esperanza de protección para la nación, que verá removidos sus cimientos en la erupción Jōgan del monte Fuji.

### 1.2. Creencias y supersticiones sobre el Fuji y otras montañas.

Como hemos visto, las montañas en el Japón son percibidas como un elemento protector. Una especie de paraguas sagrado, que se eleva para estar cerca del Cielo perdido una vez para siempre, donde viven los Kami. Alrededor de ellos se han desarrollado un gran número de ritos y prácticas purificativas. A lo largo de la historia japonesa se han desarrollado un gran número de historias que tienen que ver con las montañas. No en vano, los dioses japoneses son a la vez terrestres y celestes. Las montañas constituyen pues el eje de unidad entre el cielo y la tierra que pone en contacto ambas naturalezas divinas.

Las peregrinaciones, el consumo de las aguas de sus deshielos y la erección de templos en sus faldas y cumbres han sido un elemento fundamental de la religiosidad japonesa. Las creencias más importantes acerca del monte Fuji las encontramos, sobre todo, en la fuente cosmogónica por excelencia del pensamiento Shinto: el *Kojiki*. Este texto, junto al *Nihon Shoki*, constituye la fuente primaria de las creencias acerca de los Kami y las fuerzas de la naturaleza. Existen además un considerable número de anécdotas e historias de la tradición oral, recogidas en colecciones de cuentos, así como en el teatro Noh y en el Kabuki, que refieren hechos sobre la importancia del Fuji en el imaginario japonés.

En el *Kojiki* encontramos un personaje fundamental, el dios Ninigi.<sup>31</sup> Se trata del descendiente más importante de los creadores míticos del Japón, Izanagi e Izanami que, desde el puente del cielo, crearon las islas sagradas hundiendo una *Naginata*<sup>32</sup> y

29 YOSHITO, H. S.: *Kukai and His Major Works*, Columbia University Press, New York 1972, 15-17.

30 KITAGAWA, J. M.: *Religion in Japanese...*, 64.

31 ANESAKI, M.: *Mitología Japonesa*, Edicomunicación, Barcelona 1996, cap. 1.

32 Una *Naginata* es un tipo de arma de asta japonesa, parecida a una alabarda que, en lugar de estar coronada

removiendo el fondo del mar. Ninigi llega a las islas japonesas, una vez que, tras un comienzo turbulento, el país de en medio (la isla de Honshu) ha sido pacificado. Ninigi encarna todo lo positivo del pueblo japonés: es un guerrero culto, bondadoso, poderoso y sensible a la belleza del nuevo país en que se encuentra. Las divinidades del Cielo, pronto se fijan en él para regir el país central. Con este motivo, le son confiadas las tres reliquias sagradas que su antepasado había extraído de su huída del infierno<sup>33</sup>: las cuentas de jade, el espejo, y la espada Kusanagi. Bajo estos auspicios, la divinidad toma posesión de la tierra y la recorre para contemplar lo que le ha sido asignado.

En esa inspección, Ninigi se encuentra con una hermosa dama e inmediatamente queda enamorado de ella y la pide en matrimonio. Se trata de la joven hija del dios Ōyamatsumi, dios de las montañas, residente en el monte Fuji. Ante el requerimiento matrimonial ella le informa de que hablará con su padre, para que decida si es apropiado ese matrimonio.

Ōyamatsumi es una divinidad que podríamos parangonar con los titanes de la tradición griega. Es un dios poderoso e irascible, que domina el fuego y los temblores de tierra. Este dios de fuego tiene dos hijas: una mayor y aborrecible, Iwa-naga (diosa de las piedras) y una joven y hermosa Konohana-no-sakuya (diosa de los árboles en flor). Ante la petición de matrimonio, Ōyamatsumi asume que es más justo enviar a Ninigi a su hija mayor y presentársela como un regalo. Espantado por la dureza de sus rasgos, Ninigi la rechaza, y desposa a la hija menor Konohananosakuya.

El padre de ambas diosas llama a Ninigi a su presencia, ofendido. Le explica que ha rechazado lo que él le enviaba como un regalo. Sabía que Ninigi iba a engendrar a la que sería la estirpe de emperadores del Japón. Pretendía que la descendencia de Ninigi fuera dura e imprecadera como la roca; sin embargo, Ninigi había elegido a la diosa en flor. Sus hijos serían pues hermosos y admirables, pero sus vidas serían breves como las del resto de los mortales. Además Ōyamatsumi quedaría siempre con una cierta sensación de enojo hacia ello<sup>34</sup>. El hijo de Ninigi y Konohananosakuya nace relacionado con el fuego que resulta tras quemar su madre el pabellón de madera construido para el alumbramiento.

En esta narración mítica encontramos varios elementos muy interesantes. En primer lugar, al igual que había ocurrido con el nacimiento de los primeros dioses terrestres, el linaje imperial comienza con una desobediencia, con la ruptura de un tabú. La primacía de la hermana mayor, y un regalo ofrecido por un dios de mayor rango son rechazados. Evidentemente el castigo está implícito: los emperadores, pese a ser descendientes de los dioses, no tendrán una existencia larga, sino parangonable con la de los otros seres mortales. Además, estarán siempre más cerca de lo vegetal que de lo mineral, y serán mejor tratados por la naturaleza viva, que por la inerte. Tendrán dominio sobre los animales y sobre las plantas, pero siempre estarán a merced de lo que provenga de la tierra y de sus movimientos. En tercer lugar, el fuego será siempre su gran enemigo:

---

por un hacha, está rematada con una hoja de sable aproximadamente el doble de ancha que la de una *katana*.

33 El viaje al infierno está protagonizado por Izanagi en busca de su amada Izanami en un episodio clarísimamente paralelo al Orfeo y Eurídice griegos. Ella, como en el mito occidental, acabará recluida en el infierno por el incumplimiento de la promesa de Orfeo de no mirarla antes de salir del Hades.

34 Resumen libre de RUBIO, C. y TANI MORATALLA, R.: *Kojiki, crónicas...*

destructor de las ciudades de madera y papel y de los recursos naturales que les permitan subsistir. No en vano, la pena de muerte a los incendiarios se mantuvo hasta el periodo Meiji, entrado el siglo XIX.

Aunque la titularidad del monte Fuji había recaído en Ōyamatsumi a partir de la erupción Jōgan la divinidad encargada de custodiarlo será Sengen que no es sino otro nombre para Konohananosakuya a la que aún hay erigido un templo en la montaña sagrada. Sengen es una lectura alternativa de los *kanji* del nombre del templo, que también pueden leerse como *Asama*, que significa «Erupción volcánica»<sup>35</sup>. Este templo está construido sobre una edificación anterior que probablemente pertenecía a los monjes-magos Taoistas que peregrinaban en busca de la inmortalidad<sup>36</sup>. Al monte Fuji se le dio la categoría de venerable (Ōkami) con la intención de aplacar su furia.

Con la llegada del budismo, el monte Fuji comenzó a contemplarse como una alegoría del abanico o la flor de loto puestos del revés. Ambas tienen un claro significado místico: representan a Buda. El poder máximo sobre el universo, y también sobre la vida de los hombres representado por una montaña. Ya en el primer texto escrito en japonés, el *Manyōshū*, encontramos que el Fuji es referido como «el presidente divino de los Kami<sup>37</sup>», lo que muestra su preeminencia sobre los pobladores divinos y humanos de las islas sagradas.

## 2. LA ERUPCIÓN.

### 2.1. *El monte Fuji.*

De acuerdo con la Enciclopedia Británica<sup>38</sup>, el monte Fuji o *Fuji-san* en Japonés es la montaña más alta del Japón con 3776 metros. Se encuentra a unos 100 km al oeste de Tokio. Al contrario que otros volcanes el monte Fuji se erige, al menos en apariencia, solitario. No está incluido en una cadena montañosa ni en una cordillera volcánica. El nombre de la montaña, de origen ainu, significa “vida eterna” aunque también está relacionado con la palabra Ainu para “fuego”. Los japoneses se identifican de manera personal con la montaña, y miles de ellos ascienden al santuario que hay en su pico cada verano. El monte Fuji es un icono del Japón y de todo lo que implica ser japonés.

La primera ascensión del Monte Fuji de que se tiene constancia fue por un monje en 663. Es decir, en el momento de la erupción Jōgan es aún una montaña muy inaccesible con los medios disponibles. Tiempo el pico fue escalado regularmente, pero siempre por hombres, a las mujeres no se les permitió acceder a la cima hasta la era Meiji. El primer occidental en subir Fuji-san fue Sir Rutherford Alcock en septiembre de 1860.

De acuerdo con la tradición, el volcán se formó en el 286 a.C. por un terremoto que lo erigió en una sola noche generando a su vez el lago Biwa (sito en la zona de Kansai). Sin embargo la edad del Fuji está en disputa, parece haberse formado en los últimos 2,6 millones de años aunque se ha datado de hasta 65 millones de años. Las primeras erupciones y los primeros picos probablemente se formaron hace unos 600.000 años.

35 TAKAHIRO, N.: «Sengen Shinko», *Encyclopedia of Shinto*, Kokugakuin University Inc., 2012.

36 MASATAKA, S.: «Fuji Shinko», *Encyclopedia of Shinto*, Kokugakuin University Inc., 2012.

37 TAKAHIRO, N.: «Sengen Shinko»...

38 «Mount Fuji», *Encyclopædia Britannica. A Dictionary of Arts, Sciences, Literature, and General information*, Encyclopædia Britannica, Inc., 1910–1911 (actualmente en dominio público).

Aunque el Monte Fuji parece ser un simple cono volcánico, es un estrato-volcán. Esto significa que de hecho, se trata de tres volcanes separados: Komitake, Fuji Ko y Fuji Shin. Durante milenios, la lava y otros derrames de Fuji Shin han cubierto los dos volcanes más viejos, ampliado su circunferencia expansiva actual, y dando al contrario, la forma cónica actual. La montaña es la parte de la Zona Volcánica de Fuji; una cadena volcánica se extiende desde las islas Marianas y la Península de Izu hasta el norte de Honshu en adelante.

La formación volcánica actual, principalmente basáltica comenzó a crecer 11-8.000 hace unos años cuando se estallaron grandes ríos de lava que aún forman el 25% del volumen del edificio hoy.

Desde 8000 hace 4500 años, la actividad del Fuji fue principalmente explosiva antes de otro ciclo efusivo tuvo lugar entre hace 4500 a 3000 años. En los últimos 3000 años, se produjeron grandes erupciones explosivas entre las fases de actividad efusiva más suave. En los últimos 3000 años, la mayoría de las erupciones han tenido lugar en la cumbre, mientras que ocurrían un gran número de erupciones de flanco, formando a más de 100 conos de flanco.

La última erupción confirmada del monte Fuji ocurrió en 1707 y fue la mayor de la que existen datos históricos. Habría depositado tanta ceniza como la actual Tokio y formó un nuevo cráter en el flanco oriental<sup>39</sup>.

## 2.2. Los hechos.

Los hechos geológicos concretos de la erupción volcánica Jōgan, entre 864 y 866 d.C. han permanecido en la sombra. Tan sólo en el famosísimo texto compilado por orden del tairō Sakai Tadakatsu *Nihon ōdai ichiran*, o los *Anales de los Emperadores del Japón* encontramos alguna referencia histórica. Se trata de una obra que recoge, de manera casi aforística, los principales sucesos ocurridos en vida de cada emperador. Su principal función es datar correctamente a dichos emperadores mediante los hechos acaecidos en su reinado. Es decir, no se trata de una obra que describa detalladamente los sucesos, sino que los reseña y los anota como referencia temporal. En este texto se reseña la única explicación de los hechos que había existido hasta hace muy poco tiempo:

«El quinto mes (864 d.C.) el monte Fuji entra en erupción durante 10 días y expulsa su cima una inmensa cantidad de escoria y ceniza en la tierra hasta el mar en la bahía de Edo. Hay muchas víctimas y muchas casas fueron destruidas. La erupción comenzó en el lado del Fuji-san más cercano al monte Asama, lanzando cenizas y escorias sobre toda la provincia de Kai<sup>40</sup>».

Así, estas pocas líneas nos informan que la cantidad de escoria y ceniza fue lo suficientemente grande como para llegar a más de 100 kilómetros de distancia, donde se

39 VVAA, *Smithsonian / USGS Weekly Volcanic Activity Report*, Smithsonian society, Washington 2012.

40 TITSINGH, I.: *Nihon Odai Ichiran*; ou, *Annales des empereurs du Japon*, Royal Asiatic Society, Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, Paris 1834, 118.

encuentra la bahía de Edo. Parece también que la erupción no fue excesivamente larga sino que se extendió durante diez días. Y, aunque nos habla acerca de “muchas víctimas” debe darse el caso de que, o bien el número es desconocido, o bien no es tan grande, pues en otras entradas de los *Anales* se recogen los números cuando las víctimas son “muchas”. Aún así, no contamos con nada parecido a una descripción temporal de los hechos que nos explique cómo se produjo el proceso eruptivo, ni cuáles fueron sus efectos.

Por primera vez en 200<sup>41</sup> un grupo de investigadores multidisciplinares aplicaron sistemas electrónicos de medición de la altitud (LIDAR) para reconstruir lo ocurrido en la erupción Jōgan. A través de sus conclusiones, recogidas en un informe, expuesto en la Universidad de Tokio en ese mismo año, podemos señalar la magnitud de la erupción y extrapolar la importancia de sus consecuencias.

Así, descubrieron que fue una de las erupciones más voluminosas de los últimos 3200 años. Se trató de una erupción muy potente que descargó grandes ríos de lava, que reciben el nombre de lavas de Aokigahara. Allí, el sustrato de la lava seca propició el crecimiento de una masa arbórea en forma de mar llamada bosque de Aokigahara.

Según los datos, una fisura de 1,5 Km descubierta a lo largo de a zona noroeste de Ishizuka-Jinzafuketsu podría haber sido una de los primeros focos eruptivos que habrían formado el citado mar de bosque. Todas las demás erupciones laterales desde esa fecha habrían, de un modo u otro liberado lava a través de ella. Existe una superficie plana entre el Nagaoyama y los conos de escoria de Omuroyama que probablemente se formó como un lago de lava, que es otra fuente de las lavas de Aokigahara.

Se ha aclarado también la distribución detallada de los túneles de lava que desempeñan un papel importante en el transporte de lavas en el monte Fuji.

Sobre la base de estudios geológicos y análisis de documentos históricos, se reevaluó la secuencia y el volumen de descarga de magma de la erupción Jōgan 864-866 del Volcán Fuji. Se podría distribuir en tres períodos:

1) Período de actividad fuerte que dura alrededor de dos semanas. La falla Ishizuka vierte en el lago Motosuko.

2) Durante los dos meses siguientes la falla de Nagaoyama separa el lago Senoumi en dos más pequeños: Los lagos Syojiko y Saiko.

3) Período caída en dos años siguientes al período 2. Varios flujos de lava derramada se superponen en el área alrededor de los cráteres de origen.

Se trató pues de un proceso largo y traumático que provocó cambios mayores en la orografía y que se prologó durante varios años. Las temperaturas debieron imposibilitar la vida animal o humana en decenas de kilómetros a la redonda, y la nube de polvo y gases se extendió más de 200 kilómetros alcanzando la que es hoy la zona metropolitana de Tokio.

### 2. 3. *Repercusiones y conclusiones.*

La localización del monte Fuji propició que la erupción Jōgan no produjese un gran número de bajas personales ni de daños materiales. Esto se debió a la localización de

41 SUZUKI, Y., CHIBA, T., ARAI, K.-I. et al.: «Detailed effusive process of the 864-866 Jōgan lava flows (Aokigahara Lavas) of Fuji Volcano, based on LIDAR altimetry data» in *Joint Meeting of Society of Earth and Planetary Science*, University of Tokyo, 2003.



la capitalidad y de las mayores concentraciones de población muy lejos de ese foco. El núcleo poblacional que acabaría constituyendo la ciudad de Edo (hoy Tokio) se encontraba a unos 100 kilómetros de distancia y las grandes ciudades se localizaban en la zona de Kansai. Sin embargo, la erupción se vio como una gran catástrofe de gran significado religioso. La configuración geográfica de la zona cambió para siempre dotando a los nuevos accidentes geográficos de un cariz de misterio.

Nacieron varios lagos que tardarían décadas en contener algo de vida, se trataba de lagos muertos. Algunas historias cuentan que la explosión inicial fue tan grande que hizo nacer el lago Biwa, muy cercano a Kyoto. Aunque esto está totalmente refutado, probablemente indica que la explosión y el subsiguiente terremoto pudieron sentirse desde la nueva capital. El oscurecimiento del cielo y el enfriamiento de la superficie terrestre debieron de ser notables en toda la isla de *Honshu*.

El bosque de Aokigahara parecía un lugar maldito: un bosque en que la vegetación crece de manera salvaje, pero en el que no hay animales. El substrato es de arena volcánica y no propicia la vida de pequeños anélidos o insectos. Tan sólo algunos arácnidos se acantonan en la espesura. Los pájaros no encuentran razones para nidificar en las ramas y los animales más grandes no encuentran un nicho biológico apropiado. Es, en fin, un bosque fantasma nacido de una catástrofe. Pronto adquirió fama de estar habitado por espíritus y los suicidas empezaron a elegirlo como entorno para poner final a sus vidas. Todo lo que la explosión tocó, todo lo que cubrió su ceniza, se transformó fantasmagóricamente a ojos vista. Todo se rodeó de un aura de muerte alrededor del Fuji.

Los sistemas religiosos más o menos sincréticos que combinaban creencias budistas y shinto comenzaron a ganar gran cantidad de adeptos. Su defensa de que la “budeidad” o el nirvana, como señalarían los budistas hindús, puede ser conseguido aquí y ahora, empiezan a hacerse populares. El Shingon, el Tendai y, en menor medida el Shugendo comienzan a ganar adeptos no sólo entre las clases medias, sino también entre las dominantes. Todas estas creencias buscan una constante mirada a la naturaleza fiera, que representan los volcanes, se alejan de la visión pacífica ofrecida por otras corrientes como el *zen*. Por primera vez nacen las prácticas esotéricas de fortalecimiento del cuerpo y de la voluntad tan propias del pensamiento chino. Las divinidades han cambiado para siempre, el mundo se ha vuelto menos amable.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ANESAKI, M.: *Mitología Japonesa*, Edicomunicación, Barcelona 1996.  
 ELIADE, M.: *The Sacred and the Profane*, Harper Torchbooks, New York 1961.  
 FALERO, A. (ed.): *Aproximación al shintoísmo*, Amarú, Salamanca 2007.  
 YOSHITO, H. S.: *Kukai and His Major Works*, Columbia University Press, New York 1972  
 HOLTOM, D. C.: *Un estudio sobre el Shinto moderno*, Paidós Orientalia, Barcelona 2004.  
 KEALLY, Ch. T.: «The Earliest Cultures in Japan», *Monumenta Nipponica*, 27, Tokyo, 1972, 143-147.  
 KITAGAWA, J.M.: *Religion in Japanese History*, Columbia University Press, New York 1966.  
 NAUMANN, N.: *Antiguos mitos japoneses*, Herder, Barcelona 1999.

- RUBIO, C. y TANI MORATALLA, R.: *Kojiki, crónicas de antiguos hechos de Japón*, Trotta 2008.
- SHIVELY, D.H. y McCULLOUGH, W.H.: *The Cambridge History of Japan*, Vol. 1 y 2, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- SAKAMOTO, M.: *Kojiki to Nihonshoki*, Seishun Shuppansha, Tokyo 1989.
- TITSINGH, I.: *Nihon Odai Ichiran; ou, Annales des empereurs du Japon*, Royal Asiatic Society, Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, Paris 1834
- TSUNODA, R. y DE BARY, W. Th.: *Sources of Japanese Tradition*, Columbia University Press, New York 1964.
- SUZUKI, Y., CHIBA, T., ARAI, K.-I. et al.: «Detailed effusive process of the 864–866 Jōgan lava flows (Aokigahara Lavas) of Fuji Volcano, based on LIDAR altimetry data» in *Joint Meeting of Society of Earth and Planetary Science*, University of Tokyo, 2003.
- VVAA. *Encyclopædia Britannica. A Dictionary of Arts, Sciences, Literature, and General information*, Encyclopædia Britannica, Inc., 1910–1911 (actualmente en dominio público)
- VVAA.: *Encyclopedia of Shinto*, Kokugakuin University Inc., Tokyo 2012.
- VVAA: *Smithsonian / USGS Weekly Volcanic Activity Report*, Smithsonian society, Washington 2012.

## RECENSIONES



HORN, F.: *Ibéres, grecs et puniques en Extreme Occident. Les terres cuites de l'espace ibérique du VIIIe au IIe siècle av. J.-C.*, Casa de Velázquez, Madrid 2011. 388+xi pp. [ISBN 978 84 96820 64 7]

JORGE GARCÍA CARDIEL  
*Universidad Complutense de Madrid*  
jgarciacardiel@pdi.ucm.es

Cuando uno emprende el estudio de determinados aspectos de la cultura ibérica, resulta desazonador toparse con la escasez de las fuentes históricas disponibles. Contadas referencias literarias, diversas escrituras que no podemos traducir, esculturas descontextualizadas, yacimientos expoliados... forman parte de los cabos deshilachados a los que debe aferrarse el investigador para tratar de urdir con ellos un discurso histórico consistente que permita avanzar en la construcción del conocimiento. Ahora bien, en ocasiones, la fragmentariedad de las fuentes debe achacarse a los propios historiadores. Resulta cuando menos llamativo que un *corpus* de más de un millar de terracotas figurativas recogidas por todo el ámbito geográfico ibérico no hubiera sido hasta el momento catalogado ni objeto de un estudio como el que tenemos entre manos.

El volumen que aquí presentamos es la versión actualizada de la tesis doctoral defendida en el año 2005 por Frédérique Horn, investigadora de la Universidad de Estrasburgo, bajo la dirección de A.-M. Adam y con la ayuda en España de P. Rouillard y R. Olmos y las instituciones que éstos representan, la Casa de Velázquez y el CSIC.

En su tesis doctoral, F. Horn asumió el reto de analizar en profundidad los centenares de terracotas provenientes del área ibérica y datadas a lo largo de toda la Edad del Hierro. Si la coordinada cronológica que se marcó la arqueóloga resulta de sumo interés (pues el análisis sincrónico y cuidadoso de las diferentes producciones a lo largo de seis centurias permite reparar mejor en los diferentes procesos coadyuvantes), más atractiva nos resulta aún la decisión de la autora de no estudiar las terracotas producidas por una cultura o utilizadas por otra, sino que optó consciente y reflexivamente por analizar todos los artefactos de este tipo producidos o empleados por todas las civilizaciones que, a lo largo de la Edad del Hierro, compartieron un mismo medio geográfico. Creemos que ésta es la única forma de profundizar con suficiente rigor en un espacio como el ibérico, *middle ground* configurado durante siglos, en el que identificar en cada momento qué era ibérico, qué fenicio, qué griego y qué púnico depende en ocasiones mucho más del criterio subjetivo del historiador que de la realidad histórica recuperable a través de las fuentes.

F. Horn arranca su texto con una introducción en la que defiende su materia de estudio y las coordenadas cronogeográficas en las que éste se desarrollará (fijando los



límites del mundo ibérico a través de las diversas escrituras, el registro arqueológico y las fuentes clásicas, en una justificación que se interna en un problema demasiado complejo como para tratarlo con garantías en tan pocas páginas, pero quizás resulte necesaria para los investigadores franceses). Este apartado introductorio contiene también un bloque historiográfico en el que F. Horn desgrana la corta lista de los autores que han dedicado estudios específicos (siquiera en artículos) a las terracotas del área ibérica, bloque que significativamente aparece encabezado, en un guiño de la autora, con una cita de Isócrates (*De Permutatione* 15,2) en la que el griego ningunea a los coróplatas de su tiempo al negarles toda comparación posible con los grandes artistas: pintores, escultores y arquitectos.

El cuerpo del volumen ha sido estructurado en cuatro grandes bloques: un análisis cuantitativo y estadístico del *corpus*, un estudio más detenido de las terracotas halladas en los centros coloniales, un análisis de los artefactos provenientes del mundo ibérico *sensu stricto*, y una última parte dedicada a las interacciones entre las diversas culturas en liza a través de las terracotas.

En el primero de estos bloques, F. Horn lleva a cabo un completo análisis estadístico de las terracotas comprendidas en su catálogo. Así, se detiene en primer lugar en las terracotas antropomorfas, de las que construye una tipología exhaustiva, presentando análisis cuantitativos de cada grupo según criterios formales y geográficos, y reparando en el diverso comportamiento que los exvotos de terracota presentan respecto a los exvotos de bronce o piedra, dificultad que soluciona aduciendo el distinto carácter de los santuarios (y de las divinidades en ellos adoradas) en los que aparece un tipo u otro de ofrendas. Acto seguido, la autora estudia la repartición cronológica y geográfica de estas terracotas antropomorfas, atendiendo también al tipo de contexto (hábitat, necrópolis o santuario, griego, púnico o indígena) en el que se documentan. En segundo lugar, F. Horn se detiene en los *pebeteros* o quemaperfumes con forma de cabeza femenina tocada con *kalathos*, ponderando y criticando las tipologías manejadas anteriormente y proponiendo ella una nueva, basada en el análisis de dos variables decorativas (la presencia o no de aletas, y de decoración en el *kalathos*), obteniendo así una serie de tipos cuyos paralelos en el mundo mediterráneo y distribución por la Península Ibérica evalúa. A continuación, la autora disecciona descriptivamente cada parte y motivo decorativo de los pebeteros, estudia sus posibles usos (desmontando la teoría de Ruiz de Arbulo al respecto, y defendiendo que estas piezas tendrían unos usos variados según el contexto que aún cabe esclarecer en cada caso), y analiza su contexto de aparición, para terminar retomando el ya viejo debate sobre el origen, la difusión y la interpretación cultural de estos artefactos, opinando la autora que la procedencia siciliana del tipo es incuestionable (aunque no tiene sentido intentar concretar de qué ciudad), y proponiendo que representarían más bien a Tanit que a Démeter. En tercer y último lugar dentro de este bloque, el texto se centra en las terracotas zoomorfas, planteando que su interpretación no puede ser directa, sino que la imagen de estos animales aludiría a cuestiones ideológicas más complejas, razón por la que su representación detallada no es una cuestión prioritaria para el artesano. Una vez más, F. Horn nos presenta un análisis estadístico detallado de este tipo de terracotas, estudiando sus tipos, cronología y proveniencia, para proceder a continuación a detenerse sucesivamente en cada animal, intentando profundizar en el significado simbólico último de cada uno de ellos.

El segundo bloque es el dedicado a la coroplastia de las sociedades coloniales presentes en el área ibérica. Aparece dividido en dos capítulos, centrados respectivamente en las colonias griegas y en los asentamientos feniciopúnicos, realizándose en cada uno de ellos un recuento de los materiales y un análisis de su origen, métodos de producción y/o mecanismos de importación, y de la presencia de terracotas en necrópolis y santuarios de cada ámbito cultural. Para el caso de Ampurias y Rhode, F. Horn propone la identificación de un tipo local de terracotas, y que buena parte de las importaciones llegarían de manera esporádica desde el Mediterráneo Central a través de Ibiza; contrapone la presencia ocasional de terracotas en las necrópolis emporitanas a la ausencia de éstas en los cementerios marseleses, e interpreta buena parte de las terracotas que aparecen en los santuarios emporitanos (en realidad muy pocas) en clave ya de la introducción en la ciudad de la religiosidad romana. Por lo que respecta a las terracotas de los yacimientos fenicio-púnicos, repasa en la importancia y continuidad del culto a la diosa Astarté que atestiguan la mayor parte de ellas (aunque algunas podrían estar indicándonos más bien la asimilación de la figura de ésta con la de Tanit) y en la ausencia de terracotas en las necrópolis andaluzas al contrario de lo que sucede en los demás ámbitos púnicos del Mediterráneo, y analiza los talleres locales de Gadir y Baria, el primero atestado arqueológicamente pero el segundo deducido a partir de un concienzudo estudio tipológico.

De las terracotas propiamente ibéricas se encarga el tercero de los bloques de este volumen. En primer lugar, la autora se centra en el proceso de producción, para el análisis del cual, ante la falta de estructuras arqueológicas identificables como talleres, acomete el estudio exhaustivo de las producciones para rastrear la existencia de series, “generaciones” y variaciones que testimonien la presencia de talleres locales, método que es aplicado a los conjuntos de terracotas más numerosos, los de la Serreta (concluyendo que la vida de este taller fue muy corta, y que abasteció únicamente al propio enclave) y Coimbra del Barranco Ancho (para el que deduce que el taller hubo de mantenerse en uso durante un período de tiempo prolongado, y que se especializaría en máscaras y pebeteros para el santuario, si bien hipotetiza la existencia de un segundo centro de producción que abasteciera al hábitat y a la necrópolis). En segundo lugar, la autora pasa a estudiar la presencia de terracotas en las necrópolis ibéricas, describiendo primeramente la difusión de su uso (con una mayor concentración en el sureste peninsular), determinando mediante la antropología física y los estudios estadísticos que las terracotas serían amortizadas sobre todo en las tumbas más ricas. Finalmente, la atención de la autora se centrará en las terracotas halladas en los santuarios ibéricos, realizando sendos recuentos y análisis estadísticos aplicados a santuarios urbanos, suburbanos y rurales, y profundizando en el análisis de los bustos pintados de Edeta (que identifica con vestigios del culto a los ancestros) y de las terracotas halladas en grutas (que relaciona con el culto a las diosas madres y con rituales de iniciación masculina). El capítulo termina con una reflexión de F. Horn sobre la eterna cuestión de si la iconografía antropomorfa ibérica, y sobre todo los pebeteros, representaban divinidades o seres humanos, aduciendo la autora, creemos que con clarividencia, que en muchos casos las imágenes serían ambivalentes incluso para los propios iberos.

El último bloque del libro, posiblemente el de una aproximación más interesante en nuestra opinión, se dedica a analizar los intercambios culturales habidos en el área ibérica, para lo que analiza las terracotas producidas en un ámbito cultural y utilizadas

en otro, y aquéllas otras piezas en las que una influencia foránea es claramente perceptible. Para ello, empieza centrándose en los intercambios entre griegos e iberos, primero en la propia ciudad de Ampurias (la autora se muestra confiada respecto a la existencia de la controvertida *bípolis* de la que hablan Estrabón y Tito Livio, y además describe los posibles canales de contacto entre ambas comunidades a través de la epigrafía y las fuentes literarias, analiza la presencia ibérica en las necrópolis emporitanas y recuenta las terracotas ibéricas halladas en la ciudad), después en el Golfo de León (donde las terracotas griegas son muy escasas más allá de la *khora* inmediata de Ampurias y Rhode, y casi inexistentes en el Languedoc-Rosellón), y finalmente en el resto de la fachada levantina (donde la autora cree que efectivamente se encontrarían las polémicas ciudades masaliotas mencionadas por Estrabón, y para la que F. Horn cree detectar unas mismas tendencias comerciales en la importación de terracotas griegas respecto de la importación de cerámica griega) y Andalucía (donde sólo se documentan dos terracotas griegas, en Huelva y procedentes de la Grecia Oriental). En segundo lugar, la autora estudia las interrelaciones entre púnicos e iberos, realizando un recuento de las importaciones de terracotas púnicas en el mundo ibérico y analizando las influencias púnicas recibidas en las producciones indígenas, utilizando como casos de estudio los pebeteros de la Albufereta, las cabezas pintadas de Edeta y las cabezas masculinas de la Serreta, deduciendo a partir de todas ellas la posible presencia de artesanos púnicos en los talleres indígenas; a continuación, F. Horn nos ofrece un repaso por los aspectos más controvertidos de las fuentes literarias antiguas en lo que se refiere a la relación entre púnicos e iberos, discutiendo críticamente los términos de los tratados romano-cartagineses, el famoso cierre del Estrecho por parte de Cartago, o la intervención armada de los ejércitos púnicos en auxilio de Gadir, y concluyendo que las relaciones entre ambas culturas posiblemente se circunscribían antes del 237 a.C. a términos puramente comerciales. El capítulo se cierra con un análisis de las redes de intercambio púnicas en el levante peninsular, que le sirve a la autora para demostrar que los lugares en los que aparecen más terracotas púnicas o punicizantes son los mismos en los que las poblaciones indígenas se muestran más receptivas al comercio semita.

El libro así estructurado se remata con un capítulo conclusivo (que compendian muy resumidas las principales deducciones presentadas), una completísima bibliografía, y un CD-ROM en el que se recogen las imágenes y fichas del millar de terracotas catalogadas por la autora, así como un pequeño comentario de los varios centenares de yacimientos mencionados. Por lo demás, el volumen ofrece una magnífica y muy explicativa cartografía, además de abundantísimos gráficos y una larga serie de ilustraciones.

La obra de F. Horn, por tanto, nos parece un análisis espléndido y muy trabajado de un abundantísimo *corpus* arqueológico que hasta el momento permanecía disperso y en muchos casos prácticamente ignorado por la investigación. La labor de catalogación ha sido ingente, así como la construcción de tipologías, aunque estas últimas en ocasiones diríamos que pueden parecer quizás demasiado exhaustivas (la formulación de tipos en los que sólo se puede integrar una única pieza puede ser a veces interesante, pero no creemos de verdadera utilidad organizar por ejemplo 19 terracotas de toros en siete subgrupos diferentes, o analizar estadísticamente el grupo de “terracotas procedentes de santuarios suburbanos ibéricos” cuando más del 70% de las mismas proceden de sólo un yacimiento).

Consideramos, como decíamos anteriormente, un gran acierto de la aproximación de la autora su decisión de tomar como protagonista del estudio “el espacio ibérico”, analizando por igual a las distintas gentes que en él convivieron y observando las terracotas como producto de las interrelaciones entre ellas. Ahora bien, nos hubiera gustado encontrar una discusión explícita del espacio colonial del que en última instancia se está hablando, discusión que permitiera valorar hasta qué punto podemos hablar de *colonos* orientales en el siglo VI a.C., o de qué manera podemos aceptar las noticias estrabonianas sobre las ciudades massalotas de la costa alicantina.

Finalmente, echaríamos quizás en falta una mayor profundidad en las interpretaciones expuestas, profundidad para la que probablemente no haya habido lugar en una obra como ésta en la que la labor de catalogación y análisis estadístico ha debido ser fundamental. Ahora bien, de lo que no hay duda es de que este volumen nos presenta un *corpus* ordenado de materiales cuya discusión ofrece un sinfín de cuestiones enormemente sugerentes de las que los investigadores deberán ocuparse en los próximos años.

Así pues, creemos que el libro de F. Horn es acreedor de un mérito enorme, pues no sólo ha sabido encontrar y poner de relevancia un importante sector de la arqueología ibérica prácticamente ignorado hasta el momento, y no sólo ha conseguido reunir la mayor parte de las piezas distribuidas por los diferentes museos y las ha expuesto lógicamente y razonadamente, sino que también (y sobre todo), ha sabido captar multitud de problemas historiográficos de enorme interés que se pueden abordar desde una nueva perspectiva gracias al estudio de las terracotas, y ha conseguido (como los buenos libros) lanzar al aire una miríada de nuevos problemas que deberán ser abordados a tenor de los nuevos materiales compendiados.





BLÁNQUEZ PÉREZ, J. J. (ed.): *¿Hombres o dioses? Una nueva mirada a la escultura del mundo ibérico*. Museo Arqueológico Regional de Madrid, Madrid, 2011, 508 pp. [ISBN 84-451-3391-8].

JORGE GARCÍA CARDIEL  
*Universidad Complutense de Madrid*  
jgarciacardiel@pdi.ucm.es

¿Qué se esconde detrás de la enigmática mirada de los varones y mujeres representados en la estatuaria ibérica? ¿Cuál es la sustancia, humana o divina, que los artesanos iberos pretendieron figurar a través de esos rostros hieráticos de ojos almendrados? ¿Son humanos todos los guerreros y jinetes que encontramos esculpidos? ¿Acaso héroes? En cuyo caso, ¿es que no había dioses varones en el mundo ibérico? ¿Y qué decir de las mujeres? ¿Son divinidades, como generalmente se ha pretendido, todas las damas que habitualmente se representan sentadas en sus sillones?

Todas estas cuestiones no son ociosas, sino que profundizan en uno de los aspectos más problemáticos del mundo ibérico. Ya a finales del siglo XIX el descubrimiento de las esculturas del Cerro de los Santos o de la “Dama” de Elche suscitó el problema de su interpretación. El carácter hierático de ésta última, la riqueza de sus joyas y la belleza de su rostro, motivaron desde muy pronto su consideración, desde presupuestos totalmente subjetivos, como diosa. El debate se vio renovado a comienzos de los setenta, cuando en la necrópolis de Baza aparecía la célebre dama homónima, sentada en un trono con alas, lo que parecía conferirle un carácter divino, carácter que sin embargo pronto se puso en duda al analizar los restos óseos depositados en el propio trono. Por el contrario, el conjunto escultórico de Cerrillo Blanco de Porcuna, descubierto en esos mismos años, era interpretado desde un principio en clave heroica, simplemente por la temática violenta de algunas de las escenas representadas. A medio camino entre uno y otro, los personajes de Pozo Moro suscitaban entonces (y ahora) las más dispares interpretaciones. Desde entonces han venido apareciendo nuevas esculturas, pero la cuestión sigue abierta, matizada ahora por una nueva visión, la de la arqueología de género, que reivindica la representatividad de la mujer en la sociedad ibérica, proponiendo la interpretación en clave humana de las esculturas femeninas. Quizás la propuesta más novedosa ha venido dada en este aspecto, como en tantos otros, de la mano de R. Olmos, quien aboga por la ambigüedad intencionada de la estatuaria ibérica, que representaría al mismo tiempo lo humano y lo divino.

Todas estas cuestiones son las que se han intentado abordar en la exposición organizada en el seno del Museo Arqueológico Regional de la Comunidad de Madrid. Una exposición cuya iniciativa se vio espoleada, como reconoce E. Baquedano, director

del MAR, por el nuevo proyecto museológico de la colección de estatuaria ibérica que en estos momentos se está desarrollando en el Museo Arqueológico Nacional. Una exposición que, como pudieron comprobar todos sus visitantes, reunió en Alcalá de Henares varias de las piezas más representativas de la estatuaria antropomorfa ibérica, y también una interesante colección de documentos y fotografías que permitían contextualizar las piezas arqueológicas en el contexto historiográfico de su descubrimiento. Y una exposición, en tercer lugar, que dio lugar a la publicación del volumen colectivo que es objeto de esta reseña, volumen de cuya edición se encargó J. J. Blánquez, comisario de la exposición, y que recoge tanto el catálogo de la muestra como una interesantísima colección de artículos sobre la materia.

Como señala Blánquez en el prólogo del libro, el objetivo tanto de la exposición como de la publicación fue el de profundizar en la problemática de la interpretación de la estatuaria antropomorfa ibérica, sin tratar de alcanzar una respuesta única (posiblemente inexistente, dada la complejidad de la problemática histórica aludida) sino intentando enunciar y transmitir al visitante/lector las cuestiones que actualmente se encuentran abiertas en la historiografía sobre el tema, ofreciendo las pautas para la reflexión al respecto pero sin marcar un camino de aproximación unívoco.

La publicación se compone de siete grandes bloques temáticos, que anteceden al catálogo de la exposición propiamente dicho. El primero de estos bloques es el dedicado a la historiografía, aunque los dos primeros artículos del mismo suponen en realidad una introducción al libro. Abre el fuego precisamente J. J. Blánquez, quien explica los objetivos que guiaron el montaje de la exposición y enumera las áreas temáticas de las que ésta se compuso. M. Bendala se encarga de introducir el tema de la estatuaria ibérica, contextualizándola en la Antigüedad mediterránea, para lo cual traza un pequeño recorrido por la historia política de griegos, fenicio-púnicos, macedonios y romanos, prestando una especial atención a la relación entre los mecanismos de poder y el arte de cada uno de estos pueblos, tras lo cual describe el surgimiento de las aristocracias ibéricas y su utilización de la iconografía como instrumento legitimatorio, haciendo especial hincapié en el conservadurismo, tanto político como plástico, que según el autor constituye una de las claves para entender el mundo ibérico.

L. Roldán firma el primer artículo verdaderamente historiográfico, en el cual analiza la transición que en la consideración de las esculturas ibéricas ha tenido lugar a lo largo del siglo XX, desde una lectura artística a otra verdaderamente arqueológica; para ello analiza el “descubrimiento” de la estatuaria ibérica a finales del siglo XIX, las consecuencias que en los años setenta tuvo la introducción en España de la *New Archaeology* coincidiendo con el hallazgo de las primeras esculturas ibéricas contextualizadas y, a modo de corolario, compara las distintas musealizaciones de la Dama de Elche con la del conjunto de Cerrillo Blanco de Porcuna. A continuación, T. Chapa realiza un exhaustivo recorrido historiográfico por la bibliografía científica dedicada a la escultura ibérica, desde su descubrimiento hasta el presente; la autora enfatiza la década de los setenta como un punto de no retorno, pues el descubrimiento contextualizado de los conjuntos de Pozo Moro y Cerrillo Blanco y de la Dama de Baza supuso el final de los análisis meramente estilísticos de la estatuaria ibérica y el pistoletazo de salida de su investigación moderna, investigación que forzosamente hubo de pasar en los años ochenta por una fase de catalogación e inventariado del registro

disponible en la que la propia autora tomó una parte más que relevante; finalmente Chapa concluye analizando las que ella propone como principales líneas en los estudios actuales sobre la estatuaria ibérica: la revisión detallada de las publicaciones y materiales inéditos, el estudio analítico de la cadena operativa, el análisis de la destrucción de la estatuaria ibérica, y la importancia de Internet para la difusión de los resultados de la investigación.

Este primer bloque concluye con un artículo cuya temática en realidad no es historiográfica, y que nosotros hubiéramos incluido más bien en el bloque tercero. Nos referimos al trabajo de R. Olmos, quien trata de profundizar en el intrincado mundo de la escatología ibérica, un universo apenas trabajado y cuyo estudio resulta especialmente resbaladizo dado que la iconografía es prácticamente la única fuente disponible. Pese a todo Olmos nos ofrece un buen ejemplo de lectura iconográfica comparativo-estructural, a través de la cual intenta describir una serie de mitemas ibéricos relacionados con el Más Allá ibérico y sus protagonistas: el jinete, el lobo, la esfinge o la diosa del Inframundo. Una lectura que en todo momento trata de evitar los excesos interpretativos pero que no se arredra ante la ausencia de textos que la guíen.

La siguiente sección del volumen concierne a las damas entronizadas ibéricas, y consta de un único artículo, el de C. Aranegui, quien desde una postura claramente inserta en la arqueología de género reivindica la condición humana de la representación femenina ibérica, entendiendo que la consideración divina de las esculturas femeninas y humana de las masculinas deriva de un posicionamiento excesivamente modernista de la historiografía. Según la lectura de la autora, a partir del siglo IV a.C. en el mundo ibérico la iconografía mítica es desplazada por la imagen de lo real, lo heroico, en definitiva lo humano, y ello es tan cierto para las esculturas de varones como para las de mujeres. Propone de hecho una lectura alternativa para algunos de los elementos habitualmente argüidos como pruebas de la condición divina de estas féminas, como los tronos alados, que según Aranegui no serían sino vehículos psicopompos que trasladarían el “alma” de sus ocupantes femeninas humanas al Más Allá.

El tercer bloque del catálogo se dedica a las necrópolis ibéricas, yacimientos en los que han aparecido la mayor parte de las esculturas. Lo inician J. M. García Cano y V. Page, quienes regresan al cipo funerario hallado hace treinta años en la necrópolis de Poblado, en Coimbra del Barranco Ancho. Los autores interpretan el cipo como un pilar-estela, insertándolo de esta manera en el modelo del “paisaje de las necrópolis ibéricas” propuesto en los años ochenta por M. Almagro, lo que les da pie además para identificar los restos arquitectónicos de El Prado como un segundo pilar-estela que habría sido abandonado de camino a la propia necrópolis de Poblado; García Cano y Page publican además un nuevo fragmento escultórico, el único hallado en la necrópolis en treinta años, una cabecita de toro que formaba parte de un empedrado tumular y que los autores creen que habría sido concebida para coronar un nuevo pilar, pero que por razones que desconocemos fue desechada y amortizada como material constructivo. Por su parte, F. Prados nos ofrecen una panorámica completamente distinta de los pilares-estela ibéricos, construcciones que el autor cree que tendrían un origen último griego pero que habrían sido reinterpretadas en suelo ibérico a través de un filtro eminentemente púnico; de hecho, el autor propone rebajar la cronología de muchos de ellos en razón de los materiales arqueológicos hallados en las necrópolis en las que aparecen, e insiste en

que la interpretación de estos monumentos debe concebirlos como hitos territoriales más que como estelas funerarias, por más que su erección sirva para sacralizar los enclaves en los que más tarde surgirán dichas necrópolis.

La siguiente sección del libro viene titulada, por contraposición a la anterior, “La ciudad de los vivos”, aunque no se refiere como pudiera parecer a los poblados (en los que apenas se recuperan esculturas) sino a los santuarios, el otro gran conjunto de yacimientos ibéricos en el que se documentan esculturas antropomorfas. En ella, M. Molinos y C. Rueda ponen de relieve la continuidad que caracterizó múltiples aspectos del devenir histórico de la Alta Andalucía tras la llegada de Roma y hasta época imperial, desde el modelo de poblamiento y el repertorio material a la propia estructura social; para analizar la lenta transición que supone la disolución del mundo ibérico, ambos autores presentan dos yacimientos recientemente excavados, la necrópolis de Los Robles y el santuario de Atalayuelas, centrándose sobre todo en este último y analizando los exvotos en él depositados como una muestra del hibridismo cultural que caracterizó el período. Por su parte, J. A. Morena nos presenta los interesantes resultados de las recientes excavaciones en Torreparedones, que han modificado la visión del santuario en varios sentidos: se ha demostrado por ejemplo que su primera fase monumental data del siglo II a.C. y no de época ibérica, y que la segunda fase se construye a mediados del siglo I d.C., en un ambiente por tanto ya plenamente romano. El autor realiza además un nuevo análisis de los exvotos del santuario, enriquecido por las doscientas nuevas piezas halladas en las últimas campañas, poniendo de relieve la preponderancia de las representaciones femeninas y de figuraciones de extremidades inferiores, a partir de lo cual Morena propone que el santuario se encontraría bajo la advocación de Dea Caestis-Juno Lucina, y que en él se realizarían rituales relacionados con la “salida a la luz”, las libaciones, los altares y braseros, y las lámparas de aceite.

El quinto bloque del volumen retoma la historiografía de la estatuaria ibérica, pero desde una dimensión poco habitual: la de los falsarios que aprovecharon los primeros pasos de la arqueología ibérica para introducir en el mercado sus propias creaciones escultóricas, cuyo estudio tiene interés en sí mismo pues permite comprender mejor las aspiraciones e ideas que sobre la civilización ibérica estaban operativas a comienzos del siglo XX. Precisamente en esta última línea aboga G. Mora, quien reflexiona sobre la evolución del concepto de “falsificación” y sus connotaciones éticas y científicas a lo largo del tiempo, utilizando para ello ejemplos tales como los plomos del Sacromonte, la Alcazaba de Granada, el sarcófago egipcio de Tarragona, las esculturas del Cerro de los Santos o las recurrentes dudas sobre la Dama de Elche. F. López Azorín por su parte reconstruye la biografía de Juan y Amat, analizando su pasado, sus relaciones personales, su vinculación con el Cerro de los Santos y sus excavadores... concluyendo que el estafalario personaje conocido como “relojero de Yecla”, en contra de lo que habitualmente se sostiene, no tenía la preparación necesaria para esculpir ni falsificar las esculturas que vendería al Museo Arqueológico Nacional, sino que posiblemente sólo intentara ganarse la vida traficando con las antigüedades que adquiriría en la vecindad, sin distinguir entre lo verdadero y lo falso. Finalmente, E. Hernández Carrión realiza la crónica de otro de los casos de falsificaciones más conocidos de la arqueología española, el de Totana, localidad en la que residían El Corro y el Rosao, cuya vida reconstruye el autor a partir de la entrevista a la que concurriría años después uno de ellos; Hernández

Carrión presenta además el catálogo de las falsificaciones que de estos dos autores conserva el Museo Municipal de Jumilla, y que constituyen una buena muestra de sus variopintas producciones.

La siguiente sección, dedicada a la aplicación de las nuevas tecnologías al estudio de la escultura ibérica, está compuesta por un único artículo, en el que M. Gómez González, J. V. Navarro y A. Albar presentan un recuento de las intervenciones físico-químicas por las que las damas de Elche y Baza han atravesado y dan cuenta de la descripción técnica de los análisis realizados en el Instituto de Patrimonio Cultural Español sobre ambas, a resultas de los cuales se ha determinado la composición de la preparación que sobre las dos esculturas se extendió, y de los pigmentos que a continuación se emplearon en ambas, poniéndose de manifiesto detalles tan llamativos como la presencia de escamas metálicas de oro en las joyas de la Dama de Elche.

El séptimo y último bloque de la publicación consta de un conjunto heterogéneo de artículos, difícilmente encuadrables en las secciones anteriores. De entre ellos, el trabajo de L. Abad acomete de manera directa el tema del volumen, esto es, la consideración humana o divina de la imagen antropomorfa ibérica, en este caso circunscribiéndose fundamentalmente al territorio alicantino. Abad llama la atención sobre la dificultad de lectura que entraña la imagen ibérica sin un *corpus* literario que la explique, a pesar de lo cual defiende una interpretación divina de las damas sedentes, que argumenta en base al “ethos” que emana de ellas y a la riqueza de sus joyas, y también a la consideración de los arreboles que aparecen en muchos de los rostros femeninos de la cerámica ibérica tardía como una evolución de los rodets presentes en la estatuaria femenina ibérica anterior; por el contrario, cree evidente que las representaciones varoniles no son de naturaleza divina sino heroica.

A continuación, F. Gómez Bellard y C. García Huerta presentan una pareja de artículos acerca de la potencialidad de los análisis paleoantropológicos desde una perspectiva antropológica y arqueológica respectivamente. Gómez Bellard trata de reconstruir el ritual funerario ibérico, señalando diversas variables en torno a las condiciones de la pira, la recogida posterior de los huesos y su eventual triturado, y discute las posibilidades reales que la paleoantropología ofrece para la determinación del sexo y la edad de los individuos cremados, y para la identificación de cremaciones múltiples. García Huerta, por su parte, tras describir un breve repaso historiográfico de la paleoantropología aplicada a los estudios ibéricos, reflexiona sobre las posibilidades que ésta ofrece a la arqueología ibérica para la reconstrucción del ritual funerario y de la sociedad que se enterraba en las necrópolis; acerca de este último aspecto, la autora publica un nutrido grupo de diagramas que recogen los datos paleodemográficos de diversas necrópolis ibéricas, cuyos resultados compara con interesantes resultados.

A. Ruiz Rodríguez propone una aproximación a dos conjuntos escultóricos jienenses, los de Pajarillo y Porcuna, desde un posicionamiento original, que combina lo conceptual con lo museográfico. El autor parte de la interpretación de El Pajarillo como un hito territorial en forma de torre de arquitectura intencionalmente arcaizante para conmemorar la gesta de un antepasado, conceptos que trataron de ponerse en valor en la musealización del conjunto escultórico en el Museo de Jaén en el año 2000. La concepción estructural de El Pajarillo es puesta en relación con la lectura teórica que Torelli plantea para algunos vasos greco-etruscos, cuya decoración igualmente evoca



un ciclo heroico-mitológico disponiendo verticalmente los distintos mitemas. Ruiz Rodríguez se apoya en esta comparación para proponer una lectura estructural similar para el conjunto de Porcuna, cuyas esculturas según el autor se podrían distribuir originalmente en los diversos pisos de una torre siguiendo una serie de niveles narrativos análogos a los que muestran las cerámicas italianas, y que podrían reproducirse en un nuevo montaje museístico.

Por último, R. Ramos presenta un breve artículo sobre el monumento ibérico de la Alcudia de Elche, cuya existencia deduce a partir de un conjunto de sillares ibéricos reutilizados en un muro posterior. Se trataría de un edificio monumental no funerario, que según el autor no sería el único de la ciudad a juzgar por otra serie de materiales análogos que aparecen dispersos por la misma, pero que no encuentra demasiados paralelos en el mundo ibérico, con la excepción quizás de la Illeta dels Banyets. En todo caso el objetivo del artículo es fundamentalmente el estudio de los citados sillares, por lo que no se aportan nuevos argumentos para su interpretación, que sin embargo ya ha sido discutida en ocasiones por otros autores.

La publicación se remata con el catálogo de la exposición que le dio lugar, catálogo en el que se presenta una completa ficha de cada una de las piezas de la exposición, incluyendo no sólo los elementos arqueológicos sino también, y siguiendo un mismo criterio expositivo, las fotografías, documentos y falsificaciones. Los textos de estas fichas son enormemente interesantes, pues han sido redactados por algunos de los especialistas más reputados, buenos conocedores de las piezas que presentan.

Tanto los artículos como el catálogo además se acompañan por un espectacular dossier fotográfico, y por unos repertorios bibliográficos en algunos casos enormemente actualizados. Por lo que respecta a los textos, llama la atención en primer lugar su heterogeneidad temática: tan sólo una pequeña parte aborda el interrogante que da nombre a la publicación, esto es, la interpretación en clave humana o divina de la estatuaria antropomorfa ibérica, y de hecho algunos ni siquiera aluden a las esculturas. Sin embargo, encontramos enormemente interesante la manera en la que en el libro se conjugan los análisis historiográficos con los puramente históricos sobre la estatuaria ibérica, y sobre todo el protagonismo que se le otorga al asunto de las falsificaciones. Finalmente, terminaremos diciendo que posiblemente se eche de menos en la publicación un estudio alusivo al conjunto monumental de Pozo Moro, que sin embargo en la exposición del MAR centraba la atención de una de sus secciones, y que en muchos de los artículos del libro es considerado un hito fundamental para la comprensión de la estatuaria ibérica.

En todo caso, creemos que el volumen en conjunto, en definitiva, comprende una colección de artículos fundamental para estar al tanto de las últimas perspectivas de la investigación sobre la estatuaria ibérica. Con su heterogeneidad de planteamientos, desde luego, cumple en buena medida el objetivo que J. J. Blánquez se marcaba en el prólogo del mismo: nos plantea, en toda su riqueza pero también en toda su crudeza, la problemática interpretativa de la estatuaria antropomorfa ibérica, facilitándonos un buen puñado de claves para adentrarnos en este intrincado mundo.

SPENCER, Diana: *Roman Landscape: Culture and Identity*. Greece & Rome. New surveys in the Classics, nº 39. Cambridge - Cambridge University Press, 2011. pp. XVI / 228 [ISBN 9781107400245].

SERGIO ESPAÑA CHAMORRO  
*Universidad Complutense de Madrid*  
*sergio.espana@ghis.ucm.es*

En una redacción muy depurada, Diana Spencer, de la Universidad de Birmingham, acomete un tema harto ambicioso en este imprescindible volumen para entender el pensamiento romano y vincularlo al paisaje en torno a la ciudad de Roma. Nos encontramos con un inglés plagado de barroquismo que, en parte, es contraproducente, ya que hace perder el hilo conductor y no hace realmente amena la lectura, pero todo ello se perdona cuando se captan las brillantes ideas y conceptos, fruto de una extensísima labor de investigación bien fundamentada en las fuentes clásicas, las cuales son reentendidas y reinterpretadas en clave contextual con respecto al tema de estudio (los paisajes aprehendidos). No es el típico tratado sobre Arqueología del paisaje tal y como lo conocemos, basado en unos datos empíricos obtenidos por un trabajo cartográfico o de campo, sino es más bien un análisis filológico, cognoscitivo y de esa aprehensión que pone la nota divergente.

En el primer capítulo "Introduction: Surveying the Scene" Spencer establece la base teórica con la que abordará su estudio, empezando por un estado de la cuestión sobre los paisajes, identificando los verdaderos conceptos clave y aclarando las relaciones con el paisaje que tratará más adelante. Es un capítulo que no debe ser subestimado y debe tratarse con atención ya que en él aclara realmente los conceptos que servirán para justificar su uso en el posterior argumento narrativo, pero quizás se echa en falta mayor base de fondo en la explicación de algunos aspectos como la lingüística cognitiva o los paisajes mentales<sup>1</sup>, temas harto importantes en su discurso posterior.

Entrando en materia, en el segundo capítulo "Landscape and Aesthetics"<sup>2</sup> la autora nos relata los modos en los que podemos apreciar la estética del paisaje en los textos

1 También se echa en falta en el trascurso del libro la interconexión del paisaje con aspectos religiosos, más cuando se habla de paisajes mentales como puede apreciarse en la tesis de CARDETE DEL OLMO, M.C.: *Paisajes mentales y religiosos: la frontera suroeste arcadia en épocas arcaica y clásica*. B.A.R. International Series. Oxford 2005.

2 La fusión entre estética y paisaje es una fuerte corriente que impera en el Reino Unido, pero percibir estas sensaciones desde los textos clásicos es, sin duda, un nuevo reto.

clásicos, partiendo de los aspectos que cita Sócrates (sensorial o somático, epistemológico, taxonómico o antropomórfico). El *locus amoenus* es el punto de partida para enlazar este “paisaje ameno” o idílico con la filosofía del paisaje. También hace un repaso entre el mundo rural y urbano, y la salvajización de la naturaleza, su carácter como lugar donde aflora la exuberancia de Dionisio, el componente bucólico que transmiten los textos como las *Éclogas* de Virgilio e incidiendo también en la unión entre estética y moralidad presente en Horacio, Estacio o Cátulo. Este capítulo, además, sirve para repasar lo que Spencer define como “capas de entendimiento”. Así, a través de los textos, se puede ahondar en lo más profundo del ideario romano y percibir significados que describan versiones alternativas a las concepciones tradicionales con respecto a la relación entre persona y lugar.

En el tercer capítulo “Those Hapy Fields? DYT Landscaping”, la profesora Spencer nos describe la visión tecnificada del paisaje romano. En el ideario clásico, la antropización del paisaje supone una caracterización identitaria del mismo, es decir, que el paisaje modelado por la mano del hombre a través de la explotación agrícola o de la urbanización genera un método de expresión social que los romanos ven como su señal de adscripción a una determinada zona. Con respecto al paisaje agrícola, encontramos autores que hablan sobre ello nuevamente, como puede ser Varrón adscribiéndose en posiciones ultra-traditionalistas al acusar a la “sostificación urbana” de haber corrompido los valores del campo. Virgilio, por su parte, aprueba la centuriación y racionalización del campo indicando que si éste no es productivo, la sintaxis de la ello no tendría relevancia de carácter simbólico en demostrar el control sobre el espacio. En resumen, argumenta la transición del paisaje de producción itálica en el paisaje del *otium* que se desarrolló con la presencia de algunas villas y sus implicaciones mentales y filosóficas plasmadas en la literatura clásica itálica.

El cuarto capítulo “Time and Motion”, a juicio personal es uno de los más interesantes, pues realiza un replanteamiento del paisaje romano desde unas perspectivas relativas a la temporalidad del entorno. Como bien dice, el paisaje es una secuencia de lugares que, combinados, nos cuentan una historia, refiriéndose a la idea de paisaje como un palimpsesto que capa tras capa va transformándose y en el que esa temporalidad hay que tenerla en cuenta para comprenderlo. También expone la idea de que el tiempo es un constructo cultural que varía en relación a la velocidad y la lógica del contexto socio-cultural en el que se estudie, como ya expuso Bajtín<sup>3</sup>. Así, el calendario en las comunidades agrarias está lleno de leyendas y mitos que permanecen vinculados a la estacionalidad. Teniendo en cuenta estos factores, Spencer se adentra al análisis del paisaje mítico de Roma a través del estudio de Virgilio y Estacio. Los textos representan la plasmación por escrito de las ideas de un paisaje, y en latín eso se representa con la diferencia de los casos declinados que muchas veces influyen en la representación escrita de ese paisaje simbólico.

Así, introduciéndonos en materia, el análisis de la representación del paisaje de Roma en tiempos de Evandro (rey mítico procedente de Arcadia que vincularía un origen mítico de la cultura romana) podría inducir a cubrir con tintes exóticos y salvajes

<sup>3</sup> Es negar espacio y tiempo como algo inherente al ser.

el centro cívico de la propia ciudad de Roma, y lugares tan simbólicos como el Lupercal se retrotraerían a identidades divinas de la zona arcadia como a Pan Liceo.

Entre la historia y la concepción del tiempo, Spencer realiza una reflexión a través de la importancia de la influencia helenística en la concepción calendárica y las mediciones temporales. Así pues, y citando a Feeney, hay que apreciar como la temporalidad en la narración romana se retrotrae a Troya e incorpora otros sincronismos temporales copiados del mundo griego que lo vinculan con la sensibilidad histórica. Enlazan con los mitos y también con los paisajes sagrados utilizando significados artificiales y signos religiosos que irán adoptando nombres y etimologismos que, entroncándose con una ritualización, permitirían ir fijándose en los paisajes romanos de tal modo que se asuman como propios. Así, conectando grandes nombres de la épica pastoral prerromana como pueda ser la mencionada Troya, permiten enraizar los orígenes míticos de la fundación del *caput mundi* o entender la periodicidad del calendario romano como una subdivisión estacional que, a su vez, está condicionada con la mitificación de cada etapa. La narración de los *Fasti* de Ovidio nos informa sobre la reconfiguración neohelénica del calendario romano y la incorporación de Jano en la apertura del año como guardián dual del año que se cierra y el año que se abre.

El quinto capítulo “Italy and the Villa Estate, or, of Cabbages and Kings” es el capítulo vertebrador de dicha investigación. Spencer nos cuenta las estrategias romanas de “romanización” del paisaje itálico así como la consecución de éste como un escaparate de poder, lujo, producción y cultivo. La adopción de determinados logros del helenismo griego es reorientada y recubierta de una apariencia romana como un modo de palimpsesto de formas romanas al servicio de ambas culturas. A lo largo de este capítulo, esta autora va intercalando citas de autores clásicos con determinadas conclusiones y apreciaciones con respecto a la dependencia de la ciudad al campo, del pragmatismo de las villas y su relación con el paisaje. Realiza numerosísimas apreciaciones con respecto a los paisajes naturales y antropizados, su discusión entre el bien y el mal de su suntuosidad y otra gran variedad de aspectos.

Para lograr su objetivo repasa pasajes de Cicerón (*De Legibus*), Varrón (*Rerum Rusticarum*), Columela (*Res Rustica*), Estacio (*Silvae*) y Plinio (*Epistolae*). Es muy interesante el contraste de autores, porque aunque comparten un marco cronológico cercano, las divergencias con respecto a la procedencia y al desarrollo diverso de cada uno generan opiniones diversas con respecto a esa relación entre el paisaje de las villas y el entorno en el ámbito romano. Toda actividad humana tiene su lugar, ya sea con respecto a la economía, los propósitos viarios relacionados quizás con aspectos militares, históricos o míticos... y todo ello configura una aprehensión y una identidad propia.

El capítulo sexto “Space and Places” se centra en la plasmación de los paisajes en los frescos murales, pero no desde un punto de vista artístico, sino que se establece una relación simbólica de lo que representan los diferentes tipos de paisajes y su emplazamiento dentro de la villa. En este capítulo establece el estudio de tres villas: Villa Farnesina (Roma), Villa *ad Gallinas Albas* (Prima Porta, Roma) y los *Horti Sallustiani* y el Pórtico de Pompeyo (Roma). Spencer realiza interpretaciones que envuelven la identificación de los elementos del fresco con una relación directa con el paisaje que rodea a la villa, la propia villa y la carga mítica que esos elementos tienen entre sí. De esta forma pone de manifiesto lo que define como “el arte de la memoria”,

ya que concluye que los paisajes que evocan determinados mitos y los representan a través de estatuas, frescos, etc., son reglas mnemotécnicas para visualizar la memoria en tres dimensiones. Así, los paisajes romanos domésticos analizados en este caso utilizan estratégicamente sus características para enfatizar relaciones entre el orden, el placer del poder, la identidad cívica romana y la filosofía práctica. Es un paisaje en donde ese arte que evoca está hecho para sentir, más allá del mero placer artístico.

Y, por último, en el colofón final y conclusiones “An Envoi. Getting (away from) it all at Hadrian’s Villa” vuelve a hacer un análisis, esta vez sobre Villa Adriana, estudiando y haciendo un análisis sobre el paisaje que envolvió y rodeó dicha villa, así como determinados aspectos filosóficos que se plasmaron o influenciaron en dicha arquitectura. Se concluiría dicha monografía con la idea de cómo la identidad romana fue explorando y trasformando el paisaje en el sentido más amplio.

Una objeción que podría mencionarse es la falta de variedad de idiomas a la hora de examinar la extensa bibliografía (ya que la mayoría es inglesa).

Esta magna obra de innegable calidad científica y acogida en el seno de la serie de *New Surveys in the Classics* es, sin duda, un punto clave de partida para una aproximación y estudio de los textos de aprehensión al paisaje. No obstante, toda la argumentación se basa en modelos teóricos en referencia a la Filología y la Filosofía, echando en falta algún análisis de campo en relación a los casos de estudio que pusiera de manifiesto todo ello. Si algo debiéramos indicar para el futuro es, precisamente, una ausencia de estudio real con respecto a la religión, ya que en los paisajes de la antigüedad es algo a la orden del día pero, seguramente, daría para otro volumen aparte.



ALSTON, Richard, HALL, Edith y PROFFIT, Laura (eds.): *Reading Ancient Slavery*, Londres-Nueva York 2011 (235 pp.) [ISBN: 9780715638682]

CARLA RUBIERA CANCELAS  
*Universidad de Oviedo*  
carlarubiera@gmail.com

*Reading Ancient Slavery* emerge de un congreso que tuvo lugar en el Royal Holloway y en la British Library en 2007, con motivo de la celebración del segundo centenario de la abolición de la esclavitud. Este libro, como se puede apreciar en la lectura de sus primeras páginas, se inserta en la línea de los estudios que se centran en la representación de la esclavitud y el análisis de los discursos, a través de diversos medios, principalmente literarios y pictóricos, en este caso, desde Homero hasta el siglo II d. C. Es una obra colectiva que incluye la contribución de once investigadores e investigadoras que, sin perder de vista el hilo conductor, consistente en reflexionar sobre el fenómeno de la esclavitud en la antigüedad, pero sin desligarlo de la época contemporánea, tratan la misma en distintos escenarios. Con una bibliografía actualizada, aunque sin olvidar los clásicos, pretende ser este libro una puesta en valor de la utilización de determinadas fuentes y recursos, una revisión de las investigaciones realizadas hasta la fecha y una redefinición metodológica y conceptual de los estudios sobre la esclavitud en las sociedades antiguas.

El libro comienza con la aportación de uno de los editores, Richard Alston, contextualizando y presentando la obra, así como cada una de las aportaciones que en ella se realizan. Continúa haciendo una breve revisión de la historiografía sobre esclavitud en la sociedades antiguas, mayoritariamente en Grecia y Roma, identificando las principales corrientes que han tratado la esclavitud y cómo lo han hecho. Este texto nos invita a reflexionar sobre la manera en que se representa y construye la esclavitud en las fuentes, algo que automáticamente se traduce en la búsqueda de ésta como alteridad. Concluye este autor que el desafío actual es una revisión de las formas tradicionales de entender y concebir el fenómeno esclavista. Se trataría de un intento de englobar nuevas aportaciones; por ejemplo, valorar la contribución de las esclavas a la economía, la resistencia o la *agency* de la población esclava, explorar lo que Alston cataloga como tecnologías de la dominación y, sobre todo, el superar la concepción homogénea de la esclavitud pues, al fin y al cabo, todo se compone de entes individuales que responden de manera distinta.

A continuación, Patrice Ranking, reflexiona sobre la esclavitud en *Odysseus as Slave: the Ritual of Domination and Social Death in Homeric Society*. La esclavitud

es entendida por la autora como una de las formas de dominación más extremas, en donde la violencia juega un papel importante. A este respecto utiliza el concepto de muerte social, partiendo de la famosa obra del sociólogo Orlando Patterson, como una muerte o fragmentación de lo que se cataloga como personalidad social, que incluye la cultura, origen, relaciones sociales o identidad, entre otros elementos. Ranking también plantea la esclavitud como una posibilidad real para Odiseo en el momento en que es capturado por Calipso. En este marco confluyen conceptos como dominación, propiedad, identidad esclava, memoria y pasado, poder, posesión o limitación de movimientos, conceptos tratados de modo minucioso por la investigadora en un intento de perfilar el mundo libre y esclavo, los cuales, en ocasiones, no están tan estrictamente delimitados.

A través de las páginas de *Some Ancient Greek Images of Slavery*, William G. Thalmann pone en valor el estudio de la iconografía. Las representaciones de la población esclava contribuyen a la perpetuación del propio sistema esclavista y, en ocasiones, están íntimamente ligadas a los discursos filosóficos sobre la esclavitud, en su mayor parte de Aristóteles y Platón. Las imágenes reflejan la deshumanización, instrumentalización, dominación y subordinación a la que se somete a la población esclava, en este caso, en el marco geográfico griego. Existen unas formas típicas que testimonian presencia de individuos serviles: desnudez, marcas en la piel, tamaño inferior, acondroplasia o animalización, entre otras. No obstante, a veces, a nivel iconográfico podemos ser testigos de controversias derivadas de la dualidad que los discursos literarios reflejan: véase el hablar del esclavo como un objeto o una propiedad animada, pero también como un ser real y con el que pueden surgir relaciones de afecto. Todas estas ideas sugieren que el estudio iconográfico no sólo ofrece información desde una óptica artística, sino que, en palabras del autor, en el tema que nos atañe, refleja la más dramática exposición de prejuicios, discursos y prácticas de explotación.

La aportación de Kelly L. Wrenhaven en *Greek Representations of the Slave Body: A Conflict of Ideas?*, continúa con el estudio de las representaciones, aunque en este caso se centra en el cuerpo y en su aparición tanto en fuentes escritas como en iconográficas; advierte, sin embargo, que no son espejos de una realidad, aunque sí fruto de una elección. Delibera sobre la creación de estereotipos y convencionalismos unidos a la creación de una ideología que justifica la esclavitud; o la legitimación de la superioridad y del poder de determinadas personas sobre otras. A esto contribuyen las caracterizaciones que sobre los esclavos y esclavas se hacen, en este caso en el ámbito griego, de vagos, feos, criaturas sin moral, etc. La autora reflexiona sobre la inferiorización de la población esclava a través de la barbarización, estigmatización del cuerpo, hábitos, carácter, violencia física y sexual, castigo o asimilación de la esclavitud a un eterno estado infantil. Frente a esto, como ya se hubiese observado en este libro, nos encontramos con la idealización de determinados siervos, por lo que esta autora se propone explorar estas contradicciones o, quizá, las caras de la misma moneda. De manera somera se introduce la cuestión de si podríamos hablar de racismo o protorracismo en el siglo V o IV a. C. Igualmente, habla de la construcción de la diferencia y de la identidad esclava y, sobre todo, de la elaboración de categorías, que al fin y al cabo, aunque son artificiales, responden siempre a un fin y a una necesidad.

Sigue Sara Monoson con *Navigating Race, Class, Polis and Empire: the Place of Empirical Analysis in Aristotle's Account of Natural Slavery*, en donde hace

una revisión de la *Política* de Aristóteles referente al tratamiento de la esclavitud como natural. Para ello, parte de presupuestos convencionales, pero reelabora un discurso a partir de recientes publicaciones, con lo que, además de incorporar una nueva lectura al tema, hace una revisión historiográfica. Principalmente, la investigadora se centra en cuestiones como, ¿por qué a Aristóteles le interesa la esclavitud? ¿Por qué y cómo determina Aristóteles quien está cualificado como esclavo natural? ¿Cuál es el significado de hablar de esclavitud natural? Las respuestas a estas preguntas, entre otras, articulan un exhaustivo examen de las ideas aristotélicas respecto a la esclavitud, no desligándose su análisis ni de la filosofía griega, ni del imaginario político.

A continuación en *Slavery and Freedom in Euripide's Cyclops*, de Boris Nikosky, el autor parte del sentido social y político que tienen las palabras esclavo y esclavitud, no sólo en las obras antiguas, sino que establece una comparación con determinados escritos realizados en Rusia durante el siglo XIX. Así, indaga en la yuxtaposición de diferentes significados de libertad y esclavitud en la literatura contemporánea rusa, para acabar en los *Cíclopes* de Eurípides. Mayoritariamente, este capítulo está destinado a explorar la creación de las identidades, en este caso en el género trágico; resultan interesantes las reflexiones sobre la presencia de la esclavitud en la aparición de las identidades de las personas libres, produciéndose un proceso de retroalimentación que, a entender del autor, muchas veces se ignora.

Con *Family, Slavery and Subversion in Menander's Epitrepontes*, de Lara Proffit, se reivindica un estudio de la literatura que vaya más allá de lo lingüístico o estilístico. Propone un análisis, principalmente, de los discursos y la articulación de determinadas categorías o nociones en la obra de Menandro. Así, la investigadora se centra en el concepto de alienación, las relaciones pseudo-familiares entre población libre y esclava y los conflictos que de ellas se derivan, la inversión de los roles, etc. Reclama una relectura con el objetivo de recuperar voces alternativas y observar diálogos que, en ocasiones, quedan escondidos detrás de argumentos más evidentes; imágenes y experiencias serviles que, a veces, sucumben al silencio de análisis “más importantes”. La obra de Menandro puede enfocarse, por tanto, de manera exclusiva, hacia el estudio de la esclavitud: los diálogos pueden leerse en muchos sentidos, sacando a la luz un mundo subversivo y, a su vez, enriquecedor.

En *The Slave as Minimal Addition in Latin Literature*, de William Fitzgerald, se introduce de manera general la aparición de la esclavitud en la literatura latina para luego centrarse en los textos de Horacio y Proculio. Este capítulo pretende reorientar la lectura de los literatos latinos hacia la esclavitud, sin obviar los problemas existentes a la hora de llevar a cabo esta tarea. Para ello, ejemplifica a través de una serie de poemas seleccionados, muy adecuadamente, la información que podemos extraer de la lectura de los silencios o de la voz del otro. Sin alejarse de eso propone el concepto: “minimal addition”. Hablar de la población esclava en estos términos, no pretende ni restar importancia ni funcionalidad, lo que propone el investigador es reflejar en esta categoría las contradicciones que se reflejan cuando población libre y esclava comparten espacio y relación, del tipo que sea. Se trata de reflejar la ambigüedad, el cruce entre esclavitud y *libertas*. Además, el autor reflexiona sobre el esclavo como subalterno integrado en un sistema hegemónico, a su entender, esperando a hablar.

A continuación en *Slave Agency and Resistance in Martial*, Deborah Kamen, analiza el concepto de *agency* y resistencia en una obra concreta, los *Epigramas* de Marcial. Principalmente, se centra en cómo el literato permite que en su escrito la población esclava actúe de una manera impropia para su estatus, para poco tiempo después devolver las cosas a su estado normal. La autora enfoca su estudio en el ámbito sexual y en el laboral. En el primer caso, aborda las relaciones entre propietarios-esclavos, propietarios-esclavas y propietarias-esclavos y cómo en cada una de ellas *servi* y *servae* rompen su rol de sumisión y subordinación, aunque de manera temporal, puesto que Marcial acaba usurpando esa capacidad de actuación independiente y cualquier conato de resistencia. En el caso de los trabajos, la investigadora muestra actividades en las que el esclavo tiene en sus manos el cuerpo de la persona libre, aunque como ocurriese antes, Marcial no concede más que unas líneas a la libertad, puesto que enseguida le “recoloca” en su rol. La investigadora, con estos ejemplos, pretende mostrar como el autor antiguo desdibuja la línea que separa esclavitud y libertad, dotando al grupo esclavo de comportamientos que no corresponden con su estatus, sin embargo, al final, reequilibra la balanza para restablecer un orden lógico; no obstante, la lectura es rica al presentar esclavos y esclavas como sujetos, objetos, elementos activos, pasivos o seres humanos y propiedad.

Por último, cierra la obra *Playing Ball with Zeus: Strategies in Reading Ancient Slavery through Dreams*. Su autora, Edith Hall pone en valor el texto de Artemidoro, relacionándolo además con estudios sobre esclavitud contemporánea en donde se analizan, desde la disciplina de la psicología, los sueños de la población esclava y de las siguientes generaciones. De todas formas, la cautela es la máxima de este texto, pues hay graves problemas de partida que han de ser tenidos en cuenta a la hora de leer y releer la obra de Artemidoro: explorar los sueños de la antigüedad no deja de ser conflictivo si interfieren nuestras creencias y nuestro propio mundo simbólico. Obviamente, el significado no tiene porque ser literal y existen salvedades a la hora de intentar relacionar determinados actos, circunstancias o interpretaciones con un estatus social concreto. Aun así, Edith Hall cree que la lectura del texto de Artemidoro puede ofrecernos una fructífera información sobre la *agency* de la población esclava, identidades, análisis de determinadas asimilaciones o prejuicios y contradicciones relacionadas con el mundo esclavo y libre.

En suma, *Reading, Ancient Slavery* se plantea como una reevaluación de la teoría y de la metodología a utilizar en los estudios sobre esclavitud antigua. No se omiten, en ningún momento, referencias a la esclavitud contemporánea, entendiendo que, con la precaución que ha de tenerse a la hora de comparar cualquier elemento distante en el tiempo, la confrontación de la esclavitud en épocas tan dispares, puede ofrecernos pistas o llenar vacíos. La obra propone un cruce de nuevos enfoques que, en ocasiones, sobre materiales sobradamente trabajados, pueden ofrecernos distintas perspectivas de análisis en un campo de tan largo recorrido, como lo es el estudio de la esclavitud en la antigüedad. Por ello, ha de valorarse este trabajo positivamente, pues constituye una notable aportación al conocimiento de las sociedades antiguas, en un ámbito de investigación tan relevante como lo es el de la esclavitud.

ARNAU NAVARRO, Juan: *Antropología del budismo*. Editorial Kairós, Barcelona, 2007, 246 pp. ISBN: 978-84-7245-645-7.

NURIA RUIZ MORILLAS  
*Universidad Rovira i Virgili*  
*nuria.ruizm@urv.cat*

*Antropología del budismo* es una aproximación a la forma de vida de los budistas y a la concepción que los budistas tienen sobre la realidad humana.

El libro se divide en nueve capítulos: *La Existencia*, *El Deseo*, *Las Ideas*, *La Vacuidad*, *El Lenguaje*, *Los Medios de Liberación*, *La Meditación*, *El Nirvana* y *El Ideal Humano*. Cada uno de estos títulos corresponde a un término fundamental del pensamiento budista y proviene de alguna de las tradiciones textuales siguientes: la escolástica de la lengua pali (la actual escuela *theravāda*), la escolástica de la lengua sánscrita (la escuela *sarvāstivāda*) y los tratados independientes sánscritos de las escuelas *mahāyāna*.

La antropología que presenta Arnau se desarrolla entre los lazos de la existencia y un estado libre de cualquier condicionante emocional. Para comprenderlo, conviene recordar que las enseñanzas de Buda se reducen a entender el sufrimiento y a buscar la manera de liberarse de él. Su propósito es que se pueda recorrer el camino desde el sufrimiento hasta la liberación sin tener que creer en nada trascendental sino sólo entendiendo todo aquello que se puede experimentar a partir del momento presente.

En primer lugar, Arnau habla de la *Existencia* (capítulo 1), un término que hace referencia a la vida, entendiéndola como un viaje sin principio ni fin. Para los budistas, la vida nunca deja de fluir y la existencia puede tomar diversas formas a través de renacimientos continuos. Se puede renacer en otra persona, en un dios, en un condenado al purgatorio, en un animal o hasta en un fantasma y además, todo ello se puede producir en ámbitos geográficos y temporales distintos.

Durante la vida, especialmente durante la vida humana, los seres se mueven por el *Deseo* (capítulo 2), por querer experimentar cosas nuevas, por querer ser continuamente distintos. El budismo entiende que el deseo es la causa principal del sufrimiento y que es necesario aprender a controlarlo. Si se consigue conocer el origen del deseo, se puede luchar contra él y hacerlo desaparecer. Sabiendo esto, las personas buscan de forma intencionada el camino de la liberación del sufrimiento pero, generalmente, continúan actuando según nuevos deseos. El conjunto de toda esta actividad forma el *karma* individual que determinará las condiciones de los futuros renacimientos.

Por otra parte, la manera de entender la realidad va ligada a la cultura de las personas, a su entorno e incluso a la lengua que hablan. Para los budistas, estas visiones, estas



*Ideas* (capítulo 3), deben tratarse como suposiciones, es decir, deben ayudar a tomar decisiones pero no deben instalarse en la mente de forma permanente.

Por lo que se refiere a la *Vacuidad* (capítulo 4), la escuela *mahāyāna* de *Nāgārjuna*, la aplica a todo. Es decir, todo está vacío y los fenómenos son resultado de una ilusión conceptual. Todo desaparece cuando se analiza individualmente, nada tiene naturaleza propia y sólo hay una existencia de relación porque las cosas, para existir, dependen unas de las otras. Relacionado con esto, Arnau, en el mismo capítulo, trata la importancia del silencio, pero no de un silencio literal, sino de una toma de distancia con las palabras. Es decir, las palabras, como todo, están vacías y deben utilizarse convenientemente para guiar a los demás pero deben evitarse las construcciones mentales que éstas llevan asociadas. Este enfoque hace pensar, inevitablemente, en el taoísmo, que defiende que las cosas deben venir por sí solas, sin forzarlas, sin intervenir. El *wu wei* (la *no acción*) que plantea Laozi en el *Daodejing* guardaría un cierto parecido con el vacío de las palabras y la necesidad de silencio que defienden los budistas. Sin embargo, conviene matizar que los budistas consideran que algunas palabras son sagradas y que éstas se pueden utilizar para guiar a los demás seres.

El análisis de la utilidad de las palabras lleva a reconocer la importancia del *Lenguaje* (capítulo 5) como medio de liberación siempre que se utilice adecuadamente. El lenguaje puede ser una herramienta que facilite la construcción de una realidad fingida (lenguaje convencional, basado en las palabras) o puede conducir a la realidad última, a la naturaleza verdadera de las cosas (lenguaje no lingüístico, por ejemplo los rituales tántricos o los mantras).

Continuamente, las enseñanzas budistas tratan el tema del sufrimiento y proponen prácticas para que los seres encuentren el camino de la liberación. Los *Medios de Liberación* (capítulo 6) se basan en las enseñanzas y en los textos sagrados y aunque no representan una realidad absoluta por la provisionalidad de sus palabras, son esenciales para conseguir la desaparición del sufrimiento. Por otra parte, la *Meditación* (capítulo 7) también contribuye a aligerar el sufrimiento, ya que a través de un estado de calma y concentración, se puede llegar a tener una percepción interna de la realidad, ayudando así a entender el origen del sufrimiento y a buscar el camino para liberarse de él. En cualquier caso, el objetivo de los budistas es llegar a conseguir el *Nirvana* (capítulo 8), un estado que se encuentra más allá del renacimiento y que está libre de cualquier deseo, alteración, sufrimiento e incluso, libre de un nuevo renacimiento.

Juan Arnau finaliza el libro con un apartado dedicado al *Ideal Humano* (capítulo 9) y se adentra en el concepto de *bodhisattva*, un ser que movido por la compasión y por los medios de liberación, opta por ayudar a los otros seres a conseguir el nirvana. El *bodhisattva* aplaza el alcance de su nirvana para servir a los demás.

*Antropología del budismo* es un libro claro, muy bien estructurado y ampliamente documentado. Aparecen referencias de varios textos clásicos, como *Colección de diálogos afines*, *Cuentos de preta*, *Gestas de vidas celestes*, *Discernimiento perfecto* o *Fundamentos de la vía media*, este último traducido y comentado por el mismo Juan Arnau en otro volumen. Por todo ello, se trata de una obra altamente recomendable.

## NORMAS PARA LA PUBLICACIÓN DE ORIGINALES EN *ARYS*

1. *Arys* es una revista publicada desde 1998 y de periodicidad anual desde 2010 en la que los artículos recibidos serán sometidos a una evaluación por parte de revisores externos mediante el sistema conocido como de pares ciegos. El Consejo de Redacción no modificará las opiniones vertidas por los autores ni se hace responsable de las opiniones emitidas por ellos o por los revisores externos.

2. El Consejo de Redacción de *Arys* considerará la publicación de trabajos de investigación, originales e inéditos, siempre que demuestren un nivel de calidad contrastado y se ocupen de aspectos religiosos y sociales, dedicados al estudio de la Antigüedad. Se atenderá a la novedad del tema, al tratamiento diferente más profundo de problemas ya identificados en la historiografía, a la aportación y valoración de datos novedosos respecto a una cuestión historiográfica determinada, o a la aplicación de nuevas o mejoradas metodologías.

3. *Arys* acepta artículos redactados en español, inglés, francés, italiano, alemán y portugués.

4. Los artículos no deberán sobrepasar por lo general las 20 páginas mecanografiadas en tamaño DIN-A4, ajustándose a los siguientes parámetros: formato (Microsoft Office Word), fuente (Times New Roman), tamaño fuente texto (12), tamaño fuente notas (10), sangría de la primera línea de cada párrafo, espaciado normal entre líneas (1). En las 20 páginas se contabilizan igualmente notas y bibliografía. Las notas se dispondrán al pie de página, no al final del texto.

5. Para el griego clásico se utilizará la fuente Unicode.

6. Para cada artículo serán necesarios el título del trabajo en español y en inglés, un resumen también en ambos idiomas, y palabras clave, de nuevo en español y en inglés. Cada uno de estos apartados deberá subirse en forma de metadatos en la aplicación de OJS (ver instrucción 14).

7. Se incluirán también al darse de alta en la aplicación el nombre del autor, centro de adscripción, dirección postal y e-mail de contacto.

8. Las referencias bibliográficas se atenderán al siguiente modelo: apellido o apellidos del autor o autores en mayúsculas, seguido de coma, el nombre del autor o autores en redonda o bien sus iniciales, seguido de dos puntos. Para los libros, seguirá el título en cursiva, seguido de coma, y a continuación, lugar y año de edición, separados por coma (si cuenta con varias ediciones, se recogerá el número de la edición utilizada), y los números de la página o páginas que interesen, sin que estén precedidas por abreviaturas como p., pp. o pág. Para las obras colectivas, después del nombre del autor se recogerá el título de artículo o capítulo entre comillas angulares, seguido del apellido y nombre del editor o editores y la abreviatura "(ed.)", y el resto de la cita igual que para los libros, aunque en este caso se deberán señalar los números de las páginas del artículo o capítulo y después, entre paréntesis, la página o páginas específicas a las que se quiere hacer referencia. Finalmente, cuando se trate de artículos de revistas, se seguirá el mismo modelo que para las obras colectivas, pero sustituyendo los editores y el título

de la obra por el título de la revista, en cursiva y abreviado, seguido del tomo, la fecha y la indicación general y específica de las páginas.

9. Los títulos de las revistas se abreviarán siguiendo como pauta los listados de *L'Année Philologique*. Las citas posteriores de un mismo trabajo serán abreviadas, preferentemente sin usar el sistema de op. cit. o similares.

10. Para la cita de fuentes se utilizarán abreviaturas aceptadas internacionalmente, como las del *Oxford Classical Dictionary*, el *Thesaurus Linguae Latinae* o el *Diccionario Griego Español*, como ejemplos.

11. Para efectuar divisiones y subdivisiones en los artículos se emplearán números arábigos sin mezclarlos con letras o números romanos. Las subdivisiones incluirán segundo o tercer número, separados por puntos (ej: apartado 1; primera subdivisión 1.1; segunda subdivisión 1.2. etc.).

12. Los cuadros, gráficos, figuras y mapas que se deseen incluir en el trabajo serán aportados aparte, numerados de forma correlativa con números arábigos, y se incluirá un pie de imagen para cada uno de ellos, así como la fuente de procedencia, en cursiva y tamaño 10, en una lista de todas las imágenes. Estas deberán tener una calidad suficiente de 300 píxeles y estar en formato jpg, preferentemente.

13. La publicación en *Arys* no da derecho a la percepción de haberes. Los derechos de edición corresponden a la revista y es necesario el permiso del Consejo de Redacción para su reproducción parcial o total. En cualquier caso, siempre será necesario indicar la procedencia cuando se reproduzca el contenido de la revista.

14. INSTRUCCIONES PARA EL ENVÍO DE ORIGINALES: el envío de originales se realizará mediante el acceso a la página web de la revista ARYS en OJS en el servicio de bibliotecas de la Universidad Carlos III de Madrid: [www.uc3m.es/arys](http://www.uc3m.es/arys).

## STANDARDS FOR PUBLICATION

1. *Arys* (Antiquity, Religions and Society) is a journal published since 1998 (annually since 2010) in which the papers received will be subject to evaluation by external reviewers through the system known as blind peers. The Editorial Board will not change the opinions expressed by authors and is not responsible for the opinions expressed by them or by external reviewers.

2. The Editorial Board of *Arys* will consider publishing original and unpublished research papers, provided that they demonstrate a level of quality and address any religious and social aspects dedicated to the study of Antiquity. The novelty of the topic, the different treatment depths of problems identified in the historiography, the contribution and value of new data regarding a particular historiographical question, or the application of new or improved methodologies will be taken into account.

3. *Arys* accepts articles written in Spanish, English, French, Italian, German and Portuguese.

4. Articles should not usually exceed 20 pages typed on A4 paper size, subject to the following parameters: format (Microsoft Office Word), font (Times New Roman), font

size text (12), notes font size (10), indent the first line of each paragraph, normal spacing between lines (1). In those approximately 20 pages will also be recorded notes and bibliography. The notes will be prepared as footnotes, not at the end of the text.

5. For the ancient Greek, Unicode font will be used.

6. Each paper will require the title in Spanish and English, a summary in both languages, and key words, again in Spanish and English. Each of these sections should be uploaded as separate data in the application of OJS (see instruction 14).

7. The name of the author, center affiliation, mailing address and e-mail contact will also be included when registering the application as an author.

8. The references shall follow the following format: last name/s of the author/s in capital letters, followed by a comma, the first name of the author/s or their initial round, followed by a colon. For books, the title in italics will follow, followed by a comma, and then place and year of publication, separated by commas (if you have multiple editions, contain the number of the edition used), and the page/s numbers of interest, without being preceded by abbreviations such as p., pp. or page. For collective works, after the name of the author the title of paper or chapter will follow, by chevrons, followed by surname and name of the editor and the abbreviation "(ed.)", and the rest of the quote as for books, although in this case should indicate the page numbers of article or chapter and then in parentheses the page or specific pages to which the author refers. Finally, in the case of journal articles, the same model for collective works will follow, but replacing the editors and the title of the work for the journal title in italics and abbreviated, followed by the volume, year and general and specific indication of the pages.

9. The titles of journals will be abbreviated following as a guideline the listings in *L'Année Philologique*. Subsequent citations of the same work will be shortened, preferably without using the op. cit. system or similar.

10. For the citation of sources, internationally accepted abbreviations will be used, such those in the *Oxford Classical Dictionary*, the *Thesaurus Linguae Latinae* or *Diccionario Griego Español*, as examples.

11. To make divisions and subdivisions in the articles, Arabic numerals will be used without mixing with letters or roman numerals. The subdivisions will include second or third number, separated by dots (i.e., paragraph 1, first subsection 1.1; second subdivision 1.2. etc.).

12. Graphs, tables, figures and maps for inclusion in the work will be provided separately, numbered consecutively with Arabic numerals and include a caption for each of them, and its source, in italic size 10, in a list of all images. These should be of sufficient quality to 300 pixels and be in jpg format, preferably.

13. The publication in *Arys* is not eligible for a salary payment. Editing rights belong to the magazine and permission of the Editorial Board will be needed for partial or full reproduction. In any case, it will be necessary to indicate the source when reproducing the content of the magazine.

14. INSTRUCTIONS FOR SUBMISSIONS: The submission of original papers will be done through the web page of the ARYS Journal in Open Journal System, in the Library Service of the Universidad Carlos III de Madrid: [www.uc3m.es/arys](http://www.uc3m.es/arys)



# SUMARIO

|                                                                                                                                                                              |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| PRESENTACIÓN: ANTIGUAS Y NUEVAS PERSPECTIVAS SOBRE EL FINAL DE LOS TIEMPOS<br>Juan Ramón Carbó García .....                                                                  | 23  |
| MISTERIO DE DIOS. EL DILUVIO EN LAS TRADICIONES BABILÓNICA Y BÍBLICA<br>Joaquín Sanmartín Ascaso .....                                                                       | 35  |
| TRAGEDIAS PROGRAMADAS Y ACONTECERES HUMANOS: NOTAS SOBRE EL MAHĀBHĀRATA<br>Fernando Wulff Alonso .....                                                                       | 65  |
| EL FIN DEL MUNDO EN TEXTOS FUNERARIOS Y MÁGICOS EGIPCOS Y LA DESTRUCCIÓN<br>DE LA HUMANIDAD EN HERACLEÓPOLIS MAGNA<br>Lucía Díaz-Iglesias Llanos .....                       | 87  |
| ATLANTIDE ET FIN DU MONDE<br>Bernard Sergent.....                                                                                                                            | 113 |
| EL RAGNARÖK: ¿EL FINAL DE LOS TIEMPOS? APOCALIPSIS O “EL DESTINO DE LAS POTENCIAS”<br>EN EL UNIVERSO MITOLÓGICO NÓRDICO<br>Rosa María Sierra del Molino .....                | 127 |
| THE END OF THE WORLD OF GIANTS. QUMRAN ENOCHIC TRADITIONS AND THEIR<br>CONTRIBUTION TO JEWISH APOCALYPTIC THOUGHT ABOUT DISASTER<br>Albert L. A. Hogeterp.....               | 147 |
| REDATACIÓN DE MARCOS, MATEO Y EL «PEQUEÑO APOCALIPSIS» DE LA DIDAJÉ<br>Pedro Giménez de Aragón Sierra .....                                                                  | 163 |
| EL INMEDIATO ‘POSCONFLICTO’ Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA PAZ EN EL MUNDO<br>ANTIGUO: TRES CASOS DE ESTUDIO<br>Daniel Gómez, Toni Naco del Hoyo y Jordi Vidal .....                | 191 |
| LA PAX DEORUM, LA CAÍDA DE NUMANCIA Y LA PROFECÍA DE CLUNIA<br>José Ignacio San Vicente y González de Aspuru.....                                                            | 215 |
| DOOM, DRUIDS AND THE DESTRUCTION OF MONA: ROMAN REVENGE OR DIVINE<br>DISSAPPROVAL?<br>Miranda Aldhouse-Green .....                                                           | 233 |
| SODOMA E GOMORRA EM POMPEIOS<br>Nuno Manuel Simões Rodrigues .....                                                                                                           | 259 |
| STELLENWERT UND DARSTELLUNG VON NATURKATASTROPHEN IN DER<br>KAISERZEITLICHEN HISTORIOGRAPHIE<br>Pedro Barceló .....                                                          | 275 |
| LA EXPLICACIÓN RELIGIOSA DE LAS CATÁSTROFES NATURALES: UN MOTIVO DE LA<br>POLÉMICA ENTRE CRISTIANOS Y PAGANOS EN LA ANTIGÜEDAD (S. II-IV)<br>Ana María Alonso Venero.....    | 285 |
| EL ATAQUE DE ALARICO A LA URBS AETERNA: UNA MEDIDA DE PRESIÓN QUE<br>TERMINÓ EN CATÁSTROFE PARA LOS ROMANOS<br>María Rosario Valverde Castro.....                            | 309 |
| «MANIFESTAZIONI DELL’IRA DIVINA». EZIOLOGIE SISMICHE ‘RELIGIOSE’ IN ETÀ<br>GIUSTINIANA<br>Sebastiano Busà.....                                                               | 337 |
| EL APOCALIPSIS DE MARTÍN DE TOURS. NERÓN Y EL ANTICRISTO COMO<br>PROTAGONISTAS DEL FIN DEL MUNDO<br>Jorge Cuesta Fernández .....                                             | 363 |
| LA VENIDA DE GOG Y MAGOG. IDENTIFICACIONES DE LA PROLE DEL ANTICRISTO<br>ENTRE LA TRADICIÓN APOCALÍPTICA, LA ANTIGÜEDAD TARDÍA Y EL MEDIEVO<br>Juan Ramón Carbó García ..... | 381 |
| <b>ESTUDIOS</b><br>DIS DEABUSQUE IMMORTALIBUS... SUR LES INVOCATIONS À TOUS LES DIEUX ET<br>À TOUTES LES DÉESSES EN DACIE<br>Sorin Nemeti .....                              | 409 |
| LOS DIOS SE HAN VUELTO DE FUEGO. LA ERUPCIÓN JŌGAN DEL MONTE FUJI (864 D.C.)<br>Álvaro Berrocal Sarnelli .....                                                               | 421 |
| <b>RESEÑAS</b> .....                                                                                                                                                         | 435 |