

J.A CLUA y F. SABATÉ (edits.), *Usos y tradición de les literatures clàssiques a les literatures medievals*. Lleida: Pagès Editors, 2013. 200 páginas. ISBN 978-84-9975-363-8.

El volumen reseñado constituye la publicación, ampliadas y mejoradas, de las conferencias leídas en las I Jornades «Usos y tradición de les literatures clàssiques a les literatures medievals», celebradas en la Facultat de Lletres de la Universitat de Lleida los días 28 y 29 de octubre de 2009. Los editores fueron los codirectores de dichas jornadas: Josep Antoni Clua, profesor del Departament de Filologia Clàssica, Francesa i Hispànica de la Universitat de Lleida y Flocel Sabaté, profesor del Departament d'Història de la misma universidad.

Tanto las Jornadas como el libro son fruto de la actividad del Grup de Recerca Consolidat en Estudis Medievals «Espai, Poder i Cultura», que investiga la Edad Media desde una perspectiva multidisciplinar, y según se señala en la noticia preliminar contaron con el apoyo de diversas instituciones y organismos, especialmente el Ministerio de Investigación y Ciencia del Gobierno de España (Acción Complementaria FF12009-06180-E) y el Vicerectorat d'Activitats Culturals de la Universitat de Lleida, además de CaixaBank. Además de la mencionada noticia preliminar, consta de once trabajos; las últimas páginas se dedican a los resúmenes de estos, y a material fotográfico sobre las Jornadas.

Procediendo por el mismo orden del volumen, el primer trabajo, «La materia de Troya en la literatura medieval española», de Luis Alberto de Cuenca, profesor de investigación en el Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo, del CSIC de Madrid, supone un buen resumen de la tradición hispánica de la llamada Materia Troyana en su doble tendencia: la ortodoxa u homérica, representada fundamentalmente por la *Ilias Latina* y por el *Excidium Troiae*, y la heterodoxa o antihomérica, dominante hasta el Renacimiento y el contacto directo con los textos homéricos, sucedáneos de los cuales fueron Dares Frigio y Dictis Cretense.

Si alguna crítica puede hacerse a este trabajo es su densidad, que no hace fácil su lectura; y no por deficiencia expositiva, sino porque la materia es mucha, casi desconocida por completo para quien no es especialista: títulos, autores y fechas se encadenan unos con otros y es empresa difícil resumirlo en seis páginas. Entendemos, y valga como ejemplo para terminar este apartado, que el propio autor es consciente de ello, cuando —no falto de sentido del humor— cita a Highet: «*Troilo y Crésida* de Shakespeare es la dramatización de una parte de una traducción inglesa de una traducción francesa de una imitación latina de una antigua ampliación francesa de un epítome latino [Dares y algo de Dictis] de una novela griega [el supuesto original griego de Dares y el existente original griego de Dictis, pues se conserva un fragmento papiráceo de ese original]» (*La tradición clásica*, México 1978).

La segunda contribución, «Una altra veu d'Ausiàs March, entre Ovidi i la psicologia aristotèlica», de Lluís Cabré, de la Universitat Autònoma de Barcelona, se adentra en el tema, tan interesante como problemático, de distinguir influencias concretas de la Antigüedad en un autor medieval. Interesante, desde el momento en que desarrolla al respecto una labor bien fundamentada que justifica el título, particularmente referida a tres poemas (115, 116 i 119) de Ausiàs March que, en las mismas palabras de Lluís Cabré, quedan «fora del límit del registre cortès, insultant una dona que l'ha traït, com al maldit contra la viuda Na Montboí. I pot escriure adreçant-se a l'Amor, blasmant-lo quan és un "foll Amor", o apostrofant el déu per queixar-se'n amb la invocació "Amor, Amor"», que como conclusión, y teniendo en cuenta la obra clásica latina que podía conocer el señor de Beniarjó, muestran el sello de Ovidio filtrado por Aristóteles.

Problemático, porque no podemos dejar de preguntarnos en qué medida estos poemas son deudores de Ovidio o sencillamente evidencian una tradición literaria «atemporal» o al menos antiquísima en la que también se encontraba dicho poeta. Permitásenos remontarnos a la lírica griega de época arcaica: en cuanto al vituperio de la mujer antes amada, baste recordar

las lindezas que Arquíloco de Paros dedicó a Neobula (38, 172, 173 West); respecto al «foll Amor», he aquí Safo en su comparación de Eros con un viento que bate las encinas (47 LP), que enciende el corazón con deseo (48 LP), que provoca incertidumbre (51 LP) por su carácter agridulce (130 LP). A propósito, como es sabido, el poema 51 de Catulo es una versión del fr. 31 LP de Safo; como dice el mismo autor del trabajo: «A Catul, pràcticament no se'l coneixia en època medieval, però sí que es coneixia un dels seus hereus poètics, Ovidi». A nuestro entender, la tradición poética de ciertos temas es más amplia y difusa que el reconocimiento de la huella de un autor en otro.

Lo acabado de expresar, por demás, no nos parece incompatible con la hipótesis de la presencia ovidiana en Ausiàs March, toda vez que los ejemplos aportados por el profesor Cabré para explicarla son precisos, ajustados y suficientes. Especialmente oportunas nos parecen las conclusiones y a la vez explicaciones del concepto *gest*, que vienen a explicar la aparente inexactitud de nuestras referencias a Arquíloco o Safo, en el sentido de que la relación del primero con Neobula no es la misma que la de Ausiàs March con la viuda Montboí, ni las caracterizaciones del invencible Eros sáfico coinciden totalmente con el «foll Amor»: «Ara bé, i aquí vénen les diferències, per a Ovidi la seducció no té més complicació: el físic (“corpus”) s’imposa en conjunt a les malvestats (“morum crimina”, “uitiis”). Per a March, home medieval, sí que hi ha un problema, i doble: la consciència cristiana de culpa —als seus versos es confessa i es penedeix, com hem vist a 116.5-7— i la necessitat d’explicar com és psicològicament possible que una dona així l’enamori, l’enganyi, a ell que sempre havia aspirat a un amor superior». Idénticos temas literarios, entornos ideológicos distintos.

Un tema semejante se plantea parcialmente en «Camar *versus* Dido» de Isabel Grifoll, de la Universitat de Lleida. La primera parte de su extensa contribución se dedica a explicar cómo el suicidio de la princesa Camar, en *Curial e Güelfa*, elaborado de forma explícita sobre el de la reina Dido en la *Eneida*, se aviene con la moral cristiana, sobre todo cuando en el caso que nos ocupa no procede aplicar la atenuante de «enajenación mental transitoria», ni cabe la coartada del martirio. En les mateixes paraules de l’autora: «Certament, la protagonista implora el Déu cristià, al recer del qual escuda els seus actes, però no ho fa per creença, sinó per amor a Curial, perquè és el Déu del seu captiu, i a l’intern de l’economia argumental de la novel·la, per astúcia femenina, per escapar a les urpes del rei de Tunis. La perspectiva de l’anònim és estranyament, i potser privilegiadament, laica. L’apologia de la virginitat que fa Camar no vindica la castedat hagiogràfica, tampoc no ataca Fiammetta per la luxúria, sinó que és enunciació d’una passió amorosa que es vol donació extrema, al fons del fons expressió rutilant de l’erotisme, però que, desestructurada (negació al matrimoni), errant i sense objecte (sense la correspondència de Curial), palesa la necessitat de ser transcendida. La “lagrimosa carn”, pel biaix dels patrons místics de les santes anorèctiques, recerca la superació de l’erotisme en l’autoaniquilació. L’anomalia, al meu parer, radica en el fet que l’exigència de transcendir la passió amorosa ja no es confia a la via cristiana del martiri, sinó a l’opció clàssica del suïcidi». Y, más adelante: «Camar ha aconseguit corregir la “inconstància” de la Dido virgiana, despitada envers Enees i fellona a Siqueu, i l’ha superada mostrant una fidelitat extrema a Curial i una fermesa acèrrima en oposar-se a un matrimoni per força, sense amor, clara inversió i reparació del matrimoni que Dido va trencar. És per això, des d’aquestes premisses morals i civils que, malgrat el suïcidi, la cartaginesa moderna millora l’antiga i es proposa educativament al lector contemporani».

Explicada esta «finta ideològica» en el paralelo entre Camar y Dido, la segunda parte del trabajo analiza, con precisión exhaustiva, los autores medievales que se encuentran entre la *Eneida* virgiliana y *Curial e Güelfa* y la hacen posible; empezando por las traducciones de la *Eneida*, precisamente a partir de la que la princesa Camar posee, tal como se dice en la novela: «E com Camar dels catius se partia, legia l’“*Eneydos*” de Virgili (lo qual ella en lengua materna tenia ben glosat e moralitzat, car son pare lo havia haüt del rey) [...]»; interesante,

porque pone sobre la pista de la cultura libresca, si se nos permite el adjetivo. Seguir dicha pista es, por fuerza, una tarea densa y difícil de resumir; cabe hacer el mismo comentario que nos merece el primer trabajo del volumen, aquí con más motivo por la mayor extensión. La autora indaga sobre la Dido histórica, sobre la Dido poética o virgiliana y sobre la tensión existente entre ambas; la enorme batería de notas y la extensísima bibliografía citada dan idea tanto del calado del tema como de su tratamiento.

Las siguientes diez páginas de este volumen, correspondientes a la contribución «Llucià i la sàtira bizantina: *Timarió*», de Francesca Mestre, de la Universitat de Barcelona, son para quien suscribe —y por supuesto desde una percepción subjetiva y estrictamente personal— las de más grata lectura, por mi doble condición de admirador empedernido de Luciano de Samósata —que tanto bebió de la fuente de la comedia ática— y de ocasional «incursor» en la literatura bizantina de carácter más popular; más aún si ello viene de la mano de una de las más renombradas lucianistas actuales.

Nos parece importante destacar en ella su capacidad divulgativa y la amenidad con la que acomete este tipo de exposiciones, fundamentalmente conseguida a partir de no dar nada por sabido y dejar que los textos hablen por sí mismos tanto como sea posible. Así, la primera parte del trabajo, con voluntad de «enseñar al que no sabe», se dedica a presentar la sátira como género, y a Luciano y su obra, ofreciendo —con la precaución debida— sus datos biográficos; nunca está de más explicar por qué los textos del polemista Luciano, que la noticia de la *Suda* (λ 683) califica de βλάσφημος ἢ δύσφημος, ἢ ἄθεος εἶπεῖν μάλλον «blasfemo o maldiciente, o por mejor decir ateo», se salvaron de la pira purificadora; he aquí su exacto resumen: «Però també cal tenir en compte les qüestions de tipus religiós que impregnaven la societat bizantina; en efecte, Llucià, des del seu humanisme, ataca tota una sèrie de vicis als quals la religió cristiana també s'enfronta: la supèrbia d'un tirà, per exemple, o l'extrema avarícia dels rics i les grans diferències entre rics i pobres, o bé, encara, la hipocresia del poder, tant a gran escala com a escales tan insignificants que mostren la ridícula dels afanys humans. Per una altra banda, Llucià que, en un sentit, fou bandejat per les seves crítiques als cristians, en la seva obra *Sobre la mort de Peregrinus*, unes crítiques que, des del meu punt de vista, potser no ho eren tant, fou recuperat després com a gran ridiculitzador dels déus pagans, en els seus *Diàlegs dels déus*, ridiculitzacions que foren aprofitades en benefici propi fins a l'extrem —uns extrems que van sens dubte més enllà del propi propòsit de Llucià— pels mestres cristians».

Situada la cuestión, la autora se centra en la catábasis —es decir, descenso al reino de los muertos— de Timarión, quien peregrina desde Constantinopla a las fiestas de San Demetrio de Tesalónica y a su regreso cae enfermo hasta el punto de que los demonios competentes lo trasladan al reino de los muertos, donde tendrá que demostrar ante un tribunal que está vivo: «Timarió es topa, ell també, amb un savi entre els morts: el famós sofista Teodor d'Esmirna, del qual, precisament, Timarió havia estat deixeble. En assabentar-se de la raó per la qual Timarió ha estat dut al país de sota, Teodor s'ofereix, com a bon sofista amb certs coneixements mèdics, a defensar la seva causa davant el tribunal dels morts, un tribunal, com no podia ser d'altra manera, format per Èac i Minos». Finalmente, Timarión conseguirá volver, claro está, al mundo de los vivos.

En *Timarión* no hay un único referente lucianesco; aunque es inmediato pensar en *Menipo o la necromancia*, la autora señala, al correr de la obra, otros posibles, algunos más claros que otros, como *Sobre la diosa siria*, de atribución dudosa; casi a modo de conclusión: «Sens dubte, el llarg episodi del judici de Timarió té formalment molts punts de contacte amb el dels *Relats Verídics* de Llucià, igual com hem vist que el recorregut pel món de sota els tenia amb el *Menip*, i, si filem encara una mica més prim, també hi trobarem ecos d'altres obres del de Samósata, especialment les que posen en escena el món dels morts: *Diàlegs dels morts*, *Sobre el dol*, *La navegació o el tirà*, o fins i tot *Caront*, o *El pescador*».

En conjunto, este trabajo muestra con claridad la continuidad que hubo entre la Antigüedad y el medioevo griego, más directa que en Occidente, a través de *Timarión*. El género de la catábasis no se acaba con esta obra; tres siglos más tarde se escribió la *Estancia de Mazaris en el Hades*, y ya en la Creta de la venetocracia tenemos el *Apókopos* de Bergadís y la *Rima de lamento por el amargo e insaciable Hades* de Pikatoros, ambos en lengua demótica; dejando aparte los problemas de autoría que estas dos últimas obras presentan, no nos resistimos al comentario: el hecho de que ambas utilicen el sueño como coartada para la catábasis podría analizarse a partir de posibles referentes de la Antigüedad.

El siguiente título, «Continuidad del repertorio fabulístico en el *Aesopus Latinus* de Gualtero Ánglico», de Matías López, de la Universitat de Lleida, es en sí mismo una declaración de intenciones; según el autor establece en el primer párrafo, con él «ha pretendido unificar Griego [‘repertorio fabulístico’], Latín [‘*Aesopus Latinus*’] y Medioevo [‘Gualtero Ánglico’], pues no puede haber cansancio en recalcar que es este magnífico trípode el que todavía nos sostiene». La tradición esópica es, sin duda, uno de los mejores representantes de dicho trípode. El autor no se detiene en la tradición fabulística —pasa revista a la bibliografía al respecto, que es firme y válida— y apenas da datos sobre Esopo, insistiendo en la idea de que fue muy pronto una etiqueta, una figura legendaria; al menos en el género al que personalmente más horas he dedicado, esto es, la llamada Comedia Media, ese carácter legendario es evidente, y en los fragmentos cómicos —además de títulos claros como *Esopo* y «sospechosos» como *El frigio*— aparece Esopo dando el contrapunto socarrón a personajes como Solón, tema que en su día trató monográficamente Jordi Sanchis, de la Universitat de València, en «Solón y Esopo en el Banquete cómico», *Studia philologica valentina* 1 (1996), págs. 81-93.

Sin dar, pues, más importancia al personaje como tal, el autor pasa a la transmisión de las fábulas esópicas, cuyo primer compilador fue Demetrio Falereo, entre los ss. IV y III a. C., quien les dio ya «el aroma inconfundible de lo que, al no ser de nadie, ha terminado por ser —sanamente— de todos y de cualquiera»; las primeras versiones fabulísticas latinas se deben a Fedro, liberto del emperador Augusto, autor de 102 composiciones en cinco libros que constituyen el *corpus* esópico, repertorio que pervivirá en la Edad Media, y aún en la moderna, con la adición de 32 composiciones más por Nicolás Perotti en el siglo XV (*Appendix Perottina*).

El autor analiza aquí los problemas de transmisión de la compilación de Fedro, hasta llegar a la figura que le ocupa, Gualtero Ánglico, sobresaliente entre los imitadores medievales indirectos de Fedro y «el autor del *Aesopus Latinus* por antonomasia. Capellán de Enrique II de Inglaterra, fue enviado a Sicilia para convertirse en preceptor del príncipe Guillermo el Joven, a quien la hija del rey —la princesa Juana— había sido prometida en matrimonio; nombrado en 1169 arzobispo de Palermo, Gualtero impulsó la construcción —en 1185— de la catedral de aquella benemérita ciudad». Para sus composiciones esópicas, Gualtero Ánglico se sirvió del dístico elegíaco, metro adecuado al tono sentencioso o moralizador que pretendía, según precisa el autor.

A esta presentación de Gualtero Ánglico y su obra, sigue de nuevo la transmisión de sus manuscritos, hasta llegar al estudiado por el autor, copiado hacia 1390, que se conserva en el Fondo General de la Biblioteca de la Universidad de Bolonia con el número de catálogo 1213 y que recoge 62 composiciones. Entre las precisiones y abundantes datos que el autor aporta al respecto —propios de quien ha hecho suya una obra mediante la traducción—, y en nuestra humilde confesión de que este ha sido nuestro primer contacto con el tema, destacaremos dos aspectos que nos parecen especialmente acertados.

Uno de ellos es una cuestión de crítica textual: a la fábula XXVI, *De agno et lupo*, las ediciones de Hervieux y Boldrini excluyen del ‘epimitio’ los vv. 13-14, un dístico que consideran redundante, perdiendo de vista que la repetición o insistencia se encuentra a menudo cercana a la intención moralizadora; como el autor señala: «No resulta extraño si reparamos en las sen-

tentiae en “retahíla” que eran tan frecuentes, para el adoctrinamiento en la virtud, en el primero de los géneros literarios antiguos que gustaba de amonestar con buenos ejemplos: la Comedia». Cuántas veces los fragmentos cómicos, especialmente los transmitidos por Juan Estobeo, nos muestran la misma idea repetida, en formas diferentes... o no tanto, casi *ad nauseam!*

El otro aspecto, para terminar, es una declaración de principios tanto o más comprometida que aquella con que iniciaba esta contribución: «Convencido de que el verso debe traducirse por verso y de que, por osada que se juzgue la empresa, el traductor de poemas tiene que esmerarse en dar poemas nuevos en su lengua más o menos equivalentes a los originales, me decidí a intentar componer dísticos elegíacos españoles que pudieran restituir los refinados dísticos latinos de Gualtero Anglico». Tratándose de metros tan ligados al carácter concreto de una obra, no podemos sino estar de acuerdo, y es de admirar el esfuerzo realizado.

La siguiente contribución, «*Loquitur nobilis nobili (De Amore, lib. I, cap. VI): presència de Virgili i d'altres fonts en Andreu el Capellà*», de Joan Mahiques, de l'École de Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de París, comienza también con una catábasis, la de Eneas, pero de manera indirecta. La obra en cuestión constituye un tratado de amor cortesano; *Remedia Amoris* y *Ars amatoria* son, como era de esperar, las fuentes más reiteradas. Sin embargo, en el capítulo 4º del libro I se contienen ocho diálogos entre hombre y mujer, uno de los cuales se titula *Loquitur nobilis nobili*, es decir, «Habla un noble a [una dama] noble», donde la dama, rehusando los requerimientos amorosos del varón, equipara el amor cortesano con el infierno; se expresa la idea de que es fácil entrar a la corte de amor, pero es difícil perseverar y aún más salir de él; la comparación del amor con el Tártaro recuerda claramente a la Sibila de Cumas advirtiendo en el mismo sentido a Eneas sobre el Averno (*Eneida* VI 126-129).

El noble responde con la descripción alegórica de la corte de amor, en concreto del palacio; aparte de otros referentes, su disposición y situación remiten a la Nueva Jerusalén del *Apocalipsis* (XXI 13 y 16), y la distribución de las puertas y la diferenciación de las damas juzgadas por el dios Amor —narrada a su vez por la dama— tiene evidentes connotaciones infernales. El noble, entonces, acude al dios Amor, quien le da a conocer sus reglas y le otorga la función de mensajero para que regrese del Más Allá e informe sobre él a los mortales.

En este regreso, como era de esperar, se distinguen una serie de influencias tanto bíblicas como clásicas, y sobre todo virgilianas, centradas en el libro VI de la *Eneida*, a partir del báculo de cristal que Amor entrega al noble para que pueda atravesar la barrera acuática, que se corresponde con el brote dorado entregado por la Sibila a Eneas con la misma función (*Eneida* 140-144, 210-211, 405-410). Precisamente el autor remite a *The Golden Bough*, la aún hoy valiosa obra de sir James George Frazer, tanto para las creencias populares campesinas actuales sobre el muérdago, como para su comparación con el carácter simbólico de la vara de Moisés y Aarón en la Torá (*Éxodo* IV 17; VII 19; XIV 16), y su presencia en ciertos elementos rituales católicos, como el cayado de los obispos.

El *Loquitur nobilis nobili*, acaba concluyendo el autor, suma a ese carácter predominantemente virgiliano, con menor intensidad, la inequívoca presencia ovidiana así como el eco de algunos pasajes de Claudiano y Apuleyo; las fuentes cristianas son más claras y abundantes, pero es la reelaboración de esa mezcla en clave cortesana por Andrés el Capellán la que se enmarca plenamente en el ámbito de la literatura profana.

«*Alexandre el Gran, clergue / cavaller, i el “lleó”*: recepció d'un tema iconogràfic grecollatí en la literatura medieval», por Josep Antoni Clua, profesor de la Universitat de Lleida y coeditor del volumen, presenta un aspecto concreto de una de los temas que más dan de sí en la literatura medieval —e incluso posterior—: la pervivencia mitificada de la figura de Alejandro Magno. En suma, uno de los casos más evidentes en que historia y leyenda —esto es: mito— se construyen simultánea y paralelamente. Era de esperar que esta pervivencia en la literatura popular se diera sobre todo en la cultura griega medieval y moderna: sus más conocidos expo-

nentes son la *Ριμάδα του Μεγαλεξάνδρου* (6.133 decapentasilabos rimados) y la *Φυλλάδα του Μεγαλεξάνδρου* (en prosa), datables aproximadamente en los ss. XIII y XVI, respectivamente, y ambas dependientes del *Βίος Αλεξάνδρου* de Pseudo-Calístenes (s. III); y no se debe olvidar la vivísima tradición popular sobre la Górgona, hermana de Alejandro.

El autor pasa revista a esta generación y popularización del mito, destacando que desde el principio se da la doble dimensión de guerrero (el conquistador del mundo) y sabio o al menos culto (instruido por Aristóteles), o como en el título de esta colaboración, «clergue / cavaller», en términos medievales; condenado moralmente por el *Libro de Alexandre* porque tuvo más de lo segundo que de lo primero, es decir, conquistó el mundo pero no supo vencerse a sí mismo. Por comparación con otros modelos clásicos, el autor recoge la de Odiseo (medurado y reflexivo) con Áyax (valiente pero atolondrado); más adelante, remitiéndose a *Naissance et métamorphose du Roman d'Alexandre. Domaine grec* (París, 2002) de C. Jouanno, señala que en el conglomerado del Pseudo-Calístenes predominaron los rasgos «ambiguos» y no «morales» de Alejandro —de manera muy particular la astucia— y los «ejemplarizantes» fueron añadiéndose en las reescrituras más tardías.

El autor recorre los pasajes del *Libro de Alexandre* que más ponen de manifiesto su doble carácter de *miles litteratus*, provisto a la vez de *fortitudo* y *sapientia* y en los que pueden distinguirse *Quellen* o fuentes clásicas, deteniéndose de manera especial al largo discurso de Alejandro a su ejército ante las ruinas de Troya (estrofas 335-772), que define su relación con esta, y pasa a desarrollar el tema propiamente iconográfico: el león. Se remonta para ello a la *Alejandra* de Licofrón de Calcis —que tan bien conoce y a que tantas y sustanciosas páginas ha dedicado— y a las diferentes interpretaciones que el texto del poeta permite, si bien, como señala, «que el lleó sigui Alexandre el Gran és la posició més majoritària, des de Tzetzes fins als ostres dies», y «no hi ha, doncs, contraindicació en el fet que Alexandre sigui designat aquí sota dos denominacions, és a dir, “lleó” i “llop”». El «elemento leonino» se encuentra también en Aquiles y Heracles, y de ellos pasa a la figura de Alejandro; entre este y Heracles se trazaron, además, complicadas líneas de parentesco. En la *Vida de Alejandro*, Plutarco narra que Filipo II tuvo un sueño en el que un rayo caía en el vientre de Olímpide, sellado después con un sello con la imagen de un león. La identificación iconográfica de Alejandro con el león, concluye, refiriéndose finalmente a testimonios numismáticos y arqueológicos —un sarcófago del Museo Arqueológico de Atenas (personalmente me parece más claro uno conservado en Istanbul), el mosaico de Pela—, era ya frecuente en la Antigüedad, sobre todo a partir de Plutarco.

«*Literatura médica, nosología y terapia galénica: Galeno en la frontera de la Edad Media*», por Manuel Cerezo, profesor emérito de la Universitat de Lleida, es un buen ejemplo del interés que como objeto de estudio suscita actualmente la literatura médica de la Antigüedad y su paso a través de la Edad Media. Se trata de la colaboración más extensa en el presente volumen —veintisiete páginas— y a mi entender su valor radica en su carácter global y divulgativo a la vez; ofrece una excelente visión general sobre el tema y aporta una completísima bibliografía que bien puede orientar a quienes deseen profundizar en el tema o en alguno de sus aspectos concretos. En consideración previa de su autor: «mi intención en este trabajo es explicar cómo a través de la Edad Media como frontera nos han llegado todo ese caudal cultural, científico y lexicográfico griego y las ideas más importantes de Hipócrates, Galeno y otros médicos y científicos de la Antigüedad griega».

Como ya queda dicho respecto a alguna otra colaboración, el mérito de este tipo de trabajos es, precisamente, no dar nada por sabido. El autor empieza por las nociones más básicas y los principios más elementales de la medicina de la Antigüedad, y sus relaciones estrechas con la con las matemáticas en el desarrollo del *principio de demostración*. Sigue Hipócrates y la «cuestión hipocrática», como superación de la fase llamada de «medicina credencial», que recurre fundamentalmente a la magia. Pronto aparecen, sin embargo, médicos profesionales:

en la *Iliada*, Podalirio y Macaón; en Heródoto, Democedes. Este y Alcmeón de Crotona son los médicos pre-hipocráticos más antiguos de quienes tenemos noticia; mas Hipócrates —sea o no un simple nombre— sienta las bases de la medicina científica, y Galeno la configura definitivamente, sobre los conceptos de equilibrio de las *δυνάμεις* y la *φύσις* o naturaleza, cuyas propiedades expone prolijamente. A lo largo de todo el trabajo la presentación de la terminología griega y su explicación es abundante y rigurosa; destáquese como ejemplo la utilización por Galeno de *δημιουργός* como sinónimo de *φύσις*, «en donde echa manos de una imagen del mundo literario y cotidiano de aquel entonces. En mi opinión, no deberíamos entenderlo como Creador, ya que correríamos el riesgo de interferir culturalmente la literatura bíblica judeocristiana con la helénica (ya el mismo Galeno pone en guardia de ello en su libro dedicado a la utilidad del cuerpo humano, al que nos hemos referido antes). Es simplemente eso: un artesano que, como un experto, sabe lo que tiene que hacer». A partir, pues, del concepto de *φύσις* se pasa al ejercicio de la medicina como una *τέχνη* cuyo primer objetivo es establecer un diagnóstico. Tratamiento particular merecen la teoría de los humores y la sangría, así como la utilización de esta a lo largo de la historia.

La segunda parte del trabajo se dedica a la transmisión del texto de Galeno, a través de los neoplatónicos y el cristianismo —decisivo aquí el papel de los monasterios medievales—, por un lado, y de la medicina árabe por otra. El autor establece —siempre con el apoyo de los textos y la bibliografía adecuada— sus relaciones con la medicina hebrea y árabe, y su tratamiento por la escuela de traductores de Toledo. Asimismo dedica apartados particulares a diversos médicos, teóricos de la medicina y escuelas médicas: Maimonides, la escuela de Salerno, la Universidad de Montpellier y Arnau de Vilanova; Miguel Servet en el contexto del humanismo y el renacimiento; y la revolución antigalénica de Vesalio.

En cuanto a «La Grècia medieval en els cronistes catalans», de Ernest Marcos, de la Universitat de Barcelona, entendemos que, por paradójico que parezca, no hay mejor manera de empezar su reseña que reproducir su final: «En l'època del Cerimoniós, [...] bona part dels edificis antics encara eren dempeus i complien funcions litúrgiques o oficials anàlogues, *mutatis mutandis*, a les del passat. No eren museus, sinó estances habitades i viscudes. Els atenesos que gaudien d'elles reconeixen, sens dubte, els romanents artístics de l'Antiguitat que hi perviuen i sabien apreciar-los tal com els constantinopolitans admiraven les estàtues del vell santuari de Delfos que adornaven els seus carrers i les construccions del temps de Constantí el Gran. No tenien, tanmateix, ni els uns ni els altres la nostra capacitat de separar radicalment l'“antic” del “modern” i de situar mentalment en èpoques diferents, per exemple, el Partenó i Santa Sofia. En certa manera, per als catalans de Grècia, el temple de Fídies i tots els monuments que l'envoltaven eren, com les catedrals i palaus de les nostres ciutats, edificis en ús en els quals se superposaven harmònicament elements de temps molt diversos. No era, doncs, la glòria antiga de Pèricles allò que lloava el rei Pere en la seva carta, sinó l'esplendor ben present de la Grècia franca, el món plenament real que cobrava i on esperava posar els seus peus en l'espai de pocs mesos. Com la del seu rebesavi Jaume I, la mirada del Cerimoniós sobre el món hel·lènic no era encara renaixentista, és a dir, separadora i historicista, sinó medieval i, per tant, contemporània».

O lo que es lo mismo, esta contribución expone la consideración que la helenidad merece en las cuatro grandes crónicas. En primer lugar, como procede si se persigue un mínimo de rigor —y el del autor es máximo— clarifica la «identidad» del mal llamado «Imperio Bizantino»; el Imperio Romano de Oriente, pese a su carácter cultural y lingüísticamente griego, era eso, romano, se consideraba producto de un simple cambio de la sede imperial de Roma a Constantinopla, y sus emperadores lo eran en función de su romanidad, no de una pretendida «helenidad», concepto a la sazón inexistente; y su denominación más habitual era «Romania». Esta identidad explicaba la legitimidad imperial, sin conflictos, hasta que Carlomagno

fue coronado *Imperator Augustus* por el Papa León III el 25 de diciembre del 800 en Roma. A partir de ahí, las relaciones entre Oriente y Occidente deben verse como la confrontación entre dos imperios, o mejor dicho, la reivindicación de su legitimidad. Sin embargo, esa visión dual oriente / occidente deja de ser operativa —al menos sin matizarla— cuando a partir de las cruzadas existen posesiones e intereses «occidentales» en la Romania, de diversa índole, identidad y obediencia.

Trazado este panorama general, el autor señala los comportamientos y opiniones que en las crónicas se observan, y que en más de una ocasión parecerían contradictorias si no se tuviera en cuenta lo anteriormente expuesto. Empezando por Jaime I, «autor» del *Llibre dels feits*, dispuesto en 1246, por política matrimonial, a enfrentarse al emperador de Nicea Juan III Ducas Vatatzés que hostigaba el Imperio Latino de Constantinopla, y que sin embargo en 1261 no mostró ningún interés en defender a Balduino II cuando finalmente fue expulsado de la Ciudad; en el interin, había enviudado de Violante de Hungría y había pasado del bando güelfo al gibelino; y más adelante fue el único soberano occidental que participó en un intento fracasado de cruzada contra los mamelucos de Egipto promovido por el emperador Miguel VIII Paleólogo y su yerno, el Il-Khan mongol Abaqa. Se podrían argumentar razones de genealogía, por así decirlo; Jaime I se reivindicaba descendiente del emperador Manuel I Comneno (1143-1180), figura sin duda prestigiosa, hasta el punto de falsear los hechos históricos afirmando que su abuela materna, Eudocia Comnena, era hija de Manuel I; en realidad era sobrina de este. No fue el único caso, señala el autor; Alfonso X de Castilla decía ser biznieto de Manuel I, cuando en realidad lo era de Isaac II Ángel, emperador mediocre y cobarde.

Pasando al *Llibre del rei en Pere e dels seus antecessors passats*, Bernat Desclot menciona al emperador Miguel VIII Paleólogo al explicar la gestación de la conquista catalana de Sicilia en 1282 —guardando un silencio revelador sobre la conspiración antiangevina previa a las Vísperas Sicilianas— presentando al Paleólogo como víctima explícita de los planes de Carlos de Anjou, materializados en un pacto establecido en Viterbo en 1267 con el príncipe Guillermo de Acaya-Morea y sellado por el matrimonio de Felipe de Anjou con la hija de este, Isabel de Villehardouin; Carlos de Anjou pretendía «guanyar tota la Romània i destruir els cristians grecs» pero Dios, «a qui no plauen ni l'orgull ni la maldat» lo castigó con la destrucción de su flota.

La *Crònica* de Ramon Muntaner es, con diferencia, la más hostil a la Romania. Vierte agudas críticas —a menudo desmesuradas en su virulencia— contra el emperador Andrónico II y su hijo Miguel IX Paleólogo, pero estas se extienden fácilmente a todos sus súbditos, y pinta con las tintas más oscuras un supuesto «carácter griego»: «Mas sobre los grecs ha tramesa tanta pestilència, que tothom los confondria; e açò esdevé per dos pecats senyalats qui en ells regnen, ço és: l'un, que són les pus orgulloses gents del món, que no ha gents al món que ells preen res sinó ells mateixs, e res no valen; d'altra part, que han menys caritat e llur proïsme que gents que sien e'l segle. [...] E així los grecs han la ira de Déu sobre ells, que ells, qui res no valen, cuiden més valer que les altres gents del món; així mateix, que no hagen caritat a llur proïsme, ben par que de tot los ha Déus tolt lo seny»; se añade a ello la «enveja dels romans», movido por la cual Miguel IX Paleólogo habría asesinado alevosamente a Roger de Flor, «ple de tota lleialtat». En la misma línea, el autor enumera una serie de traiciones y actos de violencia referidos por Montaner —la «moneda mal batuda», la matanza de Raidestós—, responsabilidad del emperador Andrónico, presentado como un déspota cruel y cobarde.

La mirada de Muntaner sobre los paisajes, ciudades y monumentos de la Romania es plenamente occidental; una acumulación de tesoros, reliquias sagradas, en manos de los griegos cismáticos y, por tanto, a merced de quien quisiera llevárselas. Por otra parte, se reconoce en su obra la conciencia de que esos mismos lugares fueron el escenario de las hazañas de los héroes de la Antigüedad, populares en Occidente a partir del s. XII por *Le Roman de Troie* de Benet de



Saint-Maure, que no coneció los textos homéricos sino las versiones latinas de Dictis y Dares, a las que nos hemos referido en la primera de las contribuciones reseñadas.

El autor entiende, sin embargo, que debe interpretarse en sentido contrario el llamado *Elogi de l'Acròpoli* de la *Crònica* de Pedro el Ceremonioso: «E ara lo bisbe de la Megara, qui es .j. dels dits missatgers, tornassen de llicencia nostra, e ha ns demenat que per guarda del castell de Cetines li volguessem fer donar .x. o .xij. homens d'armes. E nos vahents que açó es molt necessari e que no es tal cosa que no s' deixa fer, majorment con lo dit castell sia la pus richa joya qui al mont sia, e tal que entre tots los reys de cristians envides lo porien fer semblant, havem ordonat que l dit bisbe se n men los dits .xij. homens d'armes [...]». Independientemente del entusiasmo que dicho texto provocó en Rubió i Lluch, o que incluso pueda provocar hoy, el rey Pedro el Ceremonioso no veía en la Acrópolis lo que vemos nosotros hoy.

Concluyendo casi como hemos empezado: «No el commocionava, per tant, la bellesa real del lloc, sinó la consciència de posseir un tresor que superava, segons fonts que li eren dignes de tota confiança, les riqueses de tots els seus col·legues sobirans. I la segona dada rellevant és que ni el rei s'imaginava ni els seus informadors veien allò que nosaltres veiem quan alcem els ulls al centre d'Atenes i els adrecem a la denominada “roca sagrada”. Allà on nosaltres contemplem i admirem ruïnes marmòries, recintes consagrats a la memòria d'un passat molt remot, els habitants de l'Atenes catalana hi veïen la fortalesa que els assegurava la protecció militar davant dels enemics, els palaus on residien les seves autoritats, les esglésies on retien culte a Crist. Ells no es miraven el Partenó des de la distància, com fem nosaltres, sinó que entraven tranquil·lament en la seva nau i es prosternaven per venerar-la davant de la icona de la Mare de Déu d'Atenes, que no era Pal·las, sinó Maria».

«Lecturas clásicas en la corte de Isabel I de Castilla», por Rafael Mérida, de la Universitat de Lleida, acomete la controvertida tarea de conferir a la figura de Isabel I de Castilla unas dimensiones reales —entiéndase «auténticas»— apartándola de su leyenda, negra o blanca. Difícil empeño en verdad, si como el mismo autor señala «Isabel seguía siendo [...] casi cuatro décadas después de su fallecimiento, una mujer perfecta como madre y como esposa, como cristiana y como gobernante», y esa imagen —dominada por su carácter de «Católica» por antonomasia— «ha perdurado hasta fechas muy recientes, salvo contadas excepciones. Solo debe recordarse la reiterada manipulación de su figura practicada durante la dictadura franquista para comprender las dimensiones de esta perdurable transformación».

El trabajo se estructura en tres epígrafes. El primero desarrolla las «Políticas pedagógicas y diplomáticas», centradas en la promoción directa del aprendizaje y estudio de la lengua latina, tanto por su valor religioso como diplomático; la aprendió ella misma e hizo que la aprendiera su descendencia, contando para ello principalmente con las *Introducciones latinae* y el *Dictionary latino-hispaniarum* de Nebrija. Abundaron en la corte los humanistas que dominaban el latín, de origen itálico, como Lucio Marineo Sículo y Pedro Martir de Angleria, o hispánico, como fray Martín Deza, Francisco Flórez fray Pedro de Ampudia y fray Andrés de Miranda; en conjunto, esta política humanista de promoción del latín fue elogiada por Luís Vives en *De christiana femina*.

El segundo epígrafe, «Políticas patrimoniales», analiza el patrimonio bibliográfico de la época, valorando la difusión de los textos clásicos traducidos en aquel período; ofrece un listado de ellas, del que se deduce principalmente la escasa presencia del griego y la relativa antigüedad de las traducciones, casi todas ellas medievales, amén del hecho de que algunas no sean directas del latín, sino a partir de otras lenguas románicas.

En cuanto al tercer epígrafe, «Políticas sexuales», a nuestro entender se aparta del objetivo del trabajo, al menos si atendemos a su título. Siendo interesante, aquí parece un tanto ajeno; se dedica a la «identidad de género» y a la contradicción o al menos tensión existente en la época entre ser mujer y gobernante.

Finalmente, se dedica un apéndice a la descripción de un raro ejemplar incunable de las *Transformacions* de Ovidio en la versión catalana de Francesc Alegre (Barcelona: Pere Miquel, 1494) dedicado a la infanta Juana de Aragón.

La última colaboración de este volumen, «Idees medievals sobre tragèdia», de Carles Garriga, de la Universitat de Barcelona, toca tangencialmente el interesante tema de la consideración de la tragedia desde una perspectiva no aristotélica, que permitiría una visión de la misma indudablemente más fresca —también más reducida y simple, sin duda— que aquella a la que estamos acostumbrados. Dicha consideración, por extraña que se nos antoje, fue sin embargo la vigente durante gran parte de la Antigüedad y sin duda durante toda la Edad Media. Según las palabras con que el autor da principio al trabajo: «És molt habitual que les teories actuals sobre la tragèdia grega continguin reflexions sobre tres termes, esdevinguts quasi fèitixe, extrets de la *Poètica* d'Aristòtil: la *kátharsis*, la *hamartía* i la *mímesis*. La situació a l'edat mitjana és ben diferent: fins al segle XIII no es comença a parlar de *kátharsis* —poc i d'una manera superficial, tot i que al segle XII a Bizanci n'hi ha alguna referència: Tzetzes i un parell de tractats anònims—; de *hamartía* simplement no se'n parla, i la *mímesis* és *imitatio*, a la manera com la teoria retòrica havia fixat». En esta situación, lo vigente es la retórica.

Precisamente por ello, asistimos a un tránsito —más que a una mezcla— entre géneros: casi todas las obras medievales de tema trágico no son teatrales, sino poemas que podemos llamar épicos, con una mayor o menor presencia del factor religioso, y tendentes a la truculencia que la tragedia había adquirido ya en el s. IV aC, y me remito al efecto a una obra ya clásica de Georgia Xanthakis-Karamanu, *Studies in Fourth-Century Tragedy* (Atenas 1980). El autor señala repetidamente una característica curiosa, pero importante: a menudo ni los autores ni el público los consideraron tragedias. Se ajustan a esos criterios la *Orestis tragoedia* de Draconcio, los *Versus de Affra et Flavio* y el *Mathematicus* de Bernardus Silvestris. Otros dos fueron considerados tragedias desde su aparición: *De Flaura et Marco* de Guilelmus Blesensis y *Due lotrices*, tragedia de laboratorio propuesta como ejemplo por Juan de Garland en *Parisiense Poetria*; esta última ilustra sobre otro elemento habitual en este tipo de composiciones «trágicas» que las apartaba de los modelos de la Antigüedad, esto es, el erotismo tendente a lo descaradamente obsceno. En suma, el producto difería bastante de las tragedias áticas clásicas; el teatro antiguo, en realidad, ya había desaparecido en tiempos del Imperio Romano, según Libanio (*Discursos* 64, 113).

El autor se extiende aquí en interesantes reflexiones sobre los espectáculos que retomaron la tradición de la tragedia en Roma y en Bizancio, donde a primera vista debería haberse dado una mayor pervivencia o fidelidad a los modelos clásicos, sin que así fuera. Como reivindicación de la bibliografía griega actual, y sin que ello deba entenderse como una desvaloración de la mucha y buena aportada por el autor, propongo al respecto las obras de Alexis Solomós, *Ο Άγιος Βάκχος ή άγνωστα χρόνια του ελληνικού θεάτρου 300 π.Χ. - 1600 μ.Χ.* (Atenas 1987), y de Marios Ploritis, *Το θέατρο στο Βυζάντιο* (Atenas 1999). En ambas se hace referencia a lo que precisamente señala el autor: que casi todos los teóricos de la Edad Media desconfían del teatro y solo lo aceptan como práctica del pasado o hablando metafóricamente. Algunos intentos de establecer comparaciones entre el drama y la teatralidad de la liturgia y las celebraciones cristianas —y, por ende, de cristianizar el teatro, como instrumento educador en la fe— no prosperan y se exponen a acusaciones de herejía. En suma, el teatro como tal solo renacerá como espectáculo cuando se estudie y se entienda como tal a través de la preceptiva aristotélica.

Rubén J. MONTAÑÉS  
Universitat Jaume I