

El sueño como espacio de lo monstruoso en la poesía de Prudencio: Cathemerinon VI.

Cardigni, Julieta.

Cita:

Cardigni, Julieta (2007). *El sueño como espacio de lo monstruoso en la poesía de Prudencio: Cathemerinon VI*. III Jornadas de Reflexión: Monstruos y Monstruosidades. Instituto Interdisciplinario de Género, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/julieta.cardigni/12>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pxud/m7t>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

El sueño como espacio de lo monstruoso en la poesía de Prudencio:

Cathemerinon VI

Julieta Cardigni- Universidad de Buenos Aires

(26.520.358- UBACyT F 114- jcardigni@yahoo.es)

¿Lo creerías, Ariadna? El minotauro apenas se defendió.¹

1-Cristianos y paganos en el tardoantiguo

La Antigüedad Tardía se presenta ante nuestros ojos como una época de cambio y transición, y sobre todo de transformación de las matrices clásicas de acuerdo con una nueva ideología: el cristianismo. En todos los ámbitos era necesario realizar una serie de ajustes culturales para generar una nueva *paideía* que disolviera e integrara las antinomias que surgían del encuentro entre el mundo clásico y la ideología cristiana.² Este proceso suponía una crisis de identidad en los hombres tardoantiguos; crisis que exigía medidas de confrontación, adaptación e integración para conservar el esquema identitario.

Con respecto a las relaciones entre cristianos y paganos durante este período, en el siglo IV las antinomias de los siglos anteriores se hallaban superadas y era normal el intercambio y la producción conjunta entre ambos grupos.³ Entre las muchas formas de diálogo entabladas entre paganismo y cristianismo, y las diferencias que estas suponen

¹ Borges; Jorge Luis, "La casa de Asterión".

² Jaeger, W., *Paideia griega y cristianismo primitivo*, FCE, 1998.

³ Dodds, E. R., *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, Alianza Editorial, Madrid 1984. En esta época, los aristócratas han comenzado su conversión y también es común encontrar intelectuales paganos trabajando para familias cristianas.

frecuentemente, nos interesan dos en el presente trabajo: por un lado, la propuesta cristiana de una nueva vida moral; y en segundo lugar, lo que Le Goff llama “la gran renuncia”, en alusión a la represión sexual y a la renuncia a la carne.⁴

En primer lugar, el cristianismo presenta un aspecto novedoso con respecto a su propuesta moral; así, en los evangelios sinópticos (Mateo, Marcos, Lucas) la vida de Cristo no es un sistema ético pero sí una vida moral y espiritual nueva, con rasgos propios, de los cuales destacamos:

1. la propuesta de una moral personalista, que con el tiempo adquiere una dimensión social;⁵
2. la tensión entre el ideal y la realización del ideal, ya que éste se halla sublimado a una altura que el hombre no puede alcanzar, al menos no sin ayuda de Dios;
3. la percepción de que la perfección moral no se alcanza de una vez, sino que es un proceso de crecimiento y perfeccionamiento interior, fuera de la naturaleza;
4. la concepción de que el principio vital de una nueva vida es el de la interioridad incondicional. Se prohíbe el acto, pero también el *motus animi* de realizar el acto. Por supuesto, este esfuerzo se ve coronado luego por la ayuda divina, ya que una vez sanado lo más profundo del ánimo, de esta interioridad sana surgen actos que no pueden ser sino buenos. Esto supone la idea de que el bien y el mal no son actos externos, sino que el *querer* cuenta de la misma manera.

En segundo lugar, la renuncia a la carne y la depreciación del cuerpo no fueron exactamente novedades cristianas, sino que ya pueden encontrarse referencias claras y precisas desde el siglo II d. C., por ejemplo en las *Meditaciones* de Marco Aurelio. De esta manera, el terreno se hallaba preparado para que el cristianismo como operador

⁴ Le Goff, Jacques, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Paidós, Barcelona 2005, “Cuaresma y carnaval: una dinámica de occidente”, p. 44.

⁵ Esta evolución se manifiesta particularmente en los textos de Gregorio Magno.

ideológico realizara este “vuelco del cuerpo contra sí mismo”.⁶ El cristianismo institucionalizado introduce una gran innovación: transforma el pecado original en pecado sexual e instala de esta manera un sistema de control corporal- que se extiende a otros ámbitos, como por ejemplo, el de la comida y la bebida- y de “civilización” del cuerpo.⁷

2. Los sueños en el Tardoantiguo cristiano y pagano

En la Antigüedad Clásica y Tardía la interpretación de los sueños era una práctica corriente y respetada; producto de ella son los distintos sistemas de clasificación que existían ya desde tiempos muy antiguos.⁸ Sin embargo, el interés por esta cuestión era eminentemente práctico: el objetivo principal era descubrir cómo usar los sueños para predecir del futuro, y no se indagaba a fondo acerca de sus causas o su naturaleza profunda.

Existían básicamente dos formas diferentes de estudiar los fenómenos oníricos: a partir de una perspectiva filosófico- psicológica, y desde un criterio más práctico. Ambas visiones sobrevivieron coexistiendo a lo largo de toda la Antigüedad, siendo la primera más común en los círculos intelectuales, mientras que la segunda hallaba su efectividad en grupos más amplios y populares.

A su vez los sueños eran divididos y catalogados en tipos y clases. La presentación más lograda de esta cuestión se encuentra en los *Commentarii in Somnium Scipionis*, de Macrobio, intelectual del siglo V d. C., que se inscribe en la corriente más “práctica” iniciada por Artemidoro Daldiano (s. II d. C.), el primer intérprete profesional. El comentarista propone una división en cinco clases, y una jerarquía entre cada tipo definido. El *insomnium* (sueño turbado, o pesadilla para nosotros) y el *visum*

⁶ Le Goff, J., *op.cit.*, p. 44.

⁷ Le Goff, J., *op.cit.*, p. 44 y 45.

⁸Para una presentación más completa véase Kessels, A. H. M., “Ancient systems of dream-classification”, *Mnemosyne*, serie IV, vol. 22, fasc. 4, 389-424.

(*phántasma* o aparición) son falsos sueños, ya que no portan ningún mensaje para ser descifrado. En cambio se valoran como portadores de sentido sobre el futuro el *somnium* (de manera velada, un sueño enigmático que necesita ser interpretado), la *visio* (como profecía, visión) y el *oraculum* (el sueño oracular, a través de un familiar importante, un sacerdote, o incluso la divinidad).⁹

Existe otra clasificación, la de Posidonio, adoptada y transmitida por Cicerón en *De divinatione*, que responde a un acercamiento más de tipo filosófico- psicológico. Así, Cicerón distingue tres fuentes de sueños (*De divinatione*, 1. 64): el hombre, los espíritus inmortales y los dioses; con ellas busca responder a la pregunta de cómo es posible que los seres humanos, con la ayuda divina, sean capaces de obtener cierto conocimiento sobre el futuro en sus sueños.

Como nota Dodds,¹⁰ los durmientes tienen, en este contexto, un rol pasivo durante los sueños. Hablan, contestan, realizan algunas acciones, pero no participan en el sueño como entes activos. A esto se suma el hecho de que los sistemas clasificatorios de la antigüedad no tienen su eje en el durmiente- quien es únicamente una especie de depositario de algún tipo de fenómeno impuesto desde el exterior- sino en el contenido de los sueños.

Entre el siglo II y el VI d. C., las interpretaciones paganas y cristianas de los sueños se mezclan entre sí; surge de esta manera una tercera postura, que es en realidad una cristianización de la propuesta filosófica ciceroniana: en 210 Tertuliano escribe el *Tratado sobre los sueños*, donde ensaya una clasificación de estos a partir de sus fuentes: los demonios, Dios, el alma y el cuerpo.

Más adelante, cuando el cristianismo se instala ya como ideología del poder, le resulta imposible eliminar o ignorar la oniromancia. En consecuencia, la política de la

⁹ Macrobio, *Commentarii in Somnium Scipionis*, 1.1.3.

¹⁰ Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Alianza Editorial, Madrid 1986.

represión del cuerpo considera al sueño un producto demoníaco, ya que no se trata, como en la antigüedad, de distintos tipos de demonios, sino de dos únicas opciones: Dios y el otro extremo. Así, los sueños quedan asociados, por su carácter de tentación corporal, al polo demoníaco, porque, además, ya no corresponde al hombre adivinar o conocer el futuro sino a Dios, y cualquier práctica que dé al hombre la ilusión de tener este poder proviene, indudablemente, del demonio. La adivinación a través de los sueños no se erradica, pero al ser por naturaleza peligrosa, puede realizarse únicamente bajo la autoridad eclesiástica.

3- Los sueños en el *Cathemerinon* de Prudencio

Veremos qué ocurre con respecto a los sueños en el *Cathemerinon*. Primero, es necesario señalar que Prudencio no se propone exponer un sistema coherente de clasificación de sueños, sino servirse de ellos para sus propios objetivos. En relación con esto, recordemos que el *Cathemerinon* es un libro de himnos, es decir, cantos de alabanza a la divinidad.¹¹ En la presente sección se estudiarán los himnos I y II, para detenerse luego en el VI y establecer cuáles son las representaciones del sueño forjadas por Prudencio, en qué se asimilan o diferencian de aquellas que propone la tradición clásica, y a qué se debe esta diferencia.

Una lectura rápida de los dos himnos que abren el *Cathemerinon* revela dos conclusiones importantes acerca de la concepción de los sueños. Ambos poemas trazan la dicotomía luz- sombra y sus asociaciones (vida- muerte, Dios- pecado, día- noche), y sobre este eje se estructura la ubicación y caracterización del sueño. Por citar algunos ejemplos, el Himno I dice, equiparando a Cristo, el gallo y el día:

Ales diei nuntius/ Lucem propinquam praecinit,

¹¹ Charlet, J., *La création poétique dans le Cathemerinon de Prudence*, Les Belles Lettres, Paris 1982. Tal como señala este autor, el elemento poético que le da mayor originalidad a la obra es la doble cultura del autor- clásica y bíblica- que se manifiesta por medio de la puesta en escena de recursos retóricos pertenecientes a textos de ambas corrientes. Es así como podremos reconocer muchas palabras de los clásicos que el poeta utiliza para resignificándolas para construir un nuevo mensaje.

*Nos excitator mentium/ Iam Christus ad vitam vocat.*¹²

Cristo es la aurora y disipa las tinieblas, espacio y tiempo negativos donde se ubica al sueño- en tanto “descanso”-, en oposición a la vigilia:

*Auferte- clamat- lectulos/ Aegros, soporos, desides,
Castique, recti, ac sobrii/ Vigilare; iam sum proximus!*¹³

Más adelante aparece una caracterización del *somnus* que explícitamente lo sitúa en el lugar de la oscuridad y la muerte, en oposición a Cristo, luz y salvación:

*Hic somnus ad tempus datus/ Est forma mortis perpetus;
Pecata, ceu nox horrida,/ Cogunt iacere ac stertere.
Sed vox ab alto culmine/ Christi docentis praemonet
Adesse iam lucem prope,/ Ne mens sopori serviat.*¹⁴

El ejemplo que ilustra lo antes expuesto es el de Pedro, quien peca antes de que cante el gallo y llegue el día. Noche, oscuridad, pecado y muerte se ubican en un mismo espacio simbólico que favorece la aparición de los pecados; este espacio es el sueño. En oposición, la vigilia constituye el lugar de luz y control, deseable y aconsejable en todo momento.

El Himno II continúa y varía la metáfora Cristo/luz/vigilia- pecado/noche/sueño:

*Nox et tenebrae et nubila,/ Confusa mundi et turbida,
Luz intrat, albescit polus./ Christus venit, discedite!*¹⁵

Se enumeran también los pecados que son susceptibles de ser cometidos de noche, como el adulterio, el engaño y el robo. Sobre todo se hace hincapié en la

¹² Prudencio, *Cathemerinon*, Himno I, 1-4 (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1981): “El ave, mensajera del día, anuncia la luz cercana con su canto; Cristo, que despierta nuestras almas, nos llama ya a la vida”. (Todas las citas se harán de esta edición).

¹³ Prudencio, *ibid.* 5- 8: “Retírense, clama, de los lechos enfermizos, letárgicos, perezosos, y vigilen siendo castos, justos y sobrios, ya estoy cerca.”

¹⁴ Prudencio, *ibid.* 25- 28: “Este sueño, dado por un cierto tiempo, es una forma de la muerte perpetua; los pecados, como una noche aterradora, obligan a yacer y a roncar. Pero una voz desde la alta cima, la voz de Cristo el maestro, nos enseña que ya la luz se acerca, para que el alma no sea esclava del letargo.”

¹⁵ Prudencio, *ibid.* Himno II, 1-4: “Noche, tinieblas, nubes, turbulencia y confusión del mundo; la luz penetra, alborea, Cristo llega: retírense”.

posibilidad de cubrir los pecados durante la noche, dado que la oscuridad permite que todo se mezcle y se confunda, en oposición a la aurora y al día, en que todo está claro gracias a la luz:

Sol ecce surgit igneus;/ Piget, pudescit, paenitet.
*Nec teste quisquam lumine/ Peccare constanter potest.*¹⁶

Consecuencia de esta caracterización a partir de dos campos semánticos opuestos es la valoración sumamente negativa de los sueños. En el Himno I, en la sección de los consejos de orden moral, mediante la cual Prudencio cierra la composición, parece casi sugerirse la renuncia al sueño en tanto actividad de descanso, porque durante este proceso pueden presentarse la tentación y el pecado:

Hisum ciamus vocibus/ Flentes precantes sobrii;
*Intenta supplicatio/ Dormire cor mundum vetat.*¹⁷

Por el contrario, en una actitud más conciliadora, en la sección de los consejos morales del Himno II Prudencio parece admitir que los sueños son necesarios y deben aceptarse, pero siempre teniendo en cuenta que son un lugar de riesgo. En este caso, el consejo es el siguiente:

Haec nos docent imagines/ homines tenebris obsitum,
Si forte non cedat deo,/ vires rebelles perdere.
Erit tamen beatior/ Intemperans membrum cui
*Luctando claudum et tabidum/ Dies oborta invenerit.*¹⁸

Esta lucha, que es evidentemente moral, se lleva a cabo en un espacio y tiempo interior, el sueño, propiciado por la noche y el descanso. Los sueños son parte de esta

¹⁶ Prudencio, *ibid.* 25-29: “Pero he aquí el sol ardiente, da vergüenza, arrepentimiento, pesar, y nadie, con la luz por testigo, puede pecar con constancia.”

¹⁷ Prudencio, *ibid.* 81- 84: “Llamémoslo (a Cristo) con nuestras voces, llorando, rogando, siendo sobrios; la intensa súplica no permite que el corazón puro se duerma.”

¹⁸ Prudencio, *ibid.* 81- 96: “Estas imágenes (se refiere a la lucha de Jacobo contra sus sueños) nos enseñan que el hombre, enterrado en las tinieblas, si acaso no cede a Dios, pierde las fuerzas para rebelarse. Más feliz será aquel cuyo cuerpo sin templanza, se encuentre herido y consumido por la lucha al despuntar el día.”

naturaleza interior a la que el hombre, sin embargo, debe oponerse en su camino a la perfección. Los sueños se cargan así de un nuevo sentido, de carácter más personal, y la nueva vida moral de la que hablaban los evangelios cobra manifestación concreta.

En el Himno VI este panorama se completará con el acento en la interioridad del individuo y la forma que debe adoptar esta lucha defensiva. A diferencia de los poemas anteriores, cuando se explica la naturaleza de los sueños, se le da un rasgo positivo:

*Lex haec data est caducis,/ Deo iubente membris,
Ut temperet laborem/ Medicabilis voluptas.¹⁹*

El sueño sirve para el descanso del cuerpo (*membris caducis*); se explica así su naturaleza física y su carácter inevitable, pero no pierde por eso su esencia de peligro, ya que:

*Sed ut pererrat omnes/ quies amica venas
Pectusque feriatum/ Placat rigante somno
Liber vagat per auras/ Rapido vigore sensus
Variasque per figuras/ Quae sunt operta cernit.²⁰*

Aquí aparece el verdadero riesgo, porque en este viaje por “apariencias variadas” (*variae figurae*) el alma se enfrenta a diferentes posibilidades: sueños que anticipan el futuro (*nunc splendor intererrat, qui dat futura nosse,²¹*), o bien sueños que engañan (*plerumque dissipatis mendax imago veris animos pavore maestos ambage fallit atra.²²*).

Los sueños pueden revelar cosas ciertas, como lo consideraban los antiguos, pero no a todos. Hay una élite que sueña- reyes, príncipes, santos-, y en el texto de

¹⁹ Prudencio, *Himno VI*, 21- 24: “Por voluntad de Dios se dio esta ley a los mortales miembros: que el placer saludable del descanso traiga alivio a su trabajo.”

²⁰ Prudencio, *ibid.* 25- 32: “Pero mientras el reposo amigo recorre todas las venas y tranquiliza al pecho holgado regándolo de sueño, con rauda fuerza, libre el sentido vaga por los aires y entre apariencias variadas mira los múltiples arcanos de las cosas.”

²¹ Prudencio, *ibid.* 43- 44: “Un brillo vivo sobreviene ahora que hace conocer lo venidero”.

²² Prudencio, *ibid.*, 45-48: “La imagen engañosa muchas veces, desbaratada la verdad, burla con sus enigmas tenebrosos a las almas, entristecidas por el pavor.”

Prudencio, es José el ejemplo de esta premisa (*Hoc patriarcha noster/ sub carceris catena/ geminis simul ministris/ interpres adprobavit.*²³). Pero, en última instancia, el único que está en poder de interpretar y predecir el futuro, es Dios (*qui consciium futuri/ librum resignat unus.*)²⁴

Desde ya, los hombres restantes son simples pecadores y por lo tanto este tipo de sueños valorados positivamente no se aplican a ellos:

*Nos nil meremur forum/ quos creber inplet error,
Concreta quos malarum/ vitiat cupido rerum.*²⁵

Este mismo deseo cuenta como *acto* negativo; recordemos que la voluntad es también una forma de acción. En nuestro descanso, las mismas impurezas que nos acarrearán sueños se vuelven contra nosotros como tentaciones. El mal y el pecado no son impuestos desde el exterior por los sueños, sino que estos únicamente favorecen la aparición de elementos negativos a partir de nuestra interioridad:

*Quem rara culpa forum/ Non polluit frequenter,
Hunc lux serena vibrans/ Res edocet latentes;
At qui conquinatum/ Vitiis cor inpiavit,
Lupus pavore multo/ Species videt tremendas.*²⁶

Hasta aquí la explicación prudenciana que justifica la negativización de los sueños. Pero no termina aquí el papel del durmiente. Hacia el final del Himno VI, Prudencio explica en qué consiste esta “lucha” mencionada en el poema anterior (Himno II). En primer lugar, en la sección de los consejos morales, lo primero es “recordar” (*memento*):

²³ Prudencio, *ibid.*, 57- 60, “Así nuestro patriarca bajo la cadena de la cárcel, mostró a los dos sirvientes interpretándolos.”

²⁴ Prudencio, *ibid.*, 83 y 84: “el único que rompe el sello del libro que conoce el futuro.”

²⁵ Prudencio, *ibid.*, 117- 120: “Nosotros no merecemos ninguna de estas cosas, porque estamos llenos de errores, y porque nos envenena el deseo de las cosas malas.”

²⁶ Prudencio, *ibid.* 49- 56: “A quien pocos crímenes morales no manchan con frecuencia, la luz serena, penetrando suave, le enseña cosas ocultas; pero quien, con el corazón manchado por los vicios se ahoga en culpa impía engañado por múltiples horrores, contempla visiones terroríficas.”

Cultor dei, memento/ te fontis et lavari

*Rorem subisse sanctus, / te chrismate innotatum.*²⁷

No puede decirse que este mandato no implique cierta actividad, pero es un proceso mental en tal caso; constituye la justificación de la lucha que debe llevar adelante el durmiente: el bautismo. Después de dar esta razón, el poeta explicita en qué consiste esta acción de resistencia:

Fac, cum vocante somno/ castum petis cubile,

*Frontem locumque cordis/ crucis figura signet.*²⁸

El *fac* del primer verso no deja lugar a dudas: la lucha activa consiste en recurrir a la señal de la cruz, que nos protege de los engaños de los sueños. Finalmente la última estrofa del himno relativiza este matiz activo, ya que el hombre no puede vencer en esta lucha sin Dios:

Corpus licet fastiscens/ iaceat recline paulum.

*Christum tamen sub ipso/ meditabimur sopore.*²⁹

El uso de un verbo que está a medio camino entre el pensamiento y la acción (*meditabimur*) hace pensar que el hombre no puede vencer su propia naturaleza interior solo, sino que necesita a Dios; pero que la ayuda divina solo llegará como premio a los esfuerzos activos por resistirse al pecado.

4- Conclusiones

El planteo de una interioridad protagonista tiene otras derivaciones que se manifiestan en el análisis de los sueños, todas relacionadas con las ideas de vida moral y de renuncia del cuerpo que propone el cristianismo:

²⁷ Prudencio, *ibid.*, 125- 128: “Siervo de Dios, recuerda que recibiste en otro tiempo el santo rocío de la fuente bautismal, y que fuiste marcado con el crisma.”

²⁸ Prudencio, *ibid.*, 129- 132: “Cuando te llame el sueño, y te dirijas al casto lecho, haz la figura de la cruz sobre tu frente y sobre el corazón.”

²⁹ Prudencio, *ibid.*, 149- 152: “Aunque el cuerpo cansado se recline por breve tiempo, aun bajo los mismos sueños pensaremos en Cristo.”

- por un lado, en principio el descanso enviado por Dios propicia la aparición del pecado a través del sueño; al dormir liberamos nuestra interioridad y ésta es monstruosa, no porque se oponga a la naturaleza- es la naturaleza misma- sino porque se opone a Dios;
- ante esta situación, el cristiano no adopta una actitud de espectador, sino que se planta de manera activa. No a través de la interpretación, como hacían los paganos, sino por medio de la lucha activa contra las falsas visiones que buscan engañarnos;
- esta forma de lucha no es independiente, sino que requiere la ayuda divina para tener éxito.

De esta manera Prudencio logra que los sueños, en principio negativos para el cristianismo, se transformen en una ocasión de unión con Dios y de lucha contra el mal. Los sueños evidencian la oposición entre la naturaleza *data*, previa al pecado original, y la naturaleza *lapsa*, que surge cuando el hombre, pretendiendo ignorar lo dado por Dios, decide imponer él mismo lo que está bien y lo que está mal. Es contra esta naturaleza que el hombre luchará constantemente, y es esta naturaleza la que lo atormenta en los sueños.

Así Prudencio nos muestra que en los sueños nos hallamos ante la evidencia de que, como el Asterión de Borges, nosotros mismos somos el monstruo; pero que, a diferencia de aquel, lejos de abandonarnos a nuestra naturaleza monstruosa, debemos defendernos y luchar contra ella hasta revertirla con la ayuda divina.

Bibliografía básica

CAMERON, Alan, "Paganism and literature in late fourth century Rome", *Entretiens sur l'antiquité classique*, tome XXIII, 1977, Fondation Hardt.

CAMERON, Averil *El mundo mediterráneo en la Antigüedad Tardía*, Crítica, Barcelona 1998.

CHARLET, J., *La création poétique dans le Cathemerinon de Prudence*, Les Belles Lettres, Paris 1982.

DODDS, E. R., *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, Alianza Editorial, Madrid 1984.

FONTAINE, J., "Unité et diversité du mélange des genres et des tons chez quelques écrivains latins de la fin du IV siècle: Ausone, Ambroise, Ammien", *Entretiens sur l'antiquité classique*, tome XXIII, 1977, Fondation Hardt.

JAEGER, W., *Paideia griega y cristianismo primitivo*, FCE, 1998.

KESSELS, A. H. M., A. H. M., "Ancient systems of dream- classification", *Mnemosyne*, serie IV, vol. 22, fasc. 4, 389-424.