

Notas histórico-filológicas a un cuento de Juan José Arreola

SIGMUND MÉNDEZ
Investigador independiente

RESUMEN: Análisis del cuento “Sinesio de Rodas” del narrador jalisciense Juan José Arreola, incluido en su libro *Confabulario*. El abordaje crítico propone el deslinde de ficción e historicidad, confundidas en el relato. El autor realiza una revisión sistemática de la veracidad histórica de las diversas noticias presentadas en dicho cuento sobre autores y teorías teológicas, contrastándolas con las fuentes correspondientes de los primeros siglos de la era cristiana. Se intenta ilustrar la gran libertad inventiva que Arreola despliega en sus creaciones, modelando la historia a partir de sus intenciones como escritor, en el más amplio sentido del término, de “literatura fantástica”.

ABSTRACT: Analysis of the short story “Sinesio de Rodas,” by the Jalisco narrator Juan José Arreola, included in his book *Confabulario*, is examined. The critical approach proposes a delimitation of the fiction and historicity confused in the story. The author accomplishes a systematic revision of the historical veracity of various notices offered in it about authors and theological theories, contrasting them with corresponding sources from the first centuries of the Christian era. This analysis intended to illustrate the great inventive freedom which Arreola unfolds in his creations, modeling history from his intentions as a writer, in the broadest sense of the term, of “fantastic literature.”

PALABRAS CLAVE: Arreola, ficcionalización, patrología, narrativa mexicana.
KEY WORDS: Arreola, fictionalization, patrology, Mexican narrative.

En el microcosmos de fantasía que el joven narrador jalisciense Juan José Arreola daba a conocer con la publicación de *Confabulario* (1952), hay, dentro de su polifónico concierto, un conjunto de textos que obtienen del vasto horizonte imaginario y conceptual de la tradición judeocristiana las motivaciones de su trama ficticia. Así lo anuncian algunos de sus títulos, como “En verdad os digo”, “Un pacto con el diablo” o, en su conflictivo escenario moderno, “El silencio de Dios”; a veces apelando solamente a una referencia tópica, que potencia sus resonancias significativas, según sucede en “Eva”. Dentro de esta serie, que encuentra un más o menos profundo incentivo creador en problemas de la conciencia religiosa y la especulación teológica, hay un grupo que se distingue por su temática: “Sinesio de Rodas”, “Pablo” y “El converso”. Se trata de

cuentos sobre herejes o, cuando menos, que se inspiran en ideas juzgadas —o juzgables—, según la dogmática del catolicismo, como heréticas. Entre éstos, “Pablo” se caracteriza por el contexto contemporáneo de las acciones y por su tono más íntimo —que lo acercan al cuento menos heterodoxo “El silencio de Dios”—, así como por proponerse la verdad, a partir del narrador, de la creencia que escenifica; ésta, transfigurada, es la antigua doctrina sobre los elementos divinos aprisionados en la materia y el esfuerzo de los iniciados por liberarlos.¹ Por su parte, “El converso” es contado desde una perspectiva diferente, la del arrepentido heresiarca, y en un distinto ámbito temporal —que, sin precisiones

¹ En este caso, Arreola ha adaptado libremente diversas concepciones que corresponden a doctrinas de los primeros siglos de la era cristiana, como el gnosticismo y el maniqueísmo. El meollo de la soteriología gnóstica, según palabras de Mircea Eliade, radica en “colectar, salvar y enviar al cielo las chispas de la Luz divina que están sepultadas en la materia viva, en primer término y sobre todo en el cuerpo del hombre” (23). De manera específica, san Agustín aporta diversas noticias sobre la doctrina de Mani que pudieron inspirar a Arreola: “porque, dice, se han mezclado partes de Dios con la substancia de los males [...] y a partir de ambas naturalezas mezcladas, esto es del bien y del mal, el mundo fue fabricado. Y además aquella porción divina desde cualquier parte del mundo es purgada de modo cotidiano y recuperada en su reino” (*De moribus Ecclesiae et de moribus Manichaeorum* II, XV, 36; *PL* XXXII, col. 1361); “la propia parte de la naturaleza de Dios dicen que está por doquier entremezclada en los cielos, en las tierras, en todos los cuerpos secos y húmedos, en todas las carnes, en todas las semillas de los árboles, de la hierbas, de los hombres y los animales; y no presente por la potencia divina sin ningún nexo, que inmaculada, inviolable, incorruptiblemente administra y rige todas las cosas, como decimos nosotros de Dios; sino ligada, opresa y contaminada, a la que dicen que se debe soltar, liberar y purificar, no sólo a través del movimiento del sol y la luna, y las fuerzas de la luz, sino en verdad a través de sus Elegidos” (*De natura boni contra Manichaeos* XLIV; *PL* XLII, col. 567; véase también *De haeresibus* XLVI, *PL* XLII, cols. 34-38). En la escatología maniquea, la luz aprisionada en los elementos será reunida en el fin del mundo por el Requerimiento y la Obediencia, el Consejo (del Gran Pensamiento divino), “cuando pueda ascender y se sostenga firme en el gran fuego. Lo reunirá con su propia alma, y lo esculpirá en la Estatua Final. Hallarás también que limpia y arranca la contaminación que le es ajena. Sin embargo, la vida y la luz que están en todas las cosas las reúne y construye en su cuerpo” (Kephalaia 54, 9-19. Trad. de Iain Gardner. *The Kephalaia of the Teacher*. Leiden, 1995 citado por Manfred Heuser [1998], 86-87). Sobre las obras grecolatinas citadas en este trabajo, se señalan entre paréntesis la identificación convencional de los *loci* (libro, capítulo, párrafo, línea, página / columna; y, en su caso, colección: *Patrologia Graeca*: *PG*, etcétera) según las ediciones de los originales que recoge la bibliografía, a partir de las cuales se ofrecen aquí sus correspondientes versiones en castellano.

puntuales, parece remitirnos a la época premoderna de España—. ² En este caso, la herejía del ficticio Alonso de Cedillo corresponde también a otra enseñanza, vinculada célebremente con el nombre de Orígenes: la posible redención final de todas las criaturas, incluyendo las confinadas al infierno.

Un viaje arqueológico más lejano es el que propone “Sinesio de Rodas”, que retorna a los primeros tiempos del cristianismo, en el horizonte efervescente en que tantas y tan enconadas disputas entre la incipiente ortodoxia y sus opositores tuvieron lugar. Este cuento es también el que, pese a su brevedad, hace más diáfanas y abundantes referencias a diversas personalidades y convicciones teológicas. También, desde esta evidencia, es el que demanda a la indagación filológica y a la historia de las ideas algunos esfuerzos mayores para esclarecer la real naturaleza de las noticias ahí presentadas.

Indagar en términos de su fidelidad histórica un texto literario, sin tomar en cuenta los particulares principios que rigen la ficción, puede parecer un despropósito o un acto superfluo de pedantería crítica. Según la enseñanza magistral de Aristóteles, propios de las creaciones poéticas son, justamente, no “los sucesos acaecidos”, sino “los asuntos posibles según lo verosímil o lo necesario”, siendo incluso preferible en este orbe “lo imposible verosímil a lo posible increíble” (*Poética* IX, 1451a36-38; XXIV, 1460a 26-27). En la esfera imaginaria de la literatura, donde sueño y realidad se confunden e intercambian sus vestiduras, los hechos se sustraen al orden fáctico de la historicidad y se organizan según las propias leyes de su universo paralelo; más aún en un orbe escritural como el de Arreola, cuyo ser poético fue identificado por Jorge Luis Borges con el de la mayor libertad inventiva. ³ A un tiempo, y sin perder esto de vis-

² El tormento al que se ve sometido el protagonista (“Las dolencias que en la tierra me causaron mis verdugos [...] y el orgullo que no se rompió en los potros, irá a doblarse ante sus ojos crueles”, *Confabulario* 1971: 134-135), remite de manera tópica a las prácticas del Santo Oficio, a menudo vinculadas de modo histórico y legendario con el nombre del primer Inquisidor General de España, Tomás de Torquemada (1420-1498). El protagonista es irreal, aunque quepa consignar que hay un Alonso de Cedillo más o menos conocido, autor de las aprobaciones de varias obras de Alejo de Venegas del Busto y catedrático de la Universidad de Toledo, donde murió hacia 1565; su cuerpo, exhumado diecinueve años después, fue hallado “sin corrupción, y con olor maravilloso” (Álvarez: 29).

³ “Creo descreer del libre albedrío, pero, si me obligaran a cifrar a Juan José Arreola en una sola palabra que no fuera su propio nombre (y nada nos impone ese requisito),

ta, la crítica (*krínein* = “separar”) está llamada a deslindar ambos planos, el de la veracidad histórica y el de la verosimilitud poética, tenazmente confundidos por la imaginación. Determinar el escenario de figuras e ideas reales, escogido por la fantasía como plataforma de lanzamiento, se vuelve indispensable para descubrir la trayectoria y el sentido de su inédito vuelo.⁴

EL FICTICIO ANGELÓFILO SINESIO DE RODAS

El cuento da inicio con la siguiente presentación del personaje que le da nombre: “Las páginas abrumadoras de la *Patrología griega* de Paul Migne han sepultado la memoria frágil de Sinesio de Rodas, que proclamó el imperio terrestre de los ángeles del azar” (49).⁵ Cabe notar que este texto corresponde a la “*lectio vulgata*” a partir de la edición de 1962 del *Confabulario total* (85);⁶ en las dos anteriores, presentaban la variante: “la *Patrología latina* de Paul Migne”.⁷ Es probable que tal cambio responda a la búsqueda de una mayor verosimilitud, a partir de la procedencia helénica del personaje. En ambos casos, se recurre a la vastedad de ese conjunto textual, la *Patrología* del editor francés Jacques-Paul Migne, ya en su *Series Latina* o *Graeca*,⁸ como el profuso escenario

esa palabra, estoy seguro, sería libertad. Libertad de una ilimitada imaginación, regida por una lúcida inteligencia” (Borges 2005: 547).

⁴ Resulta difícil precisar el o los textos que Arreola utilizó como surtidor de noticias históricas sobre los autores y doctrinas aludidos en el cuento. En el presente trabajo se recurre a las fuentes originales que, en última instancia, aportan la máxima certidumbre crítica para el deslinde entre historicidad y ficción.

⁵ Se cita la edición de 1971, donde el texto de “Sinesio de Rodas” ha quedado fijado por el autor (el de la posterior edición, de Saúl Yurkievich, es idéntico, excepto en algunos detalles de puntuación y cierto énfasis: Arreola 1995: 78-79). Será, con todo, necesario hacer referencia a las ediciones precedentes cuando presenten alguna variante significativa.

⁶ En el índice con fechas de esta edición se consigna como año de escritura de “Sinesio de Rodas” 1952, es decir, el mismo año de la *princeps* de *Confabulario* (Arreola 1962: 281).

⁷ Así en la *princeps* de *Confabulario* (Arreola 1952: 41); y la edición siguiente, que reunía *Confabulario* y *Varia invención* (Arreola 1955: 50).

⁸ El *Patrologiae cursus completus*, empresa colosal del editor francés Jacques-Paul Migne (1800-1875), que en su *Series Latina* (abreviatura convencional: *PL*) consta de 221 volúmenes (en cuarto: aprox. 30 cm.) aparecidos en París entre 1844-1855 (los

documental donde la figura de ficción yace escondida; el salvoconducto de una “memoria frágil” pretende trasladar de modo embozado al falso Sinesio al ámbito histórico de la Patrística, conjeturablemente ajeno a la mayoría de los posibles lectores.

Esta invasión de la fantasía en la historia ha tenido consecuencias tal vez imprevistas para el propio autor. En la edición del *Confabulario definitivo* realizada por la profesora Carmen de Mora (1986), una anotación al cuento nos informa lo siguiente:

Sinesio de Rodas: Filólogo y obispo de fines del siglo IV y principios del V. Natural de Cirene (África), descendiente de una familia griega de origen dorio. Personalidad compleja, formada en las doctrinas neoplatónicas. Plantea y analiza profundamente cuestiones de teología y filosofía (Arreola 2006: 93, n. 2).

La nota precedente (n. 1) nos confirma que la editora se refiere a Sinesio de Cirene, cuya obra ocupa (junto con la de Teodoro de Mopsuestia y san Arsenio) el volumen número LXVI de la *Patrologia Graeca* de Migne. Esta identificación, errónea, no puede atribuirse sino a una descuidada inferencia (que, de hecho, mostraba impertinente el *locus criticus* precitado). Es verdad que figuras como la de Sinesio de Cirene, autor, entre otros trabajos, de *Himnos* teológico-místicos (algunos citados y vertidos por Coleridge o Menéndez Pelayo) o del tratado *Sobre los sueños* (traducido por Marsilio Ficino), son en la actualidad poco

cuatro volúmenes finales contienen sus índices: 1862-1865), y comprende de la obra de Tertuliano (ca. 150/160-240) a la del papa Inocencio III (ca. 1160-1216). La *Series Graeca* (PG), por su parte, consta de 161 volúmenes (1857-1866; índices añadidos por Ferdinand Cavallera en 1912, y Theodore Hopfner, 1928-1936), que abarcan a los autores griegos cristianos, desde el siglo primero hasta el Concilio de Florencia (1439). La colección, según escribía Ernst R. Curtius a mediados del siglo pasado, es “tan indispensable al filólogo como al historiador, el filósofo y el teólogo” interesados en la Antigüedad tardía y la Edad Media, a pesar de sus irregularidades y deficiencias textológicas. Con el paso del tiempo va siendo substituida por textos más fiables (los *Monumenta Germaniae Historica* [Hannover y Berlín, 1826], el *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* [Viena, 1866], *Die griechischen christlichen Schriftsteller* [Leipzig-Berlín, 1887], las *Sources chrétiennes* que publica Du Cerf [París, 1942], las grandes ediciones críticas del *Corpus Christianorum* publicado por Brepols [Turnhout, 1952], etcétera), pero permanece como fuente indispensable para el estudio de no pocos textos y autores; por ello aún hoy, según comentó el filólogo alemán, sigue mereciendo “nuestro mayor agradecimiento” (Curtius: 264).

frecuentados fuera del ámbito de estudio sobre los autores del fin de la Antigüedad e inicios de la civilización cristiana; pero no existe ningún fundamento biográfico para vincular el nombre del obispo de Ptolemaida con la ciudad de Rodas, ni para relacionarlo con los supuestos teológicos que Arreola atribuye a su personaje. En descargo de la editora, más allá de la mera coincidencia nominal —o de las trampas ocultas en una díscola escritura—,⁹ puede concederse que, de acuerdo con lo expuesto en el relato, existe una coincidencia cronológica entre el Sinesio histórico y el ficticio, al hacerlo contemporáneo de figuras como Fausto el Maniqueo o san Agustín (no es incluso imposible que Arreola haya pensado en Sinesio de Cirene —el más célebre autor con ese nombre— para crear a su fingido homónimo). Dados estos equívocos, propiciados por los juegos arreolianos entre ficción y realidad, parece necesario indagar la existencia posible de un personaje así llamado casi totalmente desconocido; así, una revisión más o menos exhaustiva comprueba que no aparece registro alguno sobre un heresiarca de nombre “Sinesio de Rodas” en los testimonios existentes, por lo que con seguridad puede aseverarse que se trata de una invención de Arreola.¹⁰ Cualquier prueba

⁹ Según señala la propia editora en su “Introducción”: “A semejanza de Borges, Arreola se divierte literaturizando sus especulaciones y —como el argentino— confunde al lector en un dédalo de filósofos imaginarios y autores reales, obras apócrifas y auténticas” (Arreola 2006: 31).

¹⁰ Los menos olvidables entre los personajes homónimos de los primeros siglos después de la Cruz son: *a*) San Sinesio mártir, muerto durante la persecución del emperador Aureliano (275). Su fiesta es el 12 de diciembre. *b*) Flavius Lucius Dexter registra los nombres de los santos mártires Teopompo y Sinesio (año 300 d. C.), de Nertóbriga (Riela, donde se les adora como “los Santicos”) en Celtiberia (*Chronicon omnimodaе historiae*, PL XXXI, col. 457), sin precisar más datos. En el *Martirologio romano* se les asigna la fecha del 21 de mayo (303), pero hay noticias contradictorias sobre ellos (se menciona a Teopompo como obispo de Nicomedia: col. 457C-D). Su nombre aparece también en una de las ediciones (Florencia, 1486) del *Martyrologium*, de Usuardus Sangermanensis, donde se le adjudica la fecha del 4 de enero (así en el *index*: PL CXXIV, col. 1325), mencionado junto con Teopompo como activos en Nicomedia (hoy İzmit, Turquía; PL CXXIII, col. 616C); el poeta martirólogo Wandelabertus elogió a cierto Sinesio (llamándolo obispo y mártir), aunque, según el anotador, es difícil determinar su identidad, sobre todo si “accidentalmente el nombre ha sido corrupto” (954B-C). También en el *Carmen in honorem SS. Theopompi et Sociuorm*, de Cosmas Japigus (y en la advertencia de Ferdinandus Ughellius) se menciona probablemente a este Sinesio, muerto “en tiempos del impiísimo emperador Diocleciano” (284-305 d. C.: PL CXXXIII, col. 879). *c*) Un alquimista del siglo IV del que se conserva un opúsculo (epístola “Del filósofo Sinesio a

al respecto, sin embargo, la ha vuelto superflua un significativo libro testimonial, aparecido tres años después de la muerte del autor, donde éste habla de Sinesio de Rodas como “el gnóstico que no existe más que en mi texto” (Preciado Zacarías, 61).

LOS FUNDADORES DE LA ANGELOLOGÍA CRISTIANA

De manera casi inmediata, tras la breve presentación de su personaje, Arreola comienza una serie de sucintos apuntes sobre diversos “angelólogos” cristianos, que abre con esta sentencia: “Con su habitual exageración, Orígenes dio a los ángeles una importancia excesiva dentro de la economía celestial” (49). Se trata, por supuesto, de una escueta caracterización del teólogo y filósofo alejandrino (ca. 185-ca. 254), una de las mayores personalidades de la temprana cristiandad, alumno de Clemente y del neoplatónico Ammonio Saccas (maestro también de Plotino). A Orígenes se deben los primeros estudios sistemáticos de la Escritura y una de las obras teológicas más vastas e influyentes de entre los pensadores protocristianos. Sin embargo, se trata de una figura compleja y contradictoria, celebrada y seguida por autores por entero ortodoxos, como san Gregorio el Taumaturgo, san Jerónimo o su traductor Rufino —o defendida en el Renacimiento por otro pensador incómodo para la Iglesia: Pico della Mirandola—, pero que, por algunas de sus teorías, fue censurada por otros, como Epifanio (*Panarion* LXIV), y anatemizada por el quinto Concilio Ecuménico de Constantinopla (553 d. C.), y los tres concilios generales posteriores (680-681, 787, 869). La contextura polémica de su pensamiento, que la Iglesia censuró por sus matices pagano-neoplatónicos y gnósticos, explica quizás su elección por parte de Arreola para ir encauzando el sentido de la biografía imaginaria que comienza a esbozar. De manera sintética, apunta la “habitual exageración” del alejandrino, rasgo que corresponde a célebres aspectos de su doctrina que propiciaron su condena, como sostener la preexistencia del alma

Dióscoro sobre un libro de [pseud] Demócrito”: *Collection des anciens alchimistes grecs*. Vol. II. Ed. M. Berthelot y C. E. Ruelle. París: Georges Steinheil, 1888. 56-69). *d*) Sinesio de Cirene (ca. 370-413), el único autor que integra la *Patrologia graeca* con dicho nombre (*Synésios Ptolemaï dos*). *e*) En los listados de obispos en la *Interpretatio Synodi VII generalis*, de Anastasius bibliothecarius, algunos llevan el nombre de Sinesio (ninguno, por supuesto, de Rodas; *PL* CXXIX).

humana en esferas superiores (según Epifanio y Justiniano) y la venida de Cristo para redimir a todos los caídos, incluso el Demonio —aunque haya una antigua polémica sobre la legítima postura origeniana al respecto—, con la *apokatástasis* —el “retorno” a Dios— de la totalidad de las criaturas;¹¹ o bien, su tendencia a aplicar la exégesis alegórica, moral o espiritual, a numerosos pasajes escriturarios, fustigada por los defensores de la lectura histórico-literal.¹² Pero la malicia arreoliana puede alu-

¹¹ Véase por ejemplo *In Jeremiam* XIV, 18; comentando “por esto dijo así el Señor ‘si tú vuelves, yo te retornaré [*apokatastéso se*]’” (Jeremías XV, 19), que Orígenes apoya con “hasta los tiempos de la restauración de todas las cosas [*apokatastaseōs pántōn*] de los que ha hablado Dios desde antiguo a través de la boca de sus santos profetas” (Hechos III, 21). En diversos *loci*, Orígenes esboza el más amplio sentido de esta doctrina, al señalar que “en verdad consideramos que la bondad de Dios a través de su Cristo restablecerá a la creación universal en un solo fin, sometidos incluso los enemigos [a partir de I Corintios XV, 25; Efesios I, 22; etcétera]” (*De principiis [secundum translationem Rufini]* I, VI, 1, 79); apoyándose en la idea de la conjunción en lo eterno del fin y el principio, reabsorbidos en la fuente total de la Divinidad: “Porque siempre es similar el fin al inicio; y por esto, así como es uno el fin de todas las cosas, así debe entenderse que uno es el inicio de todas ellas” (I, VI, 2, 79: “Semper enim similis est finis initiis; et ideo sicut unus omnium finis, ita unum omnium intellegi debet initium”). Ha aplicado a este mismo propósito el principio paulino de “omnia in omnibus” (I Corintios XIII, 6), que implicaría la restitución de los seres singulares y la abolición absoluta del mal: “Yo por mi parte pienso que esto que se dice de que Dios ‘es en todo todas las cosas’, significa además que Él ‘es todo’ en los singulares. Ahora bien, será a través de los singulares ‘todas las cosas’ de este modo: cuando cada mente racional, purgada de toda escoria de los vicios, y enteramente disipada toda la nube de la malicia, pueda sentir, comprender y pensar, será Dios ‘todas las cosas’ y nada habrá más allá, sino que siente a Dios, piensa a Dios, ve a Dios, a Dios tiene [...] Luego si el fin, restablecido al principio, y el término de las cosas, conjuntado a los inicios, restituye aquel estado que entonces tuvo la naturaleza racional, cuando no requería comer del árbol del saber del ‘bien y el mal’, ya que ha alejado todo sentido de la maldad y es liberado para lo sincero y puro, quien es el único Dios bueno se torna así para él ‘todas las cosas’, y no en algunos pocos o muchos sino que es ‘en todo’ Él mismo ‘todas las cosas’, cuando ya nunca habrá ‘muerte’, nunca ‘aguijón’ de la muerte, nunca jamás el mal; entonces en verdad Dios será ‘todo en todas las cosas’” (*De principiis [secundum translationem Rufini]* III, 6, 2, 283-284).

¹² Es una polémica milenaria, que han prologado en el siglo anterior críticos como Zöllig, Klostermann, Lubac, Hanson o Crouzel; Hanson señala, abonando a la “exageración” apuntada en el cuento: “Allegory can indeed become a devouring passion with Origen, distorting all his exegetical judgement. He indulges in elaborate and useless allegorization of every feature, every word [...]” (247).

dir además —o especialmente— a uno de los pasajes más escandalosos de la biografía de Orígenes: el de su autoemasculación, a partir de las palabras de Jesús en el Evangelio de Mateo: “y hay algunos eunucos que se hicieron eunucos a sí mismos por amor del reino de los cielos” (XIX, 12, 3-5).¹³ Por lo que respecta a la concreta atribución sobre otorgar “a los ángeles una importancia excesiva dentro de la economía celestial”, podemos encontrar apuntes en la obra de Orígenes que la avalan, como la creencia de “que en la disposición de todo está asignado un ángel al frente de la tierra, y otro está asignado al frente de las aguas, y otro al frente del aire y un cuarto al frente del fuego”; lo cual se extiende “a toda la distribución en los animales, en las plantas y en los astros celestes: un ángel está asignado a cargo del Sol, y otro a cargo de la Luna, y otros a cargo de los astros” (*In Jeremiam* X, VI, 14-20). Pero vale la pena añadir que autoridades indiscutidamente canónicas han incurrido en “excesos”

¹³ Supuesto acto de juventud, realizado por una interpretación literal de un pasaje evangélico y para evitar murmuraciones por la presencia de alumnas en la escuela cristiana que dirigía, según el testimonio de Eusebio de Cesarea: “por un lado creyendo cumplir con la palabra salvadora, por el otro juntamente, estando entonces su vida en la juventud y al tener tratos sobre las cosas divinas no sólo con hombres, sino también con mujeres, de modo que obstruyese cualquier sospecha en los paganos de una infame acusación, se vio impelido a cumplir con hechos la palabra salvadora” (*Historia ecclesiastica* VI, VIII, 2). Acción que, de ser cierta, aunque haya datos contradictorios al respecto, el propio maestro alejandrino condenaría en las páginas de su *Comentario al evangelio de Mateo* que dedica al tema (XV, I-V): “Nosotros, ciertamente, hemos pensado a Cristo (el Verbo de Dios) en otro tiempo ‘según la carne’ y según la letra, ‘pero ahora ya no’ [II Corintios v, 16] comprendemos así, ni nos complacemos como de algo plausible de quienes han tomado para sí mismos el tercer tipo de eunuquización pretextando que buscan el reino de los Cielos” (*Commentarium in evangelium Matthaei* XV, III, 1-8); los tres tipos de eunucos de las palabras evangélicas tenían que interpretarse “espiritualmente” (XV, V, 77-79), y no “según la letra” o, como se decía, “corporal” o “carnalmente” (*sōmatikôs / carnaliter*). La anécdota de Orígenes es recordada por Arreola en un texto posterior de *Palindroma*, “Profilaxis”: “Como es público y notorio, las mujeres transmiten la vida. Esa dolencia mortal. Después de luchar inútilmente contra ella, no queda más recurso que volver a Orígenes y cortar por lo sano sobre un texto de Mateo” (Arreola, *Palindroma*, 1971, 60). Hay asimismo otra aplicación satírica de la exégesis literal en el cuento “En verdad os digo” del *Confabulario* (sobre el *dictum* de Cristo en el Evangelio de Mateo XIX, 23-24: “En verdad os digo que difícilmente un rico entrará en el reino de los cielos. De nuevo os digo: es más fácil que un camello pase a través del ojo de una aguja que un rico entre en el reino de Dios”).

no muy dispares, como san Agustín, quien señaló el dominio general de las criaturas espirituales y angélicas sobre las corporales.¹⁴

Seguidamente, el texto arreoliano incluye a uno de los maestros de Orígenes: “Por su parte, el piadoso Clemente de Alejandría reconoció por primera vez un ángel guardián a nuestra espalda” (49). Nacido a mediados del siglo II, en Atenas o Alejandría, fue un pagano converso, alumno y sucesor del *Didaskaleîon* alejandrino de Panteno; su pensamiento, nutrido en la cultura helénica, esboza la ardua transposición espiritual desde el mundo antiguo al nuevo horizonte cristiano. Por lo que respecta a la supuesta autoría de la creencia del ángel guardián, parece ser una atribución inexacta. Conceptualmente son no muy lejanas unas líneas del *Pedagogo*, donde se comenta un texto bíblico (Éxodo XXIII, 20): “pues ‘Mira’, dijo a Moisés, ‘mi ángel irá delante de ti’, dándose a conocer el poder evangélico y rector de la Palabra” (*Paedagogus* I, VII, 58, 1-2). Sin embargo, a pesar de que esta cita es importante para la teoría angélica cristiana, Clemente realiza una aplicación alegórica del texto veterotestamentario para significar la venida del Verbo evangélico como maestro y guía de sabiduría, y no como una alusión específica al ángel guardián personal. Hay otras líneas en la *Miscelánea* (*Stromata*) del propio Clemente donde se comenta: “y pues los patronazgos de los ángeles están distribuidos sobre los pueblos y las ciudades, y quizás algunos de ellos estén especialmente asignados a unos cuantos [individuos]” (*Stromata* VI, XVII, 157, 5). De esta forma, sólo se apunta la posible existencia de un grupo de ángeles a cargo de unos pocos y no, por tanto, la democrática teoría de un ángel custodio “a nuestra espalda” para cada hombre. Otros comentarios sobre el tema en la obra del teólogo alejandrino tienen este mismo cariz general, por ejemplo: “pues también a través de los ángeles la potencia divina suministra sus bienes, ya sean vistos o no” (*Stromata* VI, XVII, 161, 2, 2-3); o bien, “porque por una orden divina y antigua han sido distribuidos ángeles entre los pueblos” (*Stromata* VII, II, 6, 4, 2-3). Otra alusión significativa es, dentro de una comparación

¹⁴ Véase *De Genesi ad litteram imperfectus liber* VIII, XXIII-XXIV, 44-45; *PL* XXXIV, 390: “Luego, la providencia de Dios, que rige y administra la creación universal [...] sometió primariamente a sí todas las cosas, después la creación corporal a la creación espiritual, la irracional a la racional, la terrestre a la celeste [...]. Y también por esto a los sublimes ángeles que gozan bajo autoridad a Dios, y beatamente son siervos a Él, es sometida toda la naturaleza corpórea, toda vida irracional, toda voluntad débil o defectuosa”.

con las enseñanzas platónicas: “e implicando a los ángeles de los pequeños, según la Escritura, y de los menos [*elachístōn*], que miran a Dios, y además también a la vigilancia que recae sobre nosotros a través de los ángeles que están a cargo, no vacila [Platón] escribir [*Respublica* 629d-e ...]” (*Stromata* v, XIV, 91, 3-4). A partir de este texto, se puede corroborar que, en su modalidad más “piadosa”: un ángel custodio de los niños, esta creencia no la formuló “por primera vez” Clemente, sino que se remonta a un pasaje del Nuevo Testamento, aludido por el exégeta en las líneas citadas, donde Cristo dice: “Mirad que no despreciéis a uno de estos pequeños; pues digo a vosotros que los ángeles de ellos ven en los cielos continuamente el rostro de mi Padre, que está en los cielos” (Mateo XVIII, 10).

Pueden atenderse, de modo complementario, algunos señalamientos de su discípulo Orígenes sobre este mismo tema. Por ejemplo, al exponer de qué manera Cristo, como Dios salvador y de acuerdo con la enseñanza paulina, está por encima de “los ángeles que auxilian a los hombres” (*Contra Celsum* I, 60, 36-37); la referencia corresponde a Hebreos I, 14: “¿no son todos éstos [los ángeles] espíritus auxiliadores que han sido enviados para el servicio de quienes han de heredar la salvación?” En otro *locus* perfila algunos de sus servicios, con un matiz restrictivo quizás similar al de las apuntaciones de su maestro Clemente: “y ascienden conduciendo las súplicas de los hombres a las más puras regiones celestiales del cosmos o incluso a las supracelestiales aún más puras; y descienden de nuevo llevando a cada uno, según su mérito, alguna de las cosas que son asignadas por Dios a ser servidas por ellos mismos a quienes han de recibir sus favores” (*Contra Celsum* v, 4, 9-14). O bien, sobre el referido texto de Mateo: “Y aunque no conocemos puntualmente quién es el ángel de nosotros que mira ‘el rostro del Padre que está en los cielos’, sin embargo, al menos es manifiesto a cada uno de nosotros al meditarlo que somos deudores de aquél también en algunas cosas” (*De oratione* XXVIII, 3, 15-18). La compañía de los ángeles parece así asumirse como adecuada “a los fieles”, los miembros de la “Iglesia”.¹⁵ Cabe insistir en la procedencia bíblica de estas enseñanzas (otro ejemplo, del libro de los Salmos XCI, 11: “porque te encomendará

¹⁵ Por ejemplo, en otro texto atribuido al mismo Orígenes: “‘Porque no desprecies’, dijo el Salvador, ‘a alguno de los pequeños que están en la Iglesia de los fieles. En verdad digo a vosotros, que sus ángeles ven continuamente el rostro de Dios, que está en los cielos’ [...]” (*Selecta in Psalmos*, Salmo XXIII; *PG* XII, col. 1268).

a sus ángeles para que te guarden en todos tus caminos”), a partir de cuya fuente los Padres de la Iglesia establecían sus reflexiones. Asimismo, que la existencia de un ángel bueno personal, acompañado en este caso, según una duplicidad de larga fortuna, de un ángel inicuo, fue expuesta con anterioridad al propio Clemente en *El pastor* de Hermas (ca. 150 d. C.)¹⁶

Al comentado esbozo de ambos Padres de la Iglesia, sigue esta pincelada panorámica: “Y entre los primeros cristianos del Asia Menor se propagó un afecto desordenado por las multiplicidades jerárquicas” (49). Constituye así una nota general sobre esa zona asiática, acaso propensa a ciertas devociones supersticiosas presentes desde la época tardío-helenística e imperial. De modo específico, en efecto, existen no pocas inscripciones, sobre todo en la parte occidental de Asia Menor, que dan cuenta de un extendido culto angélico activo en la región, expresado en las creencias paganas sobre los ángeles mediadores, pero también como manifestaciones del fervor religioso de judíos y cristianos (Stuckenbruck: 181-191); por parte de éstos, parece no haber duda que se dio una intensa “angelofilia” (caracterizada por el culto al arcángel Miguel), aunque, en general, la dificultad hermenéutica de los testimonios no permite clarificar en muchos casos la fe a la que pertenecen (Arnold: 61-62), lo cual implica un posible y complejo sincretismo.¹⁷ Esto ha sido a menudo relacionado con la advertencia de san Pablo contra la nueva “filosofía” (Colosenses II, 8) difundida en Frigia (hoy Turquía), que señala específicamente el “culto a los ángeles” (*thréskeía tôn angél n: II, 18*) que caracterizaba a ese movimiento sincrético. Por otro lado, las autoridades de la patrística que desplegaron ahí su labor trataron el tema, aunque sin notas muy enfáticas con relación a las ya comentadas. Tal es el caso del discípulo de Orígenes, san Gregorio el Taumaturgo —siglo III, nativo de Neocesarea del Ponto, de donde sería obispo— que, por ejemplo, se refiere en términos autobiográficos al ángel protector de los ni-

¹⁶ “Dos ángeles están con el hombre, uno de rectitud y uno de iniquidad [...] Y el ángel de rectitud es suave y humilde, dulce y pacífico. Cuando éste en efecto sube en tu corazón, al punto te habla sobre rectitud, pureza, dignidad, autocontentamiento, y sobre cualquier otra recta acción y gloriosa virtud. Cuando todas estas cosas suben en tu corazón, conoce que el ángel de la rectitud está contigo” (*Pastor* XXXVI, 1-3).

¹⁷ Véase asimismo Sheppard 1980-1981 y Kearsley 1992.

ños;¹⁸ también la teoría angélica deja huellas en san Metodio de Olimpo, en el *Symposium* o en su opúsculo —en eslavo— *Sobre las palabras: “Los cielos declaran la gloria del señor* [Psalmo XIX, 2]”. No está ausente en los grandes teólogos capadóceos, como san Basilio Magno (así en su comentario sobre el vínculo de los ángeles con el Padre y el Hijo: *De spiritu sancto* XIII), o san Gregorio de Nisa,¹⁹ que, al menos en estos casos, no dan muchos indicios de un “afecto desordenado”. Si se quiere, la región parece en cierto modo prefigurada para arduas relaciones angélicas a partir de “los siete espíritus” de Dios vinculados con las siete iglesias de Asia al inicio del libro del Apocalipsis. Añádase la figura de Pseudo-Dionisio Areopagita (que se desarrolló en la órbita geográfico-cultural de Bizancio en la segunda mitad del siglo V y primeras décadas del VI, autor de *La jerarquía celeste*, obra que, a través de la traducción latina de Juan Escoto Erígena, habrá de ocupar un lugar fundamental en la historia de la angelología de Occidente.

LOS HERESIARCAS

Después de sus esbozos sobre posturas teológicas más o menos próximas al canon patrístico, el narrador del relato pasa al señalamiento de angelólogos de indudable condición “herética”, como los maestros de la Gnosis:

Entre la masa oscura de los herejes angelólogos, Valentino el Gnóstico y Basíledes, su eufórico discípulo, emergen con brillo luciferino. Ellos dieron alas al culto maniático de los ángeles. En pleno siglo II quisieron alzar del suelo pesadísimas criaturas positivas, que llevan hermosos nombres

¹⁸ El Taumaturgo alaba a los seres invisibles que auxilian a los hombres, como “el santo ángel de Dios, que me alimentó desde mi juventud [Génesis XLVIII, 15...] el que fue en otro tiempo particularmente pedagogo de nosotros siendo niños. El que ha sido en otros muchos asuntos bondadoso cuidador y protector mío”, que lo condujo hacia el magisterio de Orígenes (*In Origenem oratio panegyrica* IV, 38-50). También hay alusiones en su obra a la regencia angélica sobre la Tierra, como “los más altos poderes [...] los ángeles guardianes del mundo” (*Metaphrasis in Ecclesiasten Salamonis* XII; PG X, col. 1016); etcétera.

¹⁹ Valga por muestra: “y a cada una de las potencias angélicas para el orden de todo, alguna actividad ha sido asignada por la autoridad que preside todas las cosas” (*Oratio catechetica magna* VI, 43-45).

científicos, como Dínamo y Sofía, a cuya progenie bestial debe el género humano sus desdichas (49).

Son escogidos los dos autores principales de la Gnosis alejandrina: Valentino (o Valentín *ca.* 100-*ca.* 165), nacido en Alejandría y establecido luego en Roma, donde continuó sus enseñanzas (136-160 d. C.); y Basílides (*fl.* 130), originario de Antioquía o Alejandría, y activo en su magisterio en esta ciudad entre los años 120-140 d. C. (cabe señalar que el dato de su discipulado bajo Valentino es erróneo; Basílides mismo decíase alumno de Glaucias, quien lo fue de san Pedro).²⁰ Ambos representan, con matices distintos, una compleja visión del orden cósmico sustentada en la creencia de fuerzas mediadoras entre lo absoluto y la realidad material. Los contenidos de tales doctrinas —además de los fundamentales manuscritos encontrados en Nag Hammadi en 1945, con datos nuevos y a veces contradictorios—²¹ son transmitidos, sobre todo, por fuentes indirectas y hostiles (Tertuliano, san Ireneo de Lyon, Clemente de Alejandría, san Hipólito de Roma). Por una parte, Valentino desarrolla la exposición de un universo jerárquico, desde el Padre o *Bythós* (Abismo, llamado también *Proarche* o *Propater*) del que emana la totalidad del *Pleroma* organizada en los treinta Eones emparejados (*syzygiai*).²² la Ogdóada primaria + 10 + 12), de cuya última expresión, Sofía, caída por su pulsión cognoscitiva y redimida por el Salvador, deriva lo material, lo anímico y lo espiritual reflejado en los hombres (en sus tres categorías: hílcos, psíquicos y pneumáticos). Estas doctrinas eclécticas se nutren parcialmente de algunas tradiciones mitológicas (la de los ofitas) y de la ontología del platonismo en su vertiente pitagó-

²⁰ Véase el testimonio de Clemente de Alejandría, al hablar de “los que han ideado las herejías”, que provienen del tiempo del emperador Adriano y se han extendido al de Antonino, “como Basílides, aun cuando ha invocado a su maestro Glaucias, como ellos mismos se ufanan, el intérprete de Pedro” (*Stromata* VII, XVII, 106, 4, 7-8).

²¹ Dado que los contenidos de estos textos —como los valentinianos *El evangelio de la verdad*, *El evangelio según Felipe* o *El tratado tripartito*— no pudieron formar parte de las fuentes directas o indirectas consultadas por Arreola (su difusión apenas comienza en la década de los cincuenta, con textos como el volumen editado por F. L. Cross sobre el “Códice Jung”: Londres, 1955), no entran en la consideración de este estudio.

²² Véase, por ejemplo, Tertuliano, *De praescriptione adversus haereticos* XLIX (PL II, 68A): “Introducitur enim Pleroma et Aeonum triginta: exponitur autem hos per syzygias, id est, conjugationes quaedam”.

rica,²³ y guardan ciertas semejanzas con el sistema de Plotino. Por la otra, Basílides —cuya figura y pensamiento habían sido tratados en el horizonte literario hispanoamericano hacía unas décadas por Jorge Luis Borges—²⁴ enseñó la idea de un universo desplegado en diversos niveles jerárquicos: en primer término, el Padre innominable, del que se desprenden potencias que dan lugar a los ángeles por quienes se van tramando 365 regiones celestes, hasta llegar al ámbito sublunar creado por los ángeles regentes de la Tierra.

Parece ser que es la doctrina de Basílides la que tuvo Arreola principalmente en cuenta, pues la anotación sobre “Dínamo y Sofía” corresponde a los datos proporcionados por san Ireneo. Según consigna el pasaje que sobrevive en la temprana versión latina de su tratado *Contra los herejes*, fue expositor de estas figuras características del gnosticismo de vena especulativa: “Por su parte Basílides [...] expone que primero ha nacido Nous del inengendrado Padre, del cual a su vez ha nacido Logos, luego de Logos Phronesis, de Phronesis Sophia y Dynamis, y a su vez de Sophia y Dynamis las virtudes, principalías y ángeles, a los que llama primeros, y a partir de ellos ha sido creado el primer cielo”²⁵ (*Adversus haereses* I, XIX [XXIV], 1, 198-199). En el cuento, las pinceladas humorísticas en la exposición de dichas entidades, cuyos nombres griegos integran diversos cultismos y tecnicismos en las lenguas modernas, sugieren un sutil puente imaginario entre el olvidado mundo de las herejías protocristianas y el culto cientificista moderno, encarnado de modo emblemático por el Positivismo —objeto de burla en otros textos

²³ Véase Hipólito de Roma, *Refutatio omnium haeresium* VI, XXI y ss.; establecer esta peculiaridad colabora a su caracterización como autor “plagiario” que elaboró una “herejía griega sin duda variopinta, pero insostenible y que no corresponde a lo establecido por Cristo”.

²⁴ “Una vindicación del falso Basílides” (1989: 213-216). Borges también lo menciona al inicio de “Tres versiones de Judas”: “En el Asia Menor o en Alejandría, en el segundo siglo de nuestra fe, cuando Basílides publicaba que el cosmos era una temeraria o malvada improvisación de ángeles deficientes [...]” (514). Posiblemente Arreola conoció el texto de Borges antes de componer su cuento, pero, en todo caso, no parece constituir una fuente para las noticias que vierte sobre los herejes Basílides y Valentino.

²⁵ “Basilides autem [...] ostendens Nun primo ab innato natum Patre, ab hoc autem natum Logon, deinde a Logo Phronesin, a Phronesi autem Sophiam et Dynamis, a Dynamis autem et Sophia virtutes, et principes, et Angelos, quos et primos vocat, et ab iis primum coelum factum”.

arreolianos—. ²⁶ Este sesgo era más enfático en las versiones primeras del cuento, que ofrecen la variante: “criaturas positivistas”. ²⁷ Con el cambio, en la edición posterior, de 1971, el texto gana en eufonía; pero el sentido permanece: las personificaciones metafísicas de los gnósticos se confunden, a través de una aguda adjetivación (“pesadísimas criaturas positivas, que llevan hermosos nombres científicos”), con las abstracciones creadas “en pleno siglo” XIX (la Razón, el Orden, el Progreso), que constituyen de manera paródica “divinidades del *esprit positif*”, paradójicamente plúmbeas e intangibles, fantasmagóricas y racionales (delirios del *lógos* místico y del científico). La forma *Dinamo*, para verter *Dynamis*, sirve conjeturablemente a esta transposición irónica del sentido. ²⁸ Cabe advertir que la línea en cuestión semeja otra del precitado ensayo de Borges, sobre estos “pesados símbolos vacilantes” (215), lo que sugiere, cuando no su utilización directa por parte de Arreola, sí una cierta

²⁶ Así en un texto del *Bestiario*, “El rinoceronte”: “Embiste como ariete, con un solo cuerno de toro blindado, embravecido y cegato, en arranque total de filósofo positivista” (Arreola 1972: 11). Ciertamente es que, en este caso preciso, supone una variante del autor con respecto a la primera versión, que en su lugar decía “filósofo materialista” (como muestra la selección publicada en la revista *Universidad de México* [Arreola 1958: 7] del libro *Punta de plata* del mismo año; el texto aparece ya mudado en la edición de 1962: 29). Al parecer, dicha sustitución ha nacido a partir de una sugerencia, por motivos ideológicos, del escritor Eduardo Lizalde (miembro entonces del Partido Comunista Mexicano).

²⁷ Es la *lectio* de las ediciones anteriores (Arreola 1952: 41), (1955: 50), (1962: 85).

²⁸ Basílides usó la voz *Dynamis*, “Fuerza” o “Poder”, de la que deriva el tecnicismo moderno “dínamo”, que nombra una invención del siglo XIX, el generador que convierete, bajo principios electromagnéticos, la rotación mecánica en corriente eléctrica. Es oportuno recordar que el historiador estadounidense Henry Adams, en su famosa autobiografía *The Education of Henry Adams* (ed. privada de 1907; Boston, 1918), estableció la dicotomía entre “the Virgin and the Dynamo” (cap. xxv), donde la virgen representaba las inmateriales potencias que veneró la Edad Media, mientras el “Dínamo” —que había contemplado en la Gran Exposición de París en 1900— cifraba el culto científico de la modernidad hacia nuevas fuerzas invisibles que Adams vislumbraba, como lo fue a la postre, definitivas para el entonces incipiente siglo XX. En cierta medida, su mezcla irónica de religiosidad y cientificismo en torno al dínamo puede aplicarse de manera conveniente al pasaje arreoliano: “to Adams [la autobiografía está narrada en tercera persona] the dynamo became a symbol of infinity. As he grew accustomed to the great gallery of machines, he began to feel the forty-foot dynamos as a moral force, much as the early Christians felt the Cross” (Adams: 361).

coincidencia en el abordaje, cuya agudeza se extiende a paralelismos modernos.²⁹

Por último, la referencia a una “progenie bestial” a la que “debe el género humano sus desdichas”, es concepto que corresponde a diversas creencias del gnosticismo. Conviene con ello las enseñanzas de Basíli- des en torno al dominio de los ángeles en el mundo:

Y además estos ángeles que ocupan el más bajo cielo, que es visto por nosotros, han construido todas las cosas que hay en el mundo, y han realizado para sí mismos divisiones de la tierra y de los pueblos que hay sobre ella. Y el que es príncipe de estos mismos, se considera ser el Dios de los judíos. Y puesto que éste para sus hombres, es decir los judíos, quiso someter a los restantes pueblos, todos los restantes príncipes se mantuvieron firmes y se opusieron a él. Por lo cual los demás pueblos se apartaron de éste. Y mirando así el Padre inengendrado e innominado la perdición de los suyos, ha enviado a su primogénito Nous —y es éste quien se llama Cristo—, para la libertad de quienes crean en él, fuera del dominio de los que han fabricado el mundo³⁰ (*Adversus haereses* I, XIX [XXIV], 2, 199-200).

²⁹ Ambas ironías enfocadas a un mismo ámbito en sus manifestaciones opuestas: en Arreola, la ciencia positiva; en Borges, el folletín sentimental, que ve prefigurado en la trama mística de las historias de Valentino: “Ésa es la justificadora intención de la cosmogonía melodramática de Valentino, que devana un infinito argumento de dos hermanos sobrenaturales que se reconocen, de una mujer caída, de una burlada intriga poderosa de los ángeles malos y de un casamiento final. En ese melodrama o folletín, la creación de este mundo es un mero aparte” (Borges, 1989a: 215). Cabe advertir que un anticipo de esta traducción imaginaria de discordias cósmicas al drama pasional de dimensiones humanas la operó ya en el XVII, con toda la seriedad del caso, esa sublime “aberración estética”, según el *dictum* de Menéndez Pelayo, que es el auto sacramental de Calderón. Nótese asimismo que el movimiento del péndulo de la ironía, en los casos comentados, es en cierto modo contrario; la mordacidad arreoliana avanza más bien del pasado al futuro, donde extravagantes credos de la Antigüedad infaman un ideario moderno; en Borges, por el contrario, es la condición ridícula de géneros más próximos, el melodrama y el folletín, la que sirve a la sarcástica exposición de la antigua gnosis.

³⁰ “Eos autem qui posterius continent caelum angelos, quod etiam a nobis videtur, constituisse ea quae sunt in mundo omnia, et partes sibi fecisse terrae, et earum quae super eam sunt gentium. Esse autem principem ipsorum eum, qui Judaeorum putatur esse Deus. Et quoniam hic suis hominibus, id est Judaeis, voluit subicere reliquas gentes, reliquos omnes principes contra stetit ei et contraegisse. Quapropter et reliquae resilerunt gentes ejus genti. Innatum autem et innominatum Patrem, videntem perditionem ipsorum, misisse primogenitum Nun suum, et hunc esse qui dicitur Christus, in libertatem credentium ei a potestae eorum qui mundum fabricaverunt”.

Asimismo, en el sistema de Valentino, más allá del divino *Ploroma*, el Demiurgo creador de este mundo, identificado también con *Yahveh*, ha obrado ciego a los reinos superiores que inconscientemente prolifera; su naturaleza “animal” (*psychiká*) marca el sino de la Tierra.³¹ Cabe también recordar otro precepto de Basílides, referido por Clemente de Alejandría, según el cual se llamaban:

agregados a las pasiones [...] éstos son en esencia ciertos espíritus que se han agregado al alma racional debido a algún desorden y confusión primitiva, y, de nuevo, son generadas adventiciamente estas naturalezas ilegítimas y heterogéneas de los espíritus a manera de lobo, mono, león, macho cabrío, cuyas peculiaridades, mostrándose en torno al alma, dicen, asimilaban los apetitos de ésta a los animales semejantemente. (*Stromata* II, XX, 112, 1-2).

Basílides comparó a tales “adherencias” de los espíritus en el hombre con la imagen del Caballo de Troya.³² Como en los demás casos, las sintéticas líneas de Arreola trazan el perfil aproximado de estas doctrinas.³³

³¹ Según el original griego de Ireneo: “[ha tenido origen...] a partir del miedo toda la restante hipóstasis animal, como las almas de los animales irracionales, de las fieras y de los hombres [...] y enseñan que han surgido del dolor los espíritus de la maldad; de donde el Diablo, al que llaman Cosmocrátor, y los demonios, los ángeles y toda la hipóstasis espiritual de la maldad han tenido su origen [...] y el Cosmocrátor conoce las cosas superiores a él, porque tiene medios espirituales [*pneumatiká*] de la maldad; pero el Demiurgo las desconoce, puesto que sus medios son animales [*psychiká hypárchonta = animalis*]” (I, 1, 10, 46-48).

³² “[...] el hombre, según Basílides, guarda la semejanza de un caballo de madera, de acuerdo con el mito poético, abrazando en un único cuerpo el ejército de estos diferentes espíritus” (*Stromata* II, XX, 113, 2-3).

³³ Hay que insistir que en un contexto ficticio, como el del cuento de Arreola, sería injustificado demandar la exactitud de un estudio erudito; su confrontación crítica con las fuentes debe responder tanto a las exigencias que son propias a la historia y la filología como al intento de esclarecer la singularidad constructiva de un texto de imaginación. Adviértase que incluso el referido ensayo de Borges sobre el “falso Basílides” no carece de imprecisiones; a pesar de sostener que “Sigo en todo la notificación de Ireneo” (Borges 1989a: 213), equivoca varios detalles (el número de las “divinidades subalternas”, que son cinco y no siete; dudosos traslados como *virtutes* = “tronos”, *principes* = “principados” [con la contaminación de la nomenclatura canónica, “sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates”: *Colossenses* I, 16]; etcétera), y excede su oblicua refutación de Quevedo, a cuya pluma maestra se debe una de las más antiguas menciones —acaso la primera, al menos en un contexto de ficción— en castellano de

A partir de esta “ambientación” histórica y conceptual, el cuento desemboca en la exposición de las doctrinas de Sinesio de Rodas y su perfil como humilde angelólogo. Quizás uno de sus rasgos más singulares sea la aceptación del Paraíso de la Patrística, al que “se limitó a vaciarlo de sus ángeles”, volcándolos todos en el mundo (49). Esta exacerbación de la presencia de los espíritus en la vida de los hombres supone una irónica “consumación” de las enseñanzas canónicas y heréticas anteriormente esbozadas. No dejan de aprovecharse para ello algunas otras corrientes activas en esos efervescentes siglos de fe posteriores a Cristo. No es extraño así que el narrador presente a Sinesio como “tentado por el auge maniqueo” (50) —el profeta Mani, el autonombrado “Paráclito de la Verdad” prometido por Cristo, *ca.* 216-276/277—,³⁴ que inspira

los dos herejes, incluidos en un pasaje del *Sueño del infierno*: “Estaba el maldito Basíledes heresiarca. Estaba Nicolás antioqueno, Carpócrates y Cerinto y el infame Ebión. Vino luego Valentino, el que dio por principio de todo el mar y el silencio” (Quevedo, 345-346). Borges, que abrió su ensayo con esta cita, marca luego con énfasis: “Valentino —que *no* dio por principio de todo, el mar y el silencio” (215). De modo oportuno, el editor Arellano ha señalado (n. 753) la fuente de Quevedo, quien ha sido fiel al testimonio de Filastro: “Nihil erat aliud ante, inquit, in mundo, nisi Profundum maris et Silentium, quod poetae chaos asserunt” (*De haeresibus*, xxxviii: Valentinus; *PL* xii, col. 1156A; sin olvidar que *cháos*, “materia informe”, “espacio infinito” o “abismo”, lo interpretaron los estoicos en el sentido de “agua”, a partir de *chysis*, “efusión”: *Stoicorum veterum fragmenta* II, 143 [437], 43-44; o bien Tertuliano, al comentar la doctrina de Valentino, señala cómo Cristo, emanado de Bythos y de naturaleza puramente espiritual, “quasi aquam per fistulam, sic per Mariam virginem transmeasse”: *De praescriptionibus adversus haereticos* XLIX, *PL* II, col. 89B). Pero cualquiera que mire el texto griego de Ireneo puede deducir el origen del equívoco atribuible a Filastro, pues éste —o bien su fuente— al parecer simplemente vertió, sin dilucidar el contexto —o leyéndolo con un posible sesgo bíblico—, los nombres de las dos entidades originarias del sistema de Valentino: *Bythós*, que es no sólo “abismo” sino, de manera incluso puntual, “la profundidad del mar” (así el latín *abyssus*, “mar”, como en la Vulgata: “et tenebrae erant super faciem abyssi”; Génesis I, I, 2), y *Sigé*, “silencio” (*Silentium* en la referida obra de Tertuliano, quien a su vez conserva la forma *Bythos*; la versión latina de Ireneo translitera ésta lo mismo que *Sigé*; en san Agustín se lee “principium esse profundum et silentium”: *De haeresibus* XI, *PL* XLII, col. 28). En cualquier caso, la grandeza de Quevedo y la de Borges, como la del propio Arreola, es verbal; “todo lo salva[n], o casi, con la dignidad del lenguaje”.

³⁴ Ciertamente la visión dualista de la doctrina de Mani es un tópico común (que destaca de modo simplificador una línea metafísica característica de aquella compleja enseñanza sincrética), que señalaba dos principios originarios enfrentados: Luz y Oscuridad. Intrincadas son la angelología (el propio Mani recibió la revelación del ángel *al-Tawm*, su “Gemelo” o Doble espiritual) y la demonología del maniqueísmo.

al imaginario hereje una trama cósmica dual, entreverada no sólo por ángeles sino también por demonios que pervierten el plan maestro de Dios. En general, la exposición de las supuestas creencias de Sinesio aprovechan aspectos diversos de la tradición teológica cristiana,³⁵ aunque con la presumible libertad de la ficción (que no evade incluso el evidente anacronismo).³⁶

LA CONFUSIÓN DE LA FÁBULA Y LA HISTORIA

Hacia el final del cuento, el narrador avanza en su propia labor de entretrejimiento de la realidad histórica y la ficticia, adjuntando el nombre de Sinesio con el de conocidas figuras activas en la segunda mitad del siglo IV:

Sinesio se pasó la vida reclutando operarios que trabajaran del lado de los ángeles buenos, pero no tuvo continuadores dignos de estima. Solamente se sabe que Fausto de Milevio, el patriarca maniqueo, cuando ya viejo y desteñido volvía de aquella memorable entrevista africana en que fue decisivamente vapuleado por San Agustín, se detuvo en Rodas para escuchar las prédicas de Sinesio, que quiso ganarlo para una causa sin porvenir (50-51).

En diversos textos maniqueos hay referencias de la lucha de ángeles y demonios; por ejemplo, en *El libro de los gigantes* (que desarrolla el tema veterotestamentario de los *nephilim* [Génesis VI, 4] o “gigantes”): “Y los propios ángeles descendieron desde el cielo a la tierra. Y (cuando) los doscientos demonios vieron a estos ángeles, tuvieron mucho temor e inquietud. Asumieron la forma de hombres y se escondieron [...] Y estos doscientos demonios pelearon una dura batalla con los [cuatro ángeles...]” (Henning: 69).

³⁵ Por la intromisión desdichada de los demonios “la humanidad ofrece a los ojos de Dios su lamentable tapicería, donde aparecen tristemente alteradas las líneas del diseño original” (50). Es el estado general de las cosas después del pecado original, que convirtió al mundo —comparado a menudo con un *textus* en sentido verbal—, según dice san Buenaventura, en “un libro borrado” (“*liber quidam deletus*”: *Collationes in Hexaemeron*, Visio tertia, 1, 12, 4-5; al que ha restaurado la donación divina de la Escritura).

³⁶ “Los ángeles de Sinesio [...] Vuelan de un lado a otro, sin cesar, trayendo y llevando voliciones, ideas, vivencias y recuerdos, dentro de un cerebro infinito y comunicante, cuyas células nacen y mueren con la vida efímera de los hombres” (50). Esta metáfora es sólo posible desde la teoría neuronal que ha comenzado, en el siglo XX, con los hallazgos de Ramón y Cajal. En la Antigüedad podía hablarse, sí, de *cellulae cerebri*, pero con un sentido muy distinto.

En efecto, Fausto de Milevo,³⁷ obispo maniqueo, es un personaje histórico (ca. 350-400) conocido por san Agustín (354-430); fue una figura de cierta importancia en el camino espiritual del santo.³⁸ La entrevista con Fausto, según las *Confesiones*, fue larga e impacientemente esperada (v: vi y vi: xi). Sucedió en Cartago, pero no derivó, según este testimonio, en tan contundente “vapuleamiento” contra Fausto (hombre, aunque limitado en sus conocimientos, facundo y hábil incluso para aceptar lo que ignoraba), sino en la desilusión de un todavía joven Agustín que esperaba hallar en el patriarca maniqueo a un veraz maestro de sabiduría.³⁹ Puede concederse, en todo caso, que dicho “apaleo” teológico ocurrió en un momento posterior, en el *Contra Faustum* del propio Agustín (que se ocupa sobre todo de refutar un libro de Fausto donde ataca al Antiguo Testamento), escrito en la misma época de la muerte del obispo maniqueo (400). Resulta igualmente ilusorio el retrato de un Fausto “viejo y desteñido”, pues, al suceder ese encuentro (383), contaba con poco más de treinta años (era sólo un poco mayor que el joven Agustín). Como puede verse, Arreola reinventa estos sucesos a su entero gusto.⁴⁰

Tal vez no sea abusivo conjeturar que el mencionado *Contra Faustum*, de san Agustín, uno de los más famosos ejemplares de la literatura

³⁷ *Milevum* (*Mileum* en Estrabón), ciudad de Numidia; hoy Mila, Algeria.

³⁸ Véase *Confesiones* v, III y ss.

³⁹ “Luego de que vino, hallélo hombre avezado, grato y encantador en las palabras y gorjeando mucho más dulcemente esas mismas cosas que aquéllos [sus seguidores] acostumbran decir. Pero ¿qué era para mi sed aquel gentilísimo escanciador de copas preciosas? [...] y le expuse algunas cosas que me inquietaban; pronto he probado a un hombre desprovisto de las artes liberales, salvo de la gramática, y también de ésta en modo ordinario [...] sin embargo, cuando presenté esas cosas a ser consideradas y discutidas, modesta y discretamente no se ha atrevido a cargar con semejante peso. En efecto había reconocido no saber estas cosas, y no se avergonzó de confesarlo [...] No era del todo ignorante de su ignorancia, y no quiso disputando en tinieblas verse atrapado en tales asuntos [...] Así aquel Fausto, que para muchos fue lazo de muerte, había comenzado, sin quererlo ni saberlo, a aflojarme por el que era cautivo” (*Confesiones* v, vi, 10-11; vii, 12-13).

⁴⁰ De manera puntillosa podría incluso objetarse que se proponga la marcha de un Fausto viejo y derrotado desde Cartago (Túnez) hacia Rodas (en la costa de Anatolia), lo que suponía un viaje no menudo por mar en dirección a Oriente (Fausto venía de Roma cuando Agustín lo conoce). De nueva cuenta, Arreola usa los datos históricos con la libertad del autor de ficción, que de hecho “asimila” dicha historicidad al mundo de imaginación por él creado.

polémica de los doctores de la Iglesia contra los herejes, haya servido al autor para imaginar el supuesto *Contra Sinesio*, de Eutiques, que menciona al término de su cuento:

La herejía de Sinesio careció de renombre y se perdió en el horizonte cristiano sin estela aparente. Ni siquiera obtuvo el honor de ser condenada oficialmente en concilio, a pesar de que Eutiques, abad de Constantinopla, presentó a los sinodales una extensa refutación, que nadie leyó, titulada *Contra Sinesio* (51).

Finalmente, Eutiques es también una figura histórica y, lo más importante, un heresiarca. Nació hacia el año 378 y fue archimandrita de un monasterio de Constantinopla. Opositor de la herejía de Nestorio (defensor de la existencia de dos personas en Cristo), sostuvo la doctrina del monofisismo, que afirmaba la fusión de las dos naturalezas, divina y humana, que componían, contrariamente al dogma católico (que propone dos naturalezas unidas en una persona y una hipóstasis), una naturaleza única, divina, en el Verbo encarnado. Lo condenó el Concilio de Constantinopla en 448,⁴¹ aunque la parcialidad favorable del patriarca alejandrino Dióscoro y del emperador Teodosio II permitió que fuera repuesto en el Concilio de Éfeso (el llamado "*Latrocinium Ephesinum*", de 449) y aceptada, por un breve tiempo, la hipótesis monofisista, lo que llevó a la postre al cisma de la Iglesia occidental y las denominadas antiguas Iglesias orientales. Finalmente, triunfó la oposición encabezada por el papa san León Magno y el Cuarto Concilio Ecuménico de Calcedonia, en 451, lo condenó al exilio donde murió poco después (*ca.*

⁴¹ "En la Sesión séptima celebrada el 22 de Noviembre [de 448], y compuesta de 29 ó 32 Obispos, y aun mas, segun Theophanes, se presentó Eutychès; y no habiendo querido confesar dos naturalezas en Jesu-Christo despues de la union ó la Encarnacion, pronunció Flaviano contra él una sentencia de condenacion en estos términos: 'Eutychès, Sacerdote y Archimandrita que era, está convencido plenamente, así por sus hechos pasados, como por sus declaraciones presentes, de estar poseido del error de Valentin y de Apolinario, y de seguir pertinazmente sus blasfemias, tanto mas, quanto no ha atendido á nuestras advertencias, y á nuestras instrucciones para recibir la sana doctrina. Por tanto, llorando y suspirando por verle enteramente perdido, declaramos de parte de Jesu-Christo, contra quien ha blasfemado, está privado de todo grado Sacerdotal, de nuestra comunión, y del gobierno de su Monasterio, y hacemos saber á todos los que de aquí adelante le hablen ó traten, que incurrirán ellos mismos en la excomunion'" (*Los sacrosantos concilios generales y particulares* 1793, 199-200).

454). Tras el anatema conciliar, su infamada figura pudo ser objeto de calificaciones desdeñosas, que, por ejemplo, aluden a una vejez desequilibrada o decrepita; así, Eutiques podía ser caracterizado como *delirus senex* (“anciano delirante”);⁴² el perfil de un Fausto anciano y derrotado en el cuento se acerca levemente a esta descalificación del heresiarca de Constantinopla. Por supuesto, nunca existió el *Contra Sinesio*, de Eutiques; la ironía arreoliana radicaría en hacer que sea otro hereje quien fútilmente intentase atraer la atención sobre el apócrifo Sinesio de Rodas.

EL TRANSVASE DE LA TEXTUALIDAD HISTÓRICA A LA LITERARIA

Según lo hasta aquí mostrado, Arreola utiliza de modo libérrimo los datos documentales de los que echa mano; la ficcionalización invade la historia y vuelve su materia dúctil para las aleaciones con las substancias aportadas por la fantasía para su nuevo compuesto. El cuento ofrece un suscinto perfil biográfico-doctrinal de un heresiarca imaginario, apoyando su trazo con datos de variada exactitud documental pero “verosímiles” y, por tanto, adecuados a su intento. Dentro de la cuentística arreoliana, los intercambios y empréstitos entre fábula y realidad ocurren en diversas modalidades. Puede esbozarse una rudimentaria tipología sobre éstas, que incluye: *a*) la inserción de un personaje inexistente en un contexto histórico y documental bien delimitado (el caso aquí expuesto); *b*) la creación de un autor cuya obra se entreteje con referencias de textos reales (la modalidad tópica de “Pierre Menard”: “*In memoriam*”); *c*) el uso de un personaje histórico —a veces velado— sobre el que se delinea un perfil verosímil con respecto a algunos sucesos de su biografía (el modelo de las *Vies imaginaires* de Schwob: “Allons voir si la rose...”, “Loco de amor”, “Epitafio”); *d*) el empleo de una figura histórica preficcionalizada dentro de la tradición (“El lay de Aristóteles”); *e*) el nuevo emplazamiento de un olvidado personaje verídico y su obra que se presentan como ficticios (“El himen en México”).⁴³ La última clase y la primera son, a su

⁴² Véase el texto de anónima autoría que antecede en la *Patrologia*, de Migne las obras del papa Dámaso, *De sancti Damasi papae opusculis et gestis* (XXIII, II; PL XIII, col. 258B).

⁴³ Sobre este caso de ficcionalización de un autor real, véase el estudio de Felipe Vázquez “Arreola y *El himen en México*”, apéndice a su libro *Juan José Arreola. La tragedia de lo imposible* (167-183). Según había sido ya observado —al menos desde mediados de

modo, contrapuestas, aunque obedecen a la misma estrategia inventiva; ambas aprovechan el recurso de una textualidad olvidada o distante al lector, ya para dotar de veracidad al relato imaginario, ya para transfigurar un documento inverosímil en obra de la imaginación.

Hay una sutil conciencia metatextual en “Sinesio de Rodas”, que hila su tejido imaginario con el macrocontexto enunciativo donde decide insertarse. Al final, el relato recalca en su punto de partida, señalando cómo la “frágil memoria” de Sinesio “ha naufragado en un mar de páginas: la *Patrología griega* de Paul Migne” (51). Se trata del cierre circular de un espejo irónico, que prolonga la conjeturable muerte del heresiarca avizorada en su temeraria empresa final:

Fausto escuchó las peticiones del angelófilo con deferencia senil, y aceptó fletar una pequeña y dismantelada embarcación que el apóstol abordó peligrosamente con todos sus discípulos, rumbo a una empresa continental. No se volvió a saber nada de ellos, después de que se alejaron de las costas de Rodas, en un día que presagiaba tempestad (51).

El término vital del heresiarca ficticio (un plausible sarcasmo teológico)⁴⁴ se prolonga en el horizonte de la textualidad cristiana, cuyo cuerpo monumental figura, literal y metafóricamente, la *Patrología* de Migne. La propia *navicella* del cuento ha trazado su incursión profanadora en la olvidada inmensidad de la Patrística, pródiga de asombros y delirios, autora de complejas ensoñaciones y enconados combates verbales. Den-

los años noventa—, el tratado médico *El hímen en México* (1885), de Francisco A. Flores, existe realmente; así, de acuerdo con Vázquez: “A diferencia de Borges y Lovecraft —por citar a sólo dos glosadores de libros inexistentes—, Arreola no necesita inventar un libro ni a su autor, ni el contexto social e intelectual del lugar y la época en que quiere situar la narración; al contrario: toma el libro y al autor de la realidad y, al hablar de ellos, crea una atmósfera cuya delicada ironía hace que dicho autor y su obra ingresen en un plano de sarcástica irrealidad” (167-168).

⁴⁴ Resulta verosímil en este caso una cáustica utilización narrativa de cierta enseñanza que Fausto, según san Agustín, como “dormido ha dictado soñando”: “las buenas [almas] por su parte son puestas en naves, y navegando en el cielo pasan a aquel espejismo de la tierra de la luz, por la cual luchando se han perdido” (*Contra Faustum Manichaeum* xx, xxi; *PL XLII*, col. 384: “bonas autem in naves imponi, et in coelo navigantes transire hinc in illud phantasma terrae luminis, pro qua pugnando perierant”). Fausto, “que a tantos ha perdido”, es promotor de la conjeturable muerte de Sinesio y los suyos, que parece ironizar sobre aquella enseñanza escatológica del maniqueísmo sobre la “nave de luz” de los elegidos.

tro de ella, el trazo de la confabulación es tan libre como trastocador; no sólo hace partícipe a la ficción de la historia, sino que intercambia sus figuras, entreteteje sus tramas y las confunde. Según la preceptiva de Schwob, el arte de la biografía imaginaria “n’a pas à se préoccuper d’être vrai” (22); puede decirse que las propias “imprecisiones” históricas, buscadas o no, colaboran en la reapropiación del pasado histórico, donde, con justeza, no puede demandarse una fidelidad documental que es ajena a esta labor, aunque la propia mixtura de los datos pueda facilitar a la candidez lectora dicho yerro (desvío hermenéutico responsabilidad de ésta si, desprevenida, toma por *verax* aquello que no es siquiera su contrario, *fallax*, sino que se desarrolla en una categoría distinta, la del *mendax* que enhebra las *belle menzogne* literarias).⁴⁵ Las convocaciones de la memoria histórica se dan bajo el régimen de la *phantasia*, que, como comentaba Juan Luis Vives —de conformidad con antiguas enseñanzas— “es presta y libre para mezclar, cualquier cosa le place y finge, reinventa, compone, reúne, disuelve, conecta las cosas más separadas, y a su vez las más unidas separa grandemente” (509). Ficino comparó a la *imaginatio* con el camaleón y con el metamórfico dios Proteo;⁴⁶ en su

⁴⁵ Según el sabio distingo agustiniano, comentando aquello que “tiende a ser y no es”: “este género de falsedad precedente, o bien es falaz [*fallax*], o bien mendaz [*mendax*]. Pues falaz es rectamente llamado lo que tiene algún apetito de engañar [...] Aquello en cambio que llamo mendaz, es a partir de quienes dicen mentiras. Quienes en esto son diferentes de los falaces, porque todo falaz busca engañar; por su parte, no todo el que miente quiere engañar; pues los mimos y las comedias y muchos poemas están llenos de mendacidades, con la voluntad de deleitar más que de engañar, y casi todos los que se burlan mienten” (*Soliloquiorum libri duo* II, IX, 16; *PL* XXXII, col. 892). En Boccaccio hay una consideración terminológicamente distinta —preocupado por deslindar a los poetas de cualquier vocablo de connotaciones peyorativas— pero de fondo semejante: “las ficciones poéticas no están vinculadas con ninguna de las especies de mendacidad [*mendacium*], puesto que no está en la mente de aquellos que fingen engañar a alguien; y las ficciones poéticas en su mayoría no son, como sí es la mendacidad, en modo alguno lo más parecido a la verdad, pero ni siquiera son parecidas; por el contrario, son en gran medida discordantes y opuestas [a ésta]” (*Genealogie deorum gentilium* XIV, XIII; Boccaccio: 718). Boccaccio, por cierto, se apoya en otro texto de san Agustín para deslindar a la poesía de la mentira, al no corresponder a ninguno de los “Mendaciorum octo genera” que ahí se exponen (*De mendacio* XIV, 25; *PL* XL, col. 505). Y ya antes dijo Heliodoro: “Pues bella es también a veces la mentira, cuando siendo útil a quienes la dicen en nada daña a quienes escuchan” (*Aethiopica* I, XXVI, 6, 5-6).

⁴⁶ “Imaginatio est tanquam Protheus, uel Cameleon”: *Translatio simul et explanatio in Prisciani Lydi interpretationem super Theophrastum de Phantasia & Intellectu*, II (Ficino 1576, vol. II, 1825).

reino, la facticidad se convierte en materia fluida que se organiza, bajo sus propias leyes, en microcosmos paralelos; el sueño en vela de la varia invención parte de lo real y lo copia y lo ensancha, lo contradice y transfigura. Vistas con ojos inquisidores, es posible que estas operaciones incurran en una irresponsabilidad casi pueril; pero su aparente candidez emboza, en una nueva y peligrosa adversidad, el poder trópico de lo imaginario y su indócil potencia inversora. El falso Sinesio se hunde en el Egeo como su recuerdo ilusorio en un mar de líneas, la *Patrologia* de Migne, que, más allá de las inmersiones eruditas, es un continente sumergido en ese océano más vasto, el tiempo. Y puede ahora, en su paradójico devenir, el tenue esquife de palabras de la literatura ser el remolque que lleve hacia aguas más vivas del lenguaje algunos fragmentos de ese inmenso naufragio.

BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, HENRY. *The Education of Henry Adams*. Jean Gooder (ed.). Harmondsworth: Middlesex, Penguin, 1995.
- AGUSTÍN. *Confessions, I: Introduction and Text*. James J. O'Donnell (ed.). Oxford: Clarendon, 1992.
- . *Opera omnia. I*. París: J.-P. Migne, 1845 (*Patrologia Latina*, XXXII).
- . *Opera omnia. III. 1*. París: J.-P. Migne, 1845 (*Patrologia Latina*, XXXIV).
- . *Opera omnia. VI*. París: J.-P. Migne, 1845 (*Patrologia Latina*, X).
- . *Opera omnia. VIII*. París: J.-P. Migne, 1845 (*Patrologia Latina*, XLII).
- ÁLVAREZ BAENA, JOSÉ ANTONIO. *Hijos de Madrid, ilustres en santidad, dignidades, ciencias y artes. Diccionario histórico*. I (a-e). Madrid: Benito Cano, 1780.
- ARISTÓTELES. *Aristotelis de arte poetica liber*. Rudolfus Kassel (ed.). Oxford: Clarendon, 1982.
- ARNOLD, CLINTON E. *The Colossian Syncretism: The Interface Between Christianity and Folk Belief at Colossae*. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1995. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2 / 77).
- ARREOLA, JUAN JOSÉ. *Confabulario*. México: Fondo de Cultura Económica, 1952 (Letras Mexicanas 2).
- . *Confabulario y Varia Invención (1951-1955)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1955 (Letras Mexicanas 2).
- . "Punta de plata" en *Revista Universidad de México*, XII: 7 (marzo 1958): 6-7.

- ARREOLA, JUAN JOSÉ. *Punta de plata* [*Bestiario*]. Ilustración de Héctor Xavier. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1958.
- . *Confabulario total (1941-1961)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1962 (Letras Mexicanas).
- . *Obras de Juan José Arreola. Confabulario*. México: Joaquín Mortiz, 1971.
- . *Obras de Juan José Arreola. Palindroma*. México: Joaquín Mortiz, 1971.
- . *Obras de Juan José Arreola. Bestiario*. México: Joaquín Mortiz, 1972.
- . *Obras de Juan José Arreola*. Saúl Yurkievich (ed.). México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- . *Confabulario definitivo*. Carmen de Mora (ed.) [5ª. edición]. Madrid: Cátedra, 2006 (Letras Hispánicas 238).
- BASILIO [MAGNO] DE CESAREA. *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*. B. Pruche (ed.). París: Du Cerf, 1968 (Sources chrétiennes, XVIIb).
- Biblia sacra, iuxta Vulgatam clementinam*. Alberto Colunga y Laurentio Turrado (eds.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.
- BOCCACCIO, GIOVANNI. *Genealogie deorum gentilium libri*. II. Vincenzo Romano (ed.). Bari: Gius Laterza y Figli, 1951.
- BORGES, JORGE LUIS. “Una vindicación del falso Basílides” en *Discusión. Obras completas, I: 1923-1949* [1930]. Buenos Aires: Emecé, 1989a: 213-216.
- . “Tres versiones de Judas” en *Ficciones (Artificios). Obras completas, I: 1923-1949* [1944]. Buenos Aires: Emecé, 1989b: 514-518.
- . “Juan José Arreola. Cuentos Fantásticos” en *Biblioteca personal. Prólogos. Obras completas, IV: 1975-1988* [3ª. edición]. Buenos Aires: Emecé, 2005.
- BUENAVENTURA. *Bonaventurae Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta*. Ferdinandus Delorme (ed.). Ad Claras Aguas, 1934 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, VIII).
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. *Clément d'Alexandrie. Le pédagogue*. I. H.-I. Marrou y M. Harl (eds.). París: Du Cerf, 1960 (Sources chrétiennes, LXX).
- . *Clemens Alexandrinus (Stromata I-VI) y III (Stromata VII-VIII)*. Otto Stählin y Ludwig Früchtel (eds.) [3ª edición]. Berlín: Akademie, 1960-1970 (Die griechischen christlichen Schriftsteller, LII [15], 17).
- CURTIUS, ERNST ROBERT. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. [11ª edición]. Tübinga y Basilea: Francke, 1993.
- De sancti Damasi papae opusculis et gestis*. París: J.-P. Migne, 1845: 111-282 (*Patrologia Latina*, XIII).
- Los sacrosantos concilios generales y particulares, desde el primero celebrado por los apóstoles en Jerusalén hasta el Tridentino, según el orden cronológico de su celebración [...] Traducidos con la mayor exactitud por Don. C. G. Doctor en ambos derechos [...] II*. Madrid: Antonio Espinosa, 1793.

- ELIADE, MIRCEA. "Spirit, Light, and Seed", en *History of Religions*, Chicago: University of Chicago. XI: 1, 1971: 1-30.
- EUSEBIO DE CESAREA. *Eusebe de Césarée. Historie ecclésiastique*. II. G. Bardy (ed.). París: Du Cerf, 1955 (Sources chrétiennes, XLI).
- FICINO, MARSILIO. *Opera, & quae hactenus extitere, & quae in lucem nunc primum prodire omnia*. Basilea: Ex Officina Henricpetrina, 1576.
- GREGORIO DE NISA. *The Catechetical Oration of Gregory of Nyssa*. Srawley (ed.). Cambridge: University, 1956.
- GREGORIO, EL TAUMATURGO. *Opera omnia. Patrologia Graeca X*. París: J.-P. Migne, 1857.
- HANSON, R. P. C. *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*. Londres: SCM, 1959.
- HENNING, W. B. "The Book of the Giants" en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. London: University of London, XI: 1, 1943: 52-74.
- HERMAS. *Die apostolischen Väter, I: Der Hirt des Hermas. Die griechischen Schriftsteller, XLVIII*. M. Whittaker (ed.). Berlín: Akademie, 1967.
- HEUSER, MANFRED. "The Manichaean Myth According to Coptic Sources" en *Studies in Manichaean Literature and Art. Nag Hammadi and Manichaean Studies, XLIV*. Trad. Majella Franzmann. Manfred Heuser y Hans-Joachim Klimkeit (eds.). Leiden: Brill, 1998: 3-108.
- HIPÓLITO DE ROMA. *Refutatio omnium haeresium*. M. Marcovich (ed.). Berlín: De Gruyter, 1986.
- FILASTRIO. *Opera omnia. Patrologia Latina, XII*. París: J.-P. Migne, 1845: 1049-1302.
- IRENEO. *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis Libros quinque adversus Hereses, textu Graeco in locis nonnullis locupletato, versione Latina cum Codicibus Claromontano ac Arundeliano denuo collata, praemissa de placitis Gnosticorum prolusione, Fragmenta necnon Graece, Syriace, Armeniace, commentatione perpetua et indicibus variis*. William Wigan Harvey (ed.). Cantabrigia: Typis Academicis, 1857.
- KEARSLEY, R. A. "Angels in Asia Minor: The Cult of Hosios and Dikaios" en *New Documents Illustrating Early Christianity*. Vol. VI: *A Review of the Greck Inscriptions and Papyri Published in 1980-81*, S. R. Llewelyn y R. A. Kearsley (eds.). Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 1992: 206-209.
- Novum Testamentum graece*. Philippus Buttmann (ed.). Leipzig: Teubner, 1910.
- ORÍGENES. *Opera omnia*. II. Caroli et Caroli Vincentii Delarue (ed.). París: J.-P. Migne, 1862 (*Patrologia Graeca*, XII).
- . *Origenes Werke*. II: *Contra Celsum (V-VIII), De oratione*. Die griechischen christlichen Schriftsteller, III. Paul Koetschau (ed.). Leipzig: Hinrichs, 1899.

- ORÍGENES. *Origenes Werke*. III: *Homiliae in Ieremiam*. Erich Klostermann (ed.). Leipzig: Hinrichs, 1901 (Die griechischen christlichen Schriftsteller, VI).
- . *Origenes Werke*. V: *De principiis (Periarchon)*. Paul Koetschau (ed.). Leipzig: Hinrichs, 1913 (Die griechischen christlichen Schriftsteller, XXII).
- . *Origenes Werke*. X: 1-2: *Commentaria in Matthaëum*, 1-2. Erich Klostermann (ed.). Leipzig: Teubner, 1935-1937 (Die griechischen christlichen Schriftsteller, XL).
- . *Contre Celse*. M. Borret (ed.). París: Du Cerf, 1967-1969 (Sources chrétiennes, CXXXII, CXXXVI, CXLVII, CL).
- PRECIADO ZACARÍAS, VICENTE. *Apuntes de Arreola en Zapotlán*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara / Ayuntamiento de Zapotlán El Grande, 2004.
- QUEVEDO, FRANCISCO DE. *Obras completas en prosa*. I. Ignacio Arellano (ed.). Madrid: Castalia, 2003.
- SCHWOB, MARCEL. *Vies imaginaires*. París: Gallimard, 1957.
- Septuaginta*. A. Rahlfs (ed.). Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1935.
- SHEPPARD, A. R. R. "Pagan Cults of Angels in Roman Asia Minor" en *Talanta* XII-XIII, 1980-1981: 77-101.
- Stoicorum veterum fragmenta*. II: *Chrysippi fragmenta logica et physica*. Ioannes ab Arnim (ed.). [Stuttgart, 1979]. Leipzig: Teubner, 1903.
- STUCKENBRUCK, LOREN T. *Angel Veneration and Christology: A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1995 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2/70).
- TERTULIANO. *Opera omnia*. II. París: J.-P. Migne, 1844 (*Patrologia Latina*, II).
- VÁZQUEZ, FELIPE. *Juan José Arreola. La tragedia de lo imposible*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Bellas Artes / Verdehalago, 2003.
- VIVES, JUAN LUIS. *Opera*. II. Basilea, 1555.

FECHA DE RECEPCIÓN: 18 de febrero de 2008.

FECHA DE ACEPTACIÓN: 13 de mayo de 2008.