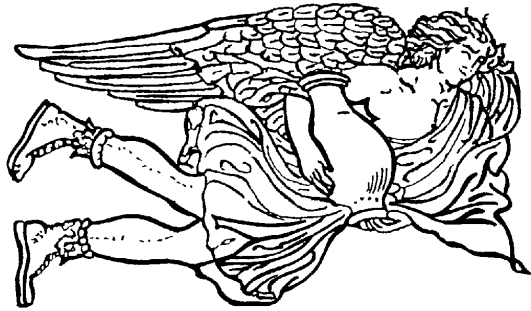


*adspirans rursus vocat Auster in altum*





# AUSTER

Nº 21

**Revista del Centro de Estudios Latinos**

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.  
Universidad Nacional de La Plata

La Plata  
2016  
ISSN 1514-0121

“Esta publicación aspira a ser un órgano regular de difusión para las investigaciones que se llevan a cabo en el Centro de Estudios Latinos, como así también para estudios de interés – incluidas áreas científicas concomitantes – cuya publicación en nuestros medios resulte un aporte al conocimiento del Mundo Antiguo y de la Latinidad. El Proyecto Editorial del C.E.L. que así se materializa representa el cumplimiento de nuestro *labor improbus* por abrir espacios para la exposición y difusión de tareas científicas en lengua castellana [...] Aquí afrontamos *nullos fugiendo labores* nuevas formas de lucha que nos hacen estudiar el pasado para asistir nuestro presente, desde una institución en la que se sabe aprender y se aprende a saber”

Lía Galán (directora), “Palabras Liminares” (*Auster* 1, 1996, 11)

La revista aceptará artículos originales, reseñas bibliográficas y crónicas en las siguientes áreas temáticas: filología clásica, en especial filología latina; literatura grecolatina, latinidad medieval, cultura clásica, historia antigua (en relación con Roma), tradición clásica, teoría literaria y literaturas comparadas (en relación con la literatura latina). Esta publicación está dirigida a estudiosos de la cultura latina (literatura, religión, historia, filosofía, arte, etc.), sus antecedentes y proyecciones y en general a los investigadores interesados en cultura antigua y medieval, que podrán acceder a sus contenidos de acceso abierto desde el repositorio institucional Memoria Académica (<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>) de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, regido bajo licencia Creative commons 2.5. (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>).

Auster está incluida en **Catálogo LATINDEX** (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal), en el **Ulrich’s Periodicals Directory** y en **RevistALAS**. Asimismo se encuentra indizada en **Francis-IN-IST**, **MLA** (Modern Language Association), **L’Année Philologique**, **CLASE** (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanas), **Dialnet** y en el **Emerging Sources Citation Index** incluido en la **Master Journal List** de **Clarivate Analytics**.

AUSTER - Revista del Centro de Estudios Latinos

Publicación anual

ISSN 1514-0121

Impreso en la R. Argentina

La Plata - Año 2017

*Registro de la propiedad intelectual en trámite*

---

**Dirección Postal**

**Venta, Suscripción y Canje:**

Para venta, suscripción y canje dirigirse a

Biblioteca “Prof. Guillermo Obiols”,

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Calle 51, e/ 124 y125, Edificio A [bibhuma@fahce.unlp.edu.ar](mailto:bibhuma@fahce.unlp.edu.ar),

[publicaciones@fahce.unlp.edu.ar](mailto:publicaciones@fahce.unlp.edu.ar), [www.publicaciones.fahce.unlp.edu.ar](http://www.publicaciones.fahce.unlp.edu.ar)

**Correspondencia:**

Dirección Editorial Calle 51, e/ 124 y125, Centro de Estudios Latinos (IdIHCS),

Edificio C, Oficina 306 (1925). Ensenada. R. Argentina

[pmastorino@gmail.com](mailto:pmastorino@gmail.com), [auster@fahce.unlp.edu.ar](mailto:auster@fahce.unlp.edu.ar)

---

# AUSTER

Revista del Centro de Estudios Latinos

Nº 21 - 2016

## Director

*Pablo Martínez Astorino (UNLP-Conicet, R. Argentina)*

## Comité de Redacción

*María Delia Buisel (UNLP, R. Argentina), Lía M. Galán (UNLP, R. Argentina),  
Marcos Ruvituso (UNLP, R. Argentina), Pablo Martínez Astorino (UNLP-Conicet, R.  
Argentina)*

## Secretarios de Redacción

*María Emilia Cairo (UNLP, R. Argentina)  
Guillermina Bogdan (UNLP, R. Argentina)*

## Redactores

*Julia Bisignano (UNLP, R. Argentina),  
María Eugenia Mollo Brisco (UNLP, R. Argentina),  
Emilio Rollié (UNLP, R. Argentina), María Sustersic (UNLP, R. Argentina),  
Malena Trejo (UNLP, R. Argentina) Martín Vizzotti (UNLP, R. Argentina)*

## Revisión de abstracts

*Martín Vizzotti (UNLP, R. Argentina)*

## Consultor Especial

*Karl Galinsky (Universidad de Texas-Austin, USA)*

## Consejo Asesor

*Zelia de Almeida Cardoso (Universidad de San Pablo, Brasil)  
David Konstan (Brown University, USA)  
Paolo Fedeli (Universidad de Bari, Italia)  
Andrés Pociña (Universidad de Granada, España)  
Alberto J. Vaccaro (UBA, R. Argentina) †  
Alicia Daneri (UBA, UNLP, Univ. de Pennsylvania, USA)  
Alejandro Bancalari Molina (Univ. de Concepción, Chile)*

## Supervisión General

*Lía M. Galán (UNLP, R. Argentina)*

**Auster** utiliza un sistema de evaluación de doble ciego (ver “referato”) a cargo de dos especialistas disciplinares, recurriendo a un tercer evaluador en caso de juicios disidentes. Todo proceso de referato es anónimo. La redacción se reserva el derecho de aceptar o no las contribuciones, de conformidad con el alcance temático y el cumplimiento estricto de las normas editoriales. Las opiniones emitidas por los autores son de su exclusiva responsabilidad.



## Universidad Nacional de La Plata

### **Presidente**

*Dr. Fernando Alfredo Tauber*

### **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación**

#### **Decano**

*Aníbal Viguera*

#### **Vicedecano**

*Mauricio Chama*

#### **Secretaria Académica**

*Ana Julia Ramírez*

#### **Secretario de Posgrado**

*Fabio Espósito*

#### **Secretaria de Investigación**

*Laura Lenci*

#### **Secretario de Extensión Universitaria**

*Jerónimo Pinedo*

#### **Directora del IdIHCS**

*Gloria Chicote*

#### **H. Consejo Académico**

*María Leticia Moccerro – Alberto Pérez – Osvaldo Ron -  
Héctor Dupuy – María Cristina Tortti- Martín Legarralde – Carolina Sancholuz -  
Silvia Manzo – Sandra Miguel – Stella Maris Ramírez – Alicia Villa – Alejandro  
Simonoff – Verónica Delgado – María Eugenia Villa – Luis Santarsiero – Martín Uro –  
María Lucía Abbattista – Maximiliano Garbarino- Juan Gabriel Luque- Atilio Rubino*

# ÍNDICE

## TROYA EN LA LITERATURA LATINA. PALABRAS LIMINARES

*María Delia Buisel - Lía Galán*

Pág. 9 a 12

## TROYA Y ROMA FRENTE A LA GLORIA EN CICERÓN

*María E. Sustersic*

Pág. 13 a 30

## TROYA Y LA FUNDACIÓN DE ROMA EN LA POESÍA DE HORACIO

*María Delia Buisel*

Pág. 31 a 82

## ENEAS, EL PALLADIUM Y LOS TALISMANES DE PODER (AEN. II)

*Lía Galán*

Pág. 83 a 94

## MEMORIA TROYANA E IDENTIDAD ROMANA EN ENEIDA. UNA LECTURA DE LOS DIÁLOGOS ENTRE JÚPITER Y VENUS (I, 223-304) Y ENTRE JÚPITER Y JUNO (XII, 791-842)

*María Emilia Cairo*

Pág. 95 a 110

## LA REPRESENTACIÓN DE LA RITUALIDAD DE LOS TROYANOS EN ENEIDA: EL CULTO A LOS MUERTOS

*Guillermina Bogdan*

Pág. 111 a 133

## RESEÑAS

Hardie, P., *The Last Trojan Hero. A Cultural History  
of Virgil's Aeneid* (Guillermina Bogdan)

Pág. 135 a 139

## CRÓNICA

Pág. 141 a 148

## PUBLICACIONES RECIBIDAS

Pág. 149

## PÁGINAS FINALES

Pág. 151





# TROYA EN LA LITERATURA LATINA

## Palabras liminares

Los números 21 y 22 de la revista *Auster* contienen los resultados finales seleccionados del Proyecto de Incentivos H-685 (2014-2017) “Temas y textos de la Latinidad: Troya en la literatura latina” y el PICT-2010-1712 (2011-2015) de la ANPCyT “Temas y Textos de la Latinidad. La leyenda de Troya y la memoria de la fundación de Roma en la literatura latina”, presentados por los miembros de Centro de Estudios Latinos (IdIHCS) bajo la dirección de la Dra. Lía M. Galán.

Ambos volúmenes proponen el estudio en la literatura latina de la leyenda troyana, organizada como hito fundacional y establecida como el pasado historizado, significativo y ejemplar de la identidad itálica en general y de la romana en particular en los inicios del Principado (siglo I a. C.) frente a la saga vernácula de Rómulo y Remo más reciente en comparación con la eneádica.

El problema suscitado por la oposición de ambas leyendas ya se lo había planteado Ennio en los *Annales* (s. II a.C.), ayudando la cronología mítica a armonizar ambos relatos al adjudicar a Eneas la fundación de la estirpe y a Rómulo y Remo, tres siglos después, la erección de Roma, historicando un dato mítico ficcional: Rhea Silvia, madre de los gemelos, poseída por Marte será Ilia, es decir, la troyana, descendiente de Eneas.

La compleja situación histórica de finales de la República pone al rojo vivo la cuestión de los orígenes, sobre todo con el hipotético proyecto de César nunca verificable, de trasladar la capital a Troya, lo que genera, en el período de Augusto, la necesidad de precisar la identidad romana frente a la troyana, sus componentes rechazables y los que pueden validarse, planteo fundamental de los poetas augusteos, pero precedidos por autores de una generación anterior como Cicerón y Varrón y continuado hasta la tardo-antigüedad.

El relato de los orígenes consagrado por Virgilio en la *Eneida* se diseña sobre una variedad de leyendas y mitos documentables desde Homero (*Iliada*), que en Roma adquieren decisiva importancia por ubicarse en el inicio mismo de su historia, incidir en aspectos centrales de la sociedad e instituirse como memoria colectiva de un pasado que autoriza y legitima las acciones del presente. El objetivo consiste en verificar la presencia de este fundamental constituyente del imaginario fundacional en textos literarios y analizar sus variados campos semánticos, su funcionalidad y la reconversión de los modelos generada a partir de las formas literarias arcaicas y configurar sus rasgos identitarios.

El artículo de M.E.Sustersic sobre Cicerón muestra la ausencia de Troya en el *De re publica* y la consideración de Rómulo, no tomado como referente mítico sino histórico de la *Roma condita*. Pero Rómulo como Rhomos es parte de la tradición griega que antes de Ennio ya había intentado vincular ambos

relatos, y la autora lo destaca. Por otra parte el romano se diferencia del griego en sus planteos teóricos por poner el acento en la *salus communis* y en la *virtus* del gobernante. La destinación del romano para gobernar a los demás pueblos por voluntad divina está adelantada por el arpinate en las *Filípicas*, su obra final, preludivo a Virgilio. Un rasgo destacado para discernir la peculiaridad romana es la categoría de lo propio como aporte de este texto.

Los artículos siguientes de este volumen abarcan problemas generales y particulares de los autores primordiales del período augusteo en lo referente a caracterizar la identidad romana frente a la troyana.

Sobre Horacio y su complejo giro de Rómulo a Eneas, el texto de M.D.Buisel analiza el *Epodo 7* con una culpa originaria, la de Rómulo, nuevo Caín, generadora de la guerra civil y el paso progresivo a la aceptación de Eneas, antepasado mítico de Augusto, gracias a la intermediación decisiva del discurso de Juno en la tercera oda romana (vv. 18-68), texto bisagra para comprender una revaloración de Rómulo y las peculiaridades fijadas por la diosa rechazando lo troyano y caracterizando lo romano. Esto se acentúa con el análisis de la disputa entre Juno y Júpiter de *Eneida XII*, 791-842, con la que se cierra el artículo y que trasciende el discurso de Horacio.

Importante es el análisis de M.E. Cairo, que con claridad y coherencia compara intertextualmente los discursos de Juno y Júpiter en *Eneida XII*, 791-842 con los de Júpiter y Venus en el libro I, 223-304, mostrando el carácter dinámico del proceso de configuración de la identidad romana en la oposición memoria-olvido. Ambos discursos no son contradictorios y la autora analiza los límites del discurso profético del libro I donde Virgilio procede más por omisión que por oposición, porque la particularización de la profecía se va desplegando de lo general a lo concreto a lo largo del poema.

Volviendo a Horacio las traducciones en endecasílabos castellanos de E.F. Rollié seleccionan odas con aspectos no centrales del mito troyano o con alusiones al mismo.

Una problemática particular presenta el tema del *Palladium*, estatua milagrosa de Atenea como protectora de la ciudad de Príamo, investigado por L.M. Galán. El *Palladium* troyano, según diversas fuentes, entre ellas la *Parva Ilias*, fue robado por Ulises y Diomedes, sabedores de su potencial religioso. Habría sido llevado a Italia, a Lavinium por Eneas, en una de las versiones, y de allí al templo de Vesta en Roma celosamente guardado, pero no es lo que ocurre en la *Eneida*. Como bien señala la autora, los troyanos ya no contaban con la protección del *Palladium* antes de su robo; lo que llevan son los Penates y no el *Palladium*. En la numismática de la época cesariana, Eneas lleva *Palladium* y Penates, pero no en la augustea. El *Princeps* se afianza con tradiciones vernáculas que legitiman la sacralidad de su accionar y eso se refleja ampliamente en el poema del mantuano.

El artículo de G. Bogdan versa sobre el culto a los muertos en *Eneida*. La

autoridad del héroe se acrecienta en la medida que se asume no solo como *dux* sino como sacerdos afianzándose esta conjunción *post mortem* de Anquises. Su comportamiento ritual coincide con el programa político religioso de Augusto y las inhumaciones de Polidoro, Anquises, Miseno, Palinuro, Cayeta, guerreros caídos en combate y Palante ejemplifican esta conducta. El rito en general y los funerarios en particular se avalan con una autoridad superior a partir de las que se disciernen jerarquías divinas y humanas. El poeta mantiene las tradiciones del *mos maiorum* que en su época se respetan y practican tanto en la vida real del Principado como en la poesía épica, estableciéndose como una muestra de identidad frente a otras etnias.

En el trabajo de J. Bisignano vemos que el designio destructivo del *fatum* respecto de la caída de Troya tiene un aspecto positivo en el nacimiento de Roma, configurándose el mismo y el crecimiento de Eneas por medio de una tradición selectiva en la que se enfrentan las virtudes romanas con la perfidia griega en tres episodios deliberadamente cuidados para tal fin: el perjurio de Sinón, la muerte del Laocoonte y sus hijos y la voluntad del *fatum*, cuya interpretación expresará un aval al plan político de Augusto y a la identidad romana forjada en el poema.

El trabajo de P. Martínez Astorino, centrado en los cantos XIII y XIV de las *Metamorfosis*, es parte de una investigación más amplia que muestra la aceptación de Ovidio del *Aeneas Romanus* configurado por Virgilio, pero con marcas propias, no virgilianas, tomadas de la tradición vinculada al héroe, que se interpretan mejor al confrontar intertextualidades ovidianas y tienen por objeto su vinculación con los pasajes augusteos y con el motivo de la apoteosis del *Cythereius heros* que evoca *Aen.*, I, 257-325 y legitima la propia apoteosis final del poeta sulmonés.

Ya Cicerón, crítico de la monarquía, había adelantado una valoración positiva de los dos primeros reyes, Rómulo y Numa. El trabajo de M.E. Mollo Brisco revisa la continuidad de un concepto semejante en el episodio de Cipo del libro XV de las *Metamorfosis* de Ovidio, postulando el conflicto entre una idea dominante, la visión negativa de la figura del rey, y un nuevo sentimiento, la posibilidad de un rey con *virtus* frente a una nueva forma de gobierno como el Principado, detentadora de algunos rasgos monárquicos, a los que Ovidio resulta sensible.

M. Vizzotti estudia los *lieux de mémoire* con los que Augusto va conformando su política y su poder y distinguiéndose por tradición selectiva de su antecesor. El autor ejemplifica estos lugares conformadores de carácter público con dos textos: uno de *Eneida* VIII con el *Forum Boarium* donde se comerciaban animales y el Ara *Maxima* dedicada a Hércules, que apuntan a configurar el *imperium sine fine*; el segundo, tomado de *Farsalia* IX con el supuesto paseo de Julio César sobre las ruinas de Troya, representa una admonición sobre el fin del imperio, ausente de los augusteos.

Las lecturas intertextuales de *Farsalia* e *Ilíada* han intentado inscribir a César y Pompeyo en el código heroico homérico por lo menos desde la segunda mitad del s. XX; la más evidente y reconocida ha resultado la de César con Aquiles, lo que se ha extendido a la relación Pompeyo - Agamenón. M. Trejo refuta este último paralelismo cambiando el referente griego del jefe de los helenos por Héctor, con lo que arroja nueva luz sobre la lectura global que Lucano realiza sobre las guerras civiles. La comunicación está elaborada con rigor, coherencia y una bibliografía actualizada, resultando un aporte original y valioso a una *quaestio disputata*.

La colaboración muy rigurosa y calificada de G.A. Marrón, primera traductora y comentadora argentina de *El rapto de Helena*, epilión incluido como 8º de la serie denominada *Romulea* o de *Carmina profana*, redactados por el poeta cristiano B. E. Draconcio, nacido en África del norte en el s. V, se focaliza en una ambigua profecía de Apolo de Tymbra, sobre un destino glorioso para Troya anterior al rapto de la espartana. Casandra y Héleno previamente han vaticinado la caída de Troya con la llegada de Paris al palacio de Príamo. El discurso apolíneo supone un poeta y un público lector conocedor de Virgilio, Estacio y san Agustín, a quien la caída de Roma del 24-08-412 tratada en más de un sermón y en *De civitate Dei* le hizo reflexionar sobre la ruina de los imperios que no son *sine fine*. Draconcio se proyecta en esta línea sirviéndose de Apolo para reemplazar los dioses paganos por el cristiano.

El eje Troya-Roma desplegado en este volumen muestra una secuencia esbozada desde los primeros poetas latinos, pasando por la reflexión de la prosa ciceroniana y la de los grandes augusteos y mostrando la construcción de la identidad romana, para cerrarse con un cambio de perspectiva representado por Lucano y los autores tardo-antiguos, como Draconcio, que meditaron sobre el apogeo y caída del imperio romano. Destinado a docentes, alumnos y público interesado en estos temas, deseamos que las lecciones de la historia y la poesía sostengan una meditación lúcida y esclarecedora sobre las vivencias contemporáneas.

**María Delia Buisel - Lía Galán**

*Universidad Nacional de La Plata*

[madebu1@gmail.com](mailto:madebu1@gmail.com)

[ligal43@yahoo.com.ar](mailto:ligal43@yahoo.com.ar)

# TROYA Y ROMA FRENTE A LA GLORIA EN CICERÓN

Los romanos han sentido el deseo de gloria. Incluso Lucrecio, quien rechaza la poesía, las riquezas, el poder y las armas, espera con gran intensidad la gloria merecida. Cicerón, con un lenguaje mítico tradicional, describe en el *Somnium Scipionis* cómo el alma se eleva en sueños al cielo contemplando la gloria eterna. Todos los esfuerzos ciceronianos se centran en señalar el camino para que los romanos encuentren al virtuoso gobernante, digno de gloria. Cicerón cimenta su teoría sobre el fundamento moral del poder. Roma basa su permanencia en la jerarquía del hombre, en sus valores, en sus posibilidades de virtud al servicio de la comunidad civil<sup>1</sup>. Cicerón apela a la grandeza romana, obra de los eminentes hombres de la patria, y pone sus ideas en boca de los ciudadanos más ilustres, para dar a sus propias apreciaciones la autoridad de aquellos grandes nombres.<sup>2</sup>

La integración del pensamiento helénico con la realidad política romana fue obra de Polibio. Rehén después de Pidna (168 a C), se enfrentó con el espectáculo de la potencia romana, que le causó más que admiración una fascinación casi irresistible<sup>3</sup>. El mismo Polibio dice que los rodios decretaron que se hiciera en honor del pueblo romano un coloso de treinta codos de altura y que fuera colocado en el templo de Minerva.<sup>4</sup> La penetración helénica en Roma está vinculada a la figura de Escipión Emiliano, nieto adoptivo del Africano, educado en el círculo de los Escipiones, quien tuvo la oportunidad, con su amigo Lelio, de asistir a las enseñanzas del filósofo estoico Diógenes de Babilonia,<sup>5</sup> trayendo luego consigo a Roma al filósofo Panecio de Rodas como su consejero político y amigo. En el siglo II a.C. se logró la asociación mítica del cosmopolitismo estoico con su misión civilizadora y la expansión de la romanidad, como lo interpretará Cicerón un siglo más tarde a través del patriotismo romano, acrecentado por la victoria contra los cartagineses. Roma se volvió hacia sus orígenes y los revalorizó en plena crisis.

En tiempos de Cicerón los romanos admiraban la cultura griega. Aquel,

---

<sup>1</sup> Que la parte conservada del *De re publica* sea aquella primera que trate principalmente del tópico tradicional de las formas de gobierno, y haya desaparecido casi totalmente la posterior mucho más extensa, sobre las virtudes del político, ha venido a oscurecer quizá lo que era la idea principal de Cicerón, la idea de que, en último término, lo que realmente importa, cuando de "re publica" se trata, no es la forma de gobierno, la estructura política, sino la virtud de los hombres que se dedican a gobernar efectivamente. Esta idea culmina en el "Somnium" donde se lleva a la gloria celestial al virtuoso gobernante. Quizá quien mejor ha destacado esta última razón del pensamiento político de Cicerón es Büchner, K. "*Somnium Scipionis und sein Zeitbezug*", *Studien II*, Weisbaden, Steiner, 1962, 148-170, 114.

<sup>2</sup> Krarup, P. "Scipio Aemilianus as a Defender of Kingship. A contribution to the Interpretation of Cicero's *De re publica*", *Classica et Mediaevalia* in honorem F. Blatt, Copenhagen, 1973, 209.

<sup>3</sup> Fustel de Coulanges, N., *Polibio ovvero la Grecia conquistata dai Romani*, Bari, Laterza, 1946, 102.

<sup>4</sup> Polibio. *Storie. Libri XXIX-XL*, note di John Thornton, Collana Classici greci e latini, Milano, BUR, 2006, XXXI, 16.

<sup>5</sup> Cicerón, *De Oratore. Testo latino a fronte*, BUR Biblioteca Univ. Rizzoli, 1994, II-154.

conocedor de esta cultura, se esforzó por integrarla a la cultura romana, sin descuidar las cualidades propias, al contrario enriqueciéndolas.<sup>6</sup> El *De re publica* ciceroniana se corresponde con la *Politeia* platónica, aunque el tratamiento de los temas es romano. En el pensamiento ciceroniano, las ideas de Platón están siempre presentes. Cuando Ático le pide que haga lo mismo con respecto de *Nómoi*, o sea *De Legibus*, le recuerda a Cicerón que admira tanto a aquel que lo coloca por encima de todos los demás.<sup>7</sup> Cicerón se integra a toda la tradición filosófica griega pero no se preocupa de las diferencias entre los filósofos, porque más que un filósofo es un *orator* que busca reafirmar la existencia de un pensamiento externo e independiente de la voluntad de los hombres. También traduce la terminología filosófica griega al latín y crea un vocabulario filosófico propio en latín. Frente a las artes, filosofía, literatura, escultura griegas, establece el arte de gobernar como el arte original de los romanos:

(...) generi hominum a natura tantumque amorem ad communem salute defendendam datum. (*De re publica* I, 1)

El género humano recibió por naturaleza tanto amor para defender el bien común.

Emilio Paulo después de la batalla de Pidna trae como prisionero a Polibio y lo designa como maestro de sus hijos, entre los cuales estaba Escipión Emiliano, quien ya se destacó a sus diecisiete años junto con su padre en la lucha contra el rey Perseo y luego, al someter en 146 a. de C. a Cartago, obtuvo el sobrenombre de Africano el Menor. Escipión estableció una estrecha amistad con Polibio, quien lo acompañó en su campaña contra Cartago. Polibio encarna la personalidad victoriosa sobre sus vencedores, a quienes venció con su cultura.<sup>8</sup> Sin embargo los romanos vencen en lo suyo, la dedicación al gobierno, a la *salutem communem*.<sup>9</sup> El primer proemio del *De re publica* tiene como tema la superioridad de la vida política activa sobre la puramente teórica. Esta posición viene a servir en general para toda la obra, justifica el método adoptado, y en ella consiste su originalidad frente al modelo platónico. Cicerón en *Rep.* I, 1 glorifica a quienes dedicaron la vida a la *salus* pública durante las Guerras Púnicas y en III, 6 menciona varios nombres para enfrentar la opinión de los epicúreos que invocan la ingratitud de los conciudadanos. La glorificación de estos grandes hombres, salvadores de la patria, los convierte en arquetipos de la comunidad.

Cicerón admite y hasta aprueba la guerra que persigue el fortalecimiento del poder y la gloria. Es la convicción de que Roma tiene una misión histórica universal. Así, surge una nueva obligación, una nueva imagen del ciudadano

<sup>6</sup> Jax, K., "Exempla aus der römischen Geschichte", *Ciceroniana*, I, fase. I, Firenze, 1959, 155.

<sup>7</sup> Shackleton Bailey, D. R., *Cicero Letters to Atticus* (Volume I, II, III, IV, XII), Cambridge, Harvard University Press, 1999, I, 5, 15.

<sup>8</sup> Henrichs, A. "Graecia Capta: Roman Views of Greek Culture", *HSCPh* 97, 1995, 254.

<sup>9</sup> Reynolds, L. D., *Cicero De Finibus Bonorum et Malorum*, Oxford, Clarendon Press, 1998, V, 23, 66.

ideal: su obligación de soldado, de defender la *res publica* romana.<sup>10</sup>

Para Cicerón la contemplación sería incompleta si no se expresara en la acción,<sup>11</sup> porque la virtud consiste enteramente en las aplicaciones que se hagan.<sup>12</sup> En esto establece la diferencia con los filósofos cuando dice que la más alta de las aplicaciones (de la virtud) es el gobierno de la *civitas* y el despliegue por actos y no por palabras, de los méritos mismos que glorifican los filósofos en las escuelas.<sup>13</sup> En esto va más allá de la mente especulativa de Platón, en busca de la polis ideal, no pretende dar leyes universales sino las que resulten adecuadas a Roma.<sup>14</sup> Cicerón manifiesta por medio de Lelio la conciencia de estar aplicando una metodología nueva —*ratio noua*— que no encuentra en los libros de los escritores griegos y —por boca de Escipión Emiliano— desarrolla un análisis racional de los elementos integrantes de la *res publica Romana*, tal como se han ido produciendo desde los días de Rómulo, para descubrir a lo largo del examen de sus realizaciones históricas los elementos integrantes de la mejor de las repúblicas.<sup>15</sup>

### Rómulo, el virtuoso rey en Cicerón

En la fundación ciceroniana de Roma no hay rastros de Troya, sino que se inicia con Rómulo, quien es el virtuoso rey:

(...) quibus quidem Romulum tenebris etiamsi natura ad humanum exitum abrupuit, virtus tamen in caelum dicitur (Cic. *Rep.* I, 25)

tinieblas en las que se dice que, aunque Rómulo fue arrebatado de la vida por la naturaleza, fue sin embargo llevado al cielo por su virtud.

La historia sobre Rómulo pertenece a los mitos conocidos como romanos<sup>16</sup> aunque también es Rómulo parte de la tradición mitológica griega.<sup>17</sup> Rómulo es el héroe

<sup>10</sup> Utchenko, V. *Cicerón y su tiempo*, Madrid, Akal, 1978, 57.

<sup>11</sup> Cicerón, *De Officiis*, The Loeb Classical Library, with an English translation, 1958, I, 43, 153.

<sup>12</sup> Bréguet, E., *Cicéron, La République*, Paris, Les Belles Lettres, 1980, I, 2.

<sup>13</sup> Cic. *Rep.* I, 2

<sup>14</sup> Fontán, A. *Humanismo romano*, Barcelona, Planeta, 1974, 63.

<sup>15</sup> Fontán, *Humanismo romano*, 53.

<sup>16</sup> El mito sobre la fundación de Roma proviene, entre otros, de Tito Livio (I, 3, 10- I, 7, 3), Dionisio de Halicarnaso (*Ant. Rom.* I, 76-83), Plutarco (*Rom.* 3-11).

<sup>17</sup> J. Bremmer y N. Horsfall (*Roman Myth and Mythography*, Londres, Institute for Classical Studies, 1987, Bulletin Supplement 52, 58), utilizan la expresión 'mito fundacional' ('foundation myth'). T. Wiseman (*Remus: A Roman Myth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 121) lo llama 'mito romano' (*Roman Myth*). *Oxford Classical Dictionary* dice 'leyenda' ('legend'), para Rómulo y Remo, 'fundadores míticos' ('mythical founders'). DNP designa a Rómulo y Remo como 'fundadores míticos' (*die legendaren Stadtgründer*). La mitología romana es pobre comparada con la extensa mitología griega. La crítica identifica como mitos romanos únicamente dos mitos fundacionales, uno de los cuales es el mito de la fundación de Roma por Rómulo, aunque tienen origen griego.

epónimo de Roma. *Rhomos*<sup>18</sup> aparece como fundador a mediados del siglo IV a. C. en Alcimo, historiador de Sicilia (FGrH 560 F 4). En Calias (FGrH 564 F 5), historiador de Siracusa de fines del s. IV a. de C. es *Rhomos* uno de los tres hijos de Rome y Latino. La cultura latina estuvo también en este tema vinculada a la griega y se consideraba heredera de la literatura helenística. Pero la literatura latina no se limitaba a la imitación.<sup>19</sup> Los romanos querían autoafirmarse en la política exterior e incluyeron la nación romana en la cultura helenística.<sup>20</sup> Entonces los romanos se sirvieron de autores griegos del sur de Italia.<sup>21</sup> Después de la caída de Tarento llegan a Roma Livio Andronico y Nevio. Al mismo tiempo los romanos conservaron la conciencia de que el mito griego es griego y llegó del extranjero.<sup>22</sup> Pero también se inicia allí la épica latina.

### *Pater Patriae*

En el Rómulo enniano (*Ann.* 1, 108) como *custos, genitor y pater* del pueblo romano, este encarna las virtudes comunitarias y se destaca su origen divino:

...O Romule, Romule die, / qualem te patriae custodem di genuerunt! /.../ Tu produxisti nos intra luminis oras. (*Ann.* I, 110-114)

¡Oh Rómulo, divino Rómulo / qué gran defensor de la patria los dioses te hicieron!  
¡Oh padre, oh progenitor, o sangre oriunda de los dioses! / Tú nos llevaste a las orillas de la luz.

En cambio, Cicerón no destaca su naturaleza divina sino la *virtus*. La fama de Rómulo<sup>23</sup> consiste en su dedicación a la acción de gobierno: *bene meriti de rebus communibus* (*Cic. Rep.* II, 2, 4). Cuando es deificado, Cicerón sostiene que no lo hubiera logrado sin *virtus: sine eximia virtutis gloria* (*Cic. Rep.*, II, 2, 4)<sup>24</sup>. Todo hombre virtuoso dedicado al gobierno podrá ser un nuevo Rómulo y

<sup>18</sup> Wiseman, *Remus: A Roman Myth*, 78.

<sup>19</sup> Feeney, D., "The reconciliations of Juno", *CQ* 34, 1984, 179-194, enfrenta el prejuicio de la imitación de lo griego y considera que la autonomía romana se basa en la correcta interpretación de la historia en la cual recibían la cultura griega y una redefinición de ambas culturas.

<sup>20</sup> Gruen, E. *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, Leiden, Brill, 1990, 82-84.

<sup>21</sup> *Semigraeci* (Robinson, R. P. *Suetoni Tranquili C. De Grammaticis et Rhetoribus*, París, Édouard Champion, 1925, 1).

<sup>22</sup> Feeney, "The reconciliations of Juno", 64-67.

<sup>23</sup> Cicerón considera a Rómulo fratricida en *De officiis* III, 41. Schilling ("Romulus l'elu et Remus le reprouvé, *REL* 38, 1960, 182-199) considera que el cambio de la situación política motivó el cambio para que no se viera atrás del *rex* a César; por esto Rómulo es acusado de extralimitación.

<sup>24</sup> M. D. Buisel ("Un caso ejemplar de 'humanitas' el 'pater patriae' en la república romana", *Actas X Simposio Nacional de Estudios Clásicos*, Salta, 1988, 97-107: 80) sostiene que este criterio desmitificante y nueva celebración está en la línea platónica representada por el Filósofo del final (libro X) de la *Politeia*: es la propia *virtus* una fuente de deificación o mitificación más elevada que la obtenida por un semidiós gracias a su doble naturaleza, divina y humana.



logrará la apoteosis:<sup>25</sup>

Neque enim est nulla res in qua propius ad deorum numen virtus accedat humana quam civitatis aut condere novas aut conservare iam conditas. (Cic. *Rep.* I, 7,12)

Pues no hay nada en lo que la virtud humana se acerque más a los dioses que la constitución de nuevas ciudades y la conservación de las ya constituidas.

Ennio destaca el origen divino de Rómulo; Cicerón, en cambio, destaca la *virtus*. El título de *parens patriae*<sup>26</sup> confirma la *auctoritas* espiritual del honrado con ese título.<sup>27</sup> En Roma los reyes virtuosos gozaron de gran prestigio, Cicerón los llama *patriae custodes*, porque el buen rey, como él nos dice, no es dueño y señor del reino, sino su custodio y servidor:

Non eros nec dominos appellabant eos quibus iuste paruerant, denique nec reges quidem sed patriae custodes, sed patres sed deos (Cic. *Rep.*, I, 41, 64.)

No llamaban amos ni señores a los que con justicia obedecieron, ni siquiera reyes, sino defensores de la patria, padres y dioses.

Después de la monarquía, los senadores o *patres* que tienen su propia denominación están indicando una función paternal. La sabiduría política, la gran experiencia y las *virtutes*, los hace acreedores al afecto y al respeto de los ciudadanos. En los senadores ven los *cives* la más alta representación de la romanidad:

Tenuit igitur hoc in status rempublicam temporibus illis, ut in populo libero pauca per populum pleraque senatus auctoritate et instituto ac more gerentur (Cic. *Rep.* II, 32, 56.)

Así, pues, en esa época, el senado mantuvo la república de manera que, siendo libre el pueblo, unas pocas cosas las hiciera el pueblo y la mayoría se rigieran por la autoridad, la decisión y la tradición del senado.

<sup>25</sup> Büchner ("*Somnium Scipionis* und sein Zeitbezug", 150) dice que la *virtus* es el motivo fundamental del *Somnium*.

<sup>26</sup> Según Ernout-Meillet (*Dictionnaire étymologique de la langue Latine*, París, Klincksieck 1959, s.v. *pater*) no se refiere a la paternidad biológica, la cual se designa con *parens* o *genitor*. Et término tiene connotaciones sociales por eso se refiere al *paterfamilias*. Según E. Benveniste (*Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983. 209-215) la palabra de raíz *pater* no indica la filiación parental, sino que se inscribe en el ámbito religioso como calificación permanente del dios supremo Júpiter y Zeus. Entonces el término designa relaciones sociales y religiosas, además de relaciones de filiación. La expresión *Pater Patriae* (a veces, *Parens Patriae*, plural *Patres Patriae*) fue un título honorífico de la Antigua Roma. La locución latina generalmente inscrita en monedas o monumentos imperiales era abreviada epigráficamente como **P.P.** En español, su significado podría ser "Padre de la Patria" o, más literalmente, "Padre de la Tierra de mis Padres". El título no representaba ninguna magistratura en particular ni tampoco conllevaba ningún estatus legal; era sólo un reconocimiento honorario asignado por el Estado.

<sup>27</sup> Buisel, "Un caso ejemplar de 'humanitas'", 108.

El *pater* también es el auctor, “el que crea”, del verbo *augeo* significando incrementar, acrecentar.<sup>28</sup>

Cicerón no se centra tanto en la gloria de Roma cuanto en la gloria del virtuoso gobernante. En el libro VI, *Somnium Scipionis* del *De re publica*, lo lleva a la gloria celestial.

Pero Cicerón también destacó el hecho de que los romanos fueron elegidos por los dioses para regir el mundo. En *Filípicas* se refiere a los romanos como el pueblo que los dioses quisieron que gobernara sobre todos los pueblos (*Filípicas* VI, 19). Se afirma aquí la vocación imperialista del pueblo romano, mucho antes de que Virgilio lo hiciera poéticamente en el libro VI de la *Eneida*. Cicerón repetirá esta misma idea más adelante (*Phil.* X 20) y en el *De natura deorum* afirma que siempre ha pensado que ninguno de estos aspectos de la religión debía ser menospreciado, y siempre ha albergado la convicción de que Rómulo mediante sus auspicios y Numa con su determinación del ritual pusieron los cimientos de la República, que seguramente no hubiera llegado nunca a ser tan grande como es si no se hubiera conseguido para él la más plena medida del favor divino (III, 2, 5/6). El mismo autor en *Pro Rabirio* habla del imperio eterno.<sup>29</sup> Valerio Máximo reiteraba la misma creencia al señalar que no hay que admirarse de que los dioses con perseverante bondad hayan velado siempre por conservar y engrandecer un imperio, en el que, según parece, se prestaba tan escrupulosa atención incluso a las más insignificantes fórmulas de la religión.<sup>30</sup>

### La categoría de lo propio y la gloria

Cicerón propone la idea de lo propio como plenitud, abundancia.<sup>31</sup> Los pueblos y las ciudades buscan lo propio para progresar y lograr la plenitud. En el siglo IV a. C., cuando Grecia era la potencia en Europa, todas las naciones adoptaron modos helénicos. Entonces aparecieron dos tendencias, una helenizante y otra antihelénica. Cicerón acepta la gran cultura griega pero traduce la terminología filosófica griega al latín y al mismo tiempo crea una literatura latina con características propias. Cicerón se propone la creación de una cultura romana, una creación específica distinta a la griega. Así la fundación de Roma se inicia con Rómulo en Cicerón. En este momento de establecimiento de lo romano, para distinguirse deben fundar Roma sobre mitos propios.

Frente a la categoría de lo *proprio* los términos de oposición son sustancia particular frente al ser genérico. De las teorías del ser genérico viene la idea de

<sup>28</sup> Buono Core, R. “Roma republicana: estrategias, expansión y dominios”, *Serie de monografías históricas*, 14, 523-531, 2002: 131.

<sup>29</sup> Nisard, M., *Cicéron, Oeuvres Complètes de Cicéron, Avec La Traduction En Français, Tome III, XXXVIII, Pro Rabirio Postumo, Oratio*, París, Dubochet, Le Chevalier, 1848, XXXIII.

<sup>30</sup> *Valerii Maximi, Factorum ac dictorum memorabilium*, I, 8, Leipzig, 1830.

<sup>31</sup> *Cic. Off.* 1, 110.

que todo lo individual es egoísta porque lo bueno es la totalidad.<sup>32</sup> Entonces el individuo es un puro accidente. Para los realistas el individualismo no es egoísmo. Una comunidad que se basa en los seres indefinidos no es una comunidad. La comunidad tiene tanta fuerza cuanto le viene de los individuos vigorosos, individuales. El realismo es una metafísica del ser particular y el idealismo es una metafísica del ser genérico. En las antípodas del pensamiento del ser genérico<sup>33</sup>, negador de lo propio con la correspondiente pobreza ontológica está la idea de lo propio como plenitud, abundancia. La persona existe dentro de los límites ontológicos de su ser que es propio de ella como existente. Cada ser pensante es este ser y no puede ser otro. Entonces el límite ontológico es inherente a la persona. Cada persona es distinta de las demás y ontológicamente no es superior a otras, pero ninguna está fuera de la medida propia. El ser la persona para otra no es alienación, porque no se renuncia a algo que le pertenece, sino que es alteridad ontológica que elimina la alienación y es libre de donarse a sus amigos, a sus conciudadanos, sacrificar su vida por la patria, etc. El límite ontológico garantiza la autonomía, la identidad respecto de sí mismo que además no le permite ser otro ser.<sup>34</sup> El individuo no tiene por qué perderse en el mar del ser genérico y en este sentido cobra gran actualidad la tesis de la patrística griega y oriental, sobre todo de Dionisio Areopagita cuando trata el tema de la persona individual y la sustancia individual y dice que Dios da la fuerza a lo que está reunido para el amor, a aquello que se distingue, que quedará delimitado, que no se mezclará y protege el orden de todas las cosas hasta el fin para el bien.<sup>35</sup>

El idealismo se basa sobre todo en esto: no acepta el ser final como realmente existente. La esencia del hombre es la reunión de las relaciones sociales. La persona es abstracta. La continua generación de las cosas no nos permite hablar de personas, ni patria, el mundo se modifica constantemente, todo es cambio. Todas las cosas tienen valor sólo como punto de transición, los hombres se cosifican, todo es equivalente, e intercambiable y la consecuencia es necesariamente el nihilismo<sup>36</sup>, pues no existe el sentido intrínseco.

Todas las ideologías de pensamiento autónomo son por esencia negadoras de la categoría de lo propio. Entonces tampoco existe lo otro y sus derechos intrínsecos. El mundo es un material para ser usado.<sup>37</sup> Los otros sólo pueden tener una finalidad práctica o utilitaria, no tienen sentido por sí mismos. Así tampoco existe lo otro y sus derechos intrínsecos. El mundo es un material para

<sup>32</sup> Cf. Rodano, F., *La formazione della società opulenta*, Milán, 1988, 42.

<sup>33</sup> Hegel, F. *La fenomenología del Espíritu*, Madrid, FCE, 2004, 308-310.

<sup>34</sup> Sciacca, M. F. *El oscurecimiento de la inteligencia*, Madrid, Gredos, 1973, 24.

<sup>35</sup> Dionisio Areopagita, *De divinis Nominibus*, París, Morel, 1561, 337.

<sup>36</sup> K. Kosik (*La nostra crisi attuale*, Milán, Editori Riuniti, 1987, 95) hace la crítica de la mala infinitud desde el marxismo.

<sup>37</sup> Cf. E. Komar (*Meditaciones metafísicas*, 78) dice que el idealismo, positivismo o marxismo son en primer lugar negaciones de la creación. La realidad objetiva para ellos no es creación y su visión materialista no se debe a una filosofía de la materia sino a una visión de lo real objetivo como inmenso material que espera la elaboración humana, no entendida como *ars cooperatio naturae* sino como un quehacer demiúrgico.

ser usado. Estas concepciones no admiten la existencia de lo otro y por lo tanto de los demás. Los otros sólo pueden tener una finalidad práctica o utilitaria, no tienen sentido personal, ni dignidad, ni origen divino. Entonces no hay lugar en estas concepciones para los conceptos de honra, respeto, gloria, etc. Si el hombre no tiene derechos propios, dignidad propia, finalidad propia sino sólo una finalidad utilitaria no existe el deber de respetarlo<sup>38</sup>. En una sociedad cuyo fin es la utilidad todos son en cierto sentido explotados. Esto lleva a la alienación<sup>39</sup>. El individuo ya no se siente más él, sino ajeno a sí mismo, no es una persona que tenga en sí el centro de sus iniciativas, hace cosas que no son de él; no está unido con los otros por un valor común.<sup>40</sup>

En las antípodas del pensamiento del ser genérico, negador de lo propio con la correspondiente pobreza ontológica está la idea de lo propio como plenitud, como abundancia:

Admodum autem tenenda sunt sua cuique, non vitiosa, sed tamen propria (Cic. *Off.*, 1, 110)

Ante todo cada uno debe tener lo suyo, no aquello que es vicioso sino lo que es propio.

La persona existe dentro de los límites ontológicos de su ser que es propio de ella como existente. Cada ser pensante es este ser y no puede ser otro<sup>41</sup>. Entonces el límite ontológico es inherente a la persona. Cada persona es distinta de las demás y ontológicamente no es superior a otras, pero ninguna está fuera de la medida propia. Cicerón dice que la igualdad sería muy injusta porque no distingue grados de dignidad.<sup>42</sup> Esta idea de perfeccionamiento en el marco de lo propio incluye la virtud e implica una ontología de abundancia. Y la máxima expresión de la virtud está en la acción del gobernante:

(...)usus autem eius (virtutis) est maximus civitatis gubernatio. (Cic., *Rep.* I, 2, 2).  
La práctica principal de la misma (virtud) es el gobierno de la ciudad.

Esto expresa la idea central en Cicerón, es decir, la dedicación al gobierno como la máxima virtud y singularidad esencial de los romanos. En el primer proemio del *De re publica* enumera una serie de grandes hombres que se dedicaron a la *salus communis*. La justicia distributiva considera a la persona y su dignidad, que

<sup>38</sup> R. Guardini (*Una ética para nuestro tiempo*, Madrid, 1974, 62) dice que en el respeto, el hombre renuncia a lo que de otro modo le gustaría, esto es, a tomar posesión y usar para su provecho propio y surge un espacio espiritual en que se eleva lo que merece respeto, y puede subsistir libremente y resplandecer.

<sup>39</sup> La alienación significa que el otro es sentido como *alienos*, ajeno, extraño, separado. Esto lleva a la deshumanización recíproca de la relación social; para cada uno de los individuos el otro es sentido como extraño.

<sup>40</sup> Ródano, F., *La sociedad opulenta*, Madrid, Talasa, 2003, 78.

<sup>41</sup> Komar, E. *Orden y misterio*, Buenos Aires, Emecé, 1996, 25.

<sup>42</sup> Bréguet, *Cicéron. La République*, I, 27, 43.

tiene como objetivo la justa compensación. Cada persona recibe la gloria que debe responder a sus acciones meritorias:

(...) quod vix invenitur, qui laboribus susceptis periculisque aditis non quasi mercedem rerum gestarum desideret gloriam. (Cic. *Off.*, 1, 65)

Apenas se hallará quien después de haber emprendido muchos trabajos y peligros, no aspire a la gloria como justa recompensa de sus buenas obras.

El límite ontológico garantiza la autonomía, la identidad respecto de sí mismo, que además no le permite ser otro ser.<sup>43</sup> Dentro de la categoría de lo propio el hombre puede perfeccionarse si convierte en esenciales todas las potencialidades vitales. La perfección implica la propia realización y la imperfección implica el no lograr esta realización<sup>44</sup>.

La categoría de *lo propio* es esencial en el concepto de gloria. La amistad o el amor no se concibe sin esta categoría, tampoco la elección o *dilectio* ni la admiración. Y ¿en qué consiste la gloria?:

Summa igitur et perfecta gloria constat ex tribus his: si diligit<sup>45</sup> multitud, si fidem habet, si cum admiratione quadam honore dignos putat (Cic. *Off.* 11,9,20)

Pues la más elevada y perfecta gloria consta de estas tres cosas si lo ama el pueblo, si posee la confianza, si se estima que son dignos de confianza con cierta admiración.

Esto es: amor, confianza y admiración. El conjunto se resume y responde a un concepto existencial fundamental, el amor, expresado en el concepto de gloria:

Nec vero neglegenda est fama, nec mediocre telum ad res gerendas existimare oportet benivolentiam civium; quam<sup>46</sup> blanditiis et adstantando colligere turpe est; virtus, quam sequitur caritas, minime repudianda est. (Cic. *Am.* XVII, 61)

Ni hay que descuidar la buena fama, ni creer que la estima pública sea arma de poca monta para la acción política; conseguirla con halagos y adulaciones es vergonzoso; mas el mérito que provoca el amor no es despreciable en modo alguno.

<sup>43</sup> Sciacca, *El oscurecimiento de la inteligencia*, 24.

<sup>44</sup> Cf. Pieper, J., *Die Wirklichkeit und das Gute (La realidad y el bien)*, Manchen, Kösel Verlag, 1949, 11-12.

<sup>45</sup> Ernout, y Meillet, *Dictionnaire etymologique de la langue Latine*, s.v. *dilectio*.

<sup>46</sup> P. Lain Entralgo (*Sobre la amistad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1985, 54) considera que esta sentencia, no siendo en modo alguno ajena al pensamiento helénico, porque la *doxa* o buena fama en la *polis* fue uno de los grandes señuelos para el alma de un griego antiguo, acaso sea la más ciceroniana del diálogo *De amicitia*.

Otro de los elementos que constituyen la gloria, la *dilectio*<sup>47</sup> (*dilectio-onis*<sup>48</sup> sustantivo femenino derivado del verbo *diligere* -“elegir”), señala un factor de preferencia selectiva y criterio seleccionador<sup>49</sup>. El amor o la amistad incluye siempre la *dilectio* que se expresa a través de la preferencia selectiva y la calidad personal y espiritual del amor o amistad humana, por lo cual también es el menos natural de los amores.<sup>50</sup> La *dilectio* señala a la amistad como el mundo de las relaciones libremente elegidas. Cicerón en *De amicitia* (74-76) da consejos generales sobre la elección de amigos. La amistad es selectiva. Ya entre los griegos una de las primeras lecciones de la amistad dictaba su sabiduría bajo la forma de un concepto esencial de la ética: el concepto de *proáiresis*, “elección”.<sup>51</sup> La *proáiresis* era la posibilidad de romper con la ideología de la exclusión al pretender, con la posibilidad de la elección voluntaria y libre, la limitación que producía los intereses del parentesco. Así Aristóteles dice que sin amigos nadie elegiría vivir.<sup>52</sup> La posibilidad de elegir es el principio esencial de la existencia que se construye con la amistad. Así la sociedad humana que se precie de tal debe preservar viva la posibilidad de elección. La *amicitia* manifiesta la elección humanizada y es una forma de acercarse, desde el mundo personal, a la sociedad de seres personales. La amistad elige al otro desde el ámbito de lo propio. Pero no todo puede ser objeto de nuestra predilección sino lo que es amable.

Al inscribirse la operación que propone Cicerón en la relación cordial de la amistad civil, el modelo supera la simple constatación y una mecánica imitación. Aquí se opera una singular unión afectiva, como ha sido la vivida entre Escipión y Catón:

Catonis hoc senis est, quem, ut scitis, unice dilexi, maximeque sum admiratus. cuique, vel patris utriusque iudicio, vel etiam meo studio me totum ab adulescentia dedidi. (Cic. *Rep.*, II, 1, 1)

Pertenece esto que voy a decir a Catón el Viejo, al que como sabéis amé singularmente y admiré más que a nadie y al que me dediqué enteramente desde mi juventud, sea por voluntad de nuestro padre de nacimiento como del de adopción.

El reconocimiento de un alma afín, elegida (acá expresada por *dilexi*) es presentada como una experiencia que trata al otro como una excepción. Entonces

<sup>47</sup> *Si diligit multitudo* (“si lo ama el pueblo”) (Cic. *Off.* 11, 9, 20).

<sup>48</sup> Cf. Gaffiot, F. *Dictionnaire Latin-Français*, Paris, 1948, s.v. *dilectio*.

<sup>49</sup> F. Ramirez (*De hominibus beatitudine*, Madrid, CSIC, 1972, n. 241) explica que realmente corresponde hablar de la libertad como una consecuencia propia del querer del hombre y toda acción humana es por un fin preestablecido por la propia razón y así la voluntad resulta dueña de sus actos.

<sup>50</sup> C. Lewis (*Los cuatro amores*, 73) dice que, de todos los amores, la amistad nos eleva a nivel de los dioses y los ángeles.

<sup>51</sup> Lledó Iñigo, E. “Amistad y Memoria” en *La amistad en la filosofía antigua*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2009, 25.

<sup>52</sup> Bywater, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, 1962, VIII, 1155a5.

puede haber una comunidad de hombres basada en visiones comunes<sup>53</sup>:

Amicitia autem est nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benivolentia et caritate consensus (Cic. *Am.* VI, 20)

Pero la amistad no es otra cosa sino el acuerdo sobre todas las cosas divinas y humanas, acompañado de benevolencia y amor.

La amistad como relación interpersonal es predicado esencial del hombre y expresa la calidad personal de la amistad que está dirigida a un ser elegido. Y la gloria es el amor de preferencia de muchos: *si diligit multitudo* (Cic. *Off.*, 11, 9, 20), “si lo ama el pueblo”. Tenemos enunciados aquí los principales elementos que conforman el concepto de gloria. Uno de estos elementos es el amor de los conciudadanos y precisamente el motivo más fuerte de amor son las virtudes que posee la persona que es su objeto. Lo que atrae en estas acciones y lleva a imitarlas es su propia bondad intrínseca. Otro elemento allí destacado era la admiración correspondiente al concepto de dignidad. En esta definición de gloria Cicerón también emplea el término *dignus*, referido al que merece algo, proporcionado al mérito o condición de una persona<sup>54</sup>. Pero el amor o la elección dirigida a una persona no impide al que ama percibir la amabilidad de todos los seres humanos<sup>55</sup>.

Como conclusión acerca de la categoría de lo *propio*, podemos decir que Cicerón destaca la dedicación al gobierno como una de las características propias de los romanos.

## La homogeneidad y la heterogeneidad, distinción esencial entre Troya y Roma

El concepto de *lo propio* se amplía y profundiza en la noción de homogeneidad y heterogeneidad.

Tanto Troya como Roma tuvieron sus murallas; sin embargo, se diferencian claramente. Los troyanos decidieron en la fundación de su ciudad establecer el triunfo de su voluntad concentracionista. Eneas, en cambio, buscó la heteronomía en Italia. Ambas ciudades tuvieron sus murallas y en cada una de ellas representan conformaciones políticas de cierre y apertura. Troya limita la ciudad dentro de la muralla mientras que Roma extiende la ciudad más allá de sus murallas.

<sup>53</sup> Stock, G., *Ciceronis Laelius vel De amicitia*, With Introduction and Notes, Oxford, 1960.

<sup>54</sup> Cf. Gaffiot, s.v. *dignus*.

<sup>55</sup> *Caritas generis humani* (Reynolds, *Cicero De Finibus Bonorum et Malorum*, 5, 23, 65). J. Pieper (*Las virtudes fundamentales*, Madrid, 1985, 471) asegura que la intensidad del amor dirigido a una persona seleccionada parece colocar al que ama en una situación desde la que ve brillar ante sus ojos la bondad y amabilidad de todos los demás seres humanos y que precisamente ese amor dirigido a una única persona con exclusión de todas las demás es el que hace posible la universalidad de la afirmación en el amor.

La muralla no sólo es el *dintorno* del *afuera* sino, sobre todo, el contorno del adentro. Su dinamismo no es únicamente *centrífugo*, de repulsión de lo exterior, sino también *centrípeto*, de recolección de lo exterior. No tiene sólo como función rechazar al enemigo extranjero sino, también, y sobre todo, reunir a los aliados exteriores. Troya y Roma representan ambas actitudes, correspondientes al cierre y a la apertura. Rutilio Namaciano dice: *Urbem fecisti quod prius orbis erat* (De *reditu suo*, lib. I. 19, 19). Con Roma, en efecto, el *orbe* se transforma en *urbe*<sup>56</sup>. Podríamos decir que en Troya el límite opera fundamentalmente como *determinación*, mientras que en Roma el límite es *disposición*.<sup>57</sup> Troya es la ciudad *en sí*; Roma es la ciudad *como lo otro de sí*. En la segunda parte de la *Eneida* se describe la misión de Roma que consiste en reunir los pueblos itálicos, manteniendo sus características diferenciales. En esto consiste la condición de Juno para su asentimiento.<sup>58</sup> En la construcción de la muralla de Troya está también la causa de su ruina.<sup>59</sup> La realza troyana es desde el inicio corrupta, impía. Laomedonte, rey de Troya que mandó construir las murallas es el *fraudentus dux*<sup>60</sup> porque engañó a Poseidón y a Apolo, que le permitió apacentar sus rebaños en el monte Ida: *destituit deos mercede pacta*.<sup>61</sup> La casa de su hijo Príamo es *domus periura Priami*<sup>62</sup> por el falso juramento del padre y por la inmoralidad del mismo Príamo y sus hijos. Paris es el *fatalis incestusque iudex*<sup>63</sup> porque se dejó comprar por Afrodita. La construcción de la muralla de Troya fue el castigo de Poseidón porque junto a Hera y Atenea quiso encadenar a Zeus.<sup>64</sup> Es claro que Troya cae por sus propias culpas y está condenada porque se ganó el castigo de los dioses.<sup>65</sup>

Si comparamos la fundación de Troya con la fundación de Roma,

<sup>56</sup> M. T. Varrón (Manuel-Antonio Marcos Casquero, *Varrón Marco Terencio De Lingua Latina*, Bilingüe, Barcelona, Anthropos, 1990), en su *De lingua latina* V, 127, 135, deriva «urbs» de «orbis». La ciudad, en efecto, reproduce el orden cósmico. Esto representaba un verdadero tópicos para los romanos.

<sup>57</sup> DRAE, s.v. *determinación*, del latín *determinatio*. *Determinación* es la acción y efecto de determinar (tomar una resolución, fijar los términos de algo). Es una disposición con el mundo, con nuestro mundo. Establecimiento de los límites de una cosa: *determinación de fronteras*. La *Disposición* (*Diátesis*) es el orden de lo que tiene partes, o con relación al lugar, o con relación a la potencia, o con relación a la forma. Es preciso, en efecto, que haya en este caso cierta posición, como lo indica el nombre mismo: *disposición*. *Aristóteles* (García Yebra, V. *Metafísica*, trilingüe: griego, latín, castellano, Madrid, Gredos, 1970) libro V, 19 dice que la *Diátesis* es la capacidad de disponer de una cosa o poder hacer uso de ella: Ordenación de algo de la forma conveniente para lograr un fin. Bourdieu, E. *Savoir Faire. Contributions à une théorie dispositionnelle de l'action*, Paris, Seuil, 1998, 58. Hegel en su doctrina del Ser, a propósito de la categoría de realidad (*Realität*), distingue en el límite o *determinidad* (*Bestimmtheit*) dos lados: la *determinación* (*Bestimmung*) o ser-en-sí y *disposición* (*Beschaffenheit*) o ser-para-otro. Cf. Hegel, F. *Wissenschaft der Logik, Erster Band: Die objektive Logik*, Hamburg, Felix Meiner, 1978, 67 y 69-71.

<sup>58</sup> Virgilio, P.M. *Obras completas*. Bilingüe: latín-español. Madrid, Ediciones Cátedra, 2003. Verg. *Aen.* XII, 820.

<sup>59</sup> Feeney, "The reconciliations of Juno", 185.

<sup>60</sup> Horacio, Villeneuve, F. *Odes et Epodes*, Paris, Les Belles Lettres, 1964, *Oda* III,3. El mismo año en el que a Octaviano le dieron el nombre de Augusto, Horacio escribió una de las odas romanas, la *oda* III,3. El núcleo central de la *oda* es el discurso de Juno sobre la apoteosis de Rómulo.

<sup>61</sup> Hor., *Carm.*, III, 3.

<sup>62</sup> Hor., *Carm.*, III, 3.

<sup>63</sup> Hor., *Carm.*, III, 3.

<sup>64</sup> Hom., *Il.*, I, 396-406

<sup>65</sup> R.G. Nisbet, and Rudd (*Commentary on Horace, Odes Book III*, Oxford: Oxford University Press, 2004, 44-45) ven el motivo para la ira de las diosas en el juicio de Paris.



podemos decir que los troyanos decidieron establecer una ciudad que consignaba el triunfo de su voluntad concentracionista, habitar un sitio exclusivo. Troya representa la obstinación de un rey que no busca la reciprocidad sino acceder a la ciudad, pretendiendo hacer de ella materia de posesión, contra la divinidad. Así, la unidad del pueblo afincado en un lugar único se conforma como un absoluto. Se trata de una idealizada identidad reacia a toda diferencia. Absorber en esta unidad los atributos divinos es la meta de la ciudad. Así se pone fin a la distinción entre el habitante del cielo y la tierra. Para que el hombre indistinto y abroquelado en la homogeneidad se confunda finalmente con Dios. La divinidad tratará de ser oída y discernida como otra que interpela al hombre. A ese hombre que ha clausurado su corazón a la heteronomía. Por eso cae Troya. Al encerrarse en un lugar excluyente, el hombre también excluye a la divinidad, no sólo con el atropello sino también la igualación. Los troyanos traicionan a los dioses y al mismo tiempo desconocen los avisos divinos, avisos de Laocoonte y Casandra. A la divinidad se opone el hombre encerrado entre murallas excluyentes, el hombre sin atributos personales, global y uniforme. Esto es el ejemplo del sopor que se adueña del espíritu cuando el hombre abdica de su complejidad. De ella depende el entendimiento de los hechos.

Pero lo que definía a la antigua Roma no era su muralla.<sup>66</sup> La muralla no era un elemento constituyente suyo. Las primeras murallas (las murallas denominadas anacrónicamente servianas) se erigieron como defensas frente a la invasión de los galos del año 386 a. C. Lo que caracterizaba propiamente a Roma era el límite *sin muralla* denominado *pomoerium*. El *pomoerium* era una franja de terreno, señalada por unos mojones (los *cippi pomoerii*), que separaba el territorio de la *urbs* (dominio de los ciudadanos) del *ager* (dominio de agricultores y soldados). Tan marcado estaba este límite que, antes de franquearlo, los magistrados con *imperium militiae* debían deponer éste dejando sus tropas extramuros de la ciudad, en el campo de Marte (Marte, el dios de la guerra, junto con otros dioses cuya influencia era considerada peligrosa para la comunidad, como Vulcano, dios del fuego o Venus, diosa de la lujuria, recibían culto fuera del *pomoerium*). Tampoco la cremación ni la inhumación de cadáveres estaba permitida en el interior sagrado del recinto *urbano*<sup>67</sup>. Lo relevante para nosotros, lo que muestra la vocación de trascenderse de ese contorno mágico que fue el *pomoerium*, es la relación entre éste y el *limes* o, dicho de otro modo, entre la ciudad y el imperio. Según Aulo Gelio el derecho (*ius*) de ampliar el *pomoerium* era potestad de quien había ampliado el *ager* romano capturándolo al enemigo.<sup>68</sup> La ampliación centrífuga del espacio militar (*ager*) conllevaba la ampliación

<sup>66</sup> Rykwert, J. *La idea de ciudad. Antropología de la forma urbana en Roma, Italia y el mundo antiguo*, Salamanca, Sígueme, 2002, cap IV, nota 6.

<sup>67</sup> Plutarco, *Vidas*, Londres, Harvard University Press, 1919, *Vit.*, XI, 2, III.

<sup>68</sup> Marshall, P. K., *Auli Gellii Noctes Atticae*, Oxford, 1968, XIII, 14. Véase también en el mismo sentido: Church, A. J., Brodribb, W. J., Bryant, S., *Complete Works of Tacitus*, New York, Random House, Inc. 1942, *Ann.* XII, 23. La lista de ampliaciones del *pomoerium* se puede consultar, por ejemplo, en Rykwert, *La idea de ciudad*, 257.

correlativa del espacio civil (*urbs*). El *pomoerium* resulta ser así un eco, un reflejo del *limes*. Por eso Roma no tiene murallas: porque no mira hacia su interior sino hacia fuera. No es *determinación*, es *disposición*. Roma no da la espalda al mundo: Roma aspira a *ser* el mundo.

La caída del Hombre, en la ortodoxia cristiana, con el pecado original y el paso de la dignidad a la miseria se expresaba en el mito de Babel, es decir con la caída del lenguaje.<sup>69</sup> Así podemos establecer un paralelo entre Troya y la torre de Babel que resalta la obstinación del hombre que no se resigna a su naturaleza humana.

Fijar residencia en un lugar absoluto o excluyente quiere decir que no existe otro lugar o es tan superior a otros que los anula. Aquellos que se instalan en un sitio único pretenden con esto lograr la perfección. El hombre presume que puede excluir a los demás de su lugar de excelencia. Además, la homogeneidad de los hombres indiferenciados en este lugar único, exclusivo y excluyente niega toda heterogeneidad, incluso la divina.<sup>70</sup> El hombre que borra la diferencia con sus iguales incluye finalmente a Dios en esta homogeneidad. Así el hombre homogéneo borra los límites en el espacio entre el cielo y la tierra y borra también la diferencia entre el hombre y Dios absorbiéndolo en esta homogeneidad. Júpiter ya no sería garante del *fatum* porque será humillado e igualado al hombre. Cuando el hombre desconoce a la divinidad pretende arrogarse, en un pie de igualdad, los atributos de los dioses y sobreviene la profanación. La imposibilidad de discernimiento entre el nombre y la cosa se impone en la unidad absoluta.<sup>71</sup>

La catástrofe obliga a los hombres a volverse hacia los dioses en busca de ayuda. Podemos recordar a Eneas, distinguido por su piedad. Después de la caída de la soberbia Troya sigue al *fatum* en sus frecuentes dudas o zozobras respecto al comportamiento o actitud a adoptar en momentos críticos del poema: la noche final de Troya, su romance con Dido, su enfrentamiento final con Turno.

En la heterogeneidad se impone la alteridad, la unidad de lo diverso. La *Eneida* detalla una extensa lista de etnias italianas, incluidos los etruscos, y pueblos de origen griego que habitan suelo italiano que no constituyen una unidad étnica y mucho menos política. Al encontrarse con otros pueblos, el hombre se hace más humano.<sup>72</sup> La convergencia entre los hombres se hará mediante –y no a expensas

<sup>69</sup> Cave, T., “La cornucopia y el mito de Babel”, *Insula* 674, Madrid, 2003, 28.

<sup>70</sup> Cuando Dios confunde las lenguas (*Génesis*, 11.7) resulta la revelación del otro como otro. Así se termina con los hombres indiferenciados y comienza a regir la diferencia. Se termina la igualdad. La multiplicación de lenguas obliga al hombre necesariamente a la comprensión del otro. A esto se añade también el regreso de la conciencia de Dios. La lengua única representa la soberbia de los que no admiten lo diferente. Con la caída de la torre nace la alteridad. Antes reinaba la uniformidad omnipotente entre los hombres anónimos. Dios ha impuesto la distinción entre los hombres y entre el cielo y la tierra. Ahora los hombres deben traducir y desentrañar para entenderse entre sí. La verdadera proximidad se dará entre distintos.

<sup>71</sup> En esto es ejemplificador *Cra.*, 432b-d de Platón (Burnet, J., *Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, Cratylus, Sophista, Politicus, Theaetetus*. Vol. I, Oxford, Oxford University Press, 1977), donde Sócrates dice que es preciso que lo que llamamos imagen no sea capaz de reproducir el modelo entero; sólo así ella podrá ser efectivamente su imagen. Y que sería bueno, si los nombres y las cosas que ellos designan coincidieran absolutamente. Entonces dice que todo se haría doble sobre la marcha y ya no sería posible decir: ésta es la cosa y éste es el nombre.

<sup>72</sup> Pieper, *Las virtudes fundamentales*, 464

de- la variedad. La misión de Roma es reunir las razas itálicas, preservando sus características: esa es la condición de la misión.<sup>73</sup> Con este tema se entrelaza el elogio virgiliano a Italia porque Augusto conoce el amor que por Italia sienten los romanos. Este elogio se manifiesta también en el desfile de héroes del libro VI de la Eneida y los personajes itálicos del libro VII, como una reflexión sobre el patrimonio espiritual de Italia, centro ecuménico del mundo.<sup>74</sup> Se abrió de este modo, como necesidad e ideal, la perspectiva de la auténtica convivencia, el camino posible e incierto hacia la concordia.

Babel –escribe Steiner- fue todo lo contrario de una maldición. El don de las lenguas es precisamente eso: un regalo y una bendición incalculables. La riqueza de la experiencia, la creatividad del pensamiento y del sentimiento, la penetrante y la delicada singularidad de la concepción hecha posible por la condición políglota, son el principal medio de adaptación y la principal ventaja del espíritu.<sup>75</sup>

Cicerón comparaba la concordia con la armonía musical que torna congruentes los sonidos diferentes en la unidad de la melodía:

Et quae harmonia a musicis dicitur in cantu, ea est in civitate concordia, arctissimum atque optimum in omni republica vinculum incolumitatis; eaque sine iustitia nullo pacto esse potest > (Aug. *De civ. Dei* II, 21; Cic. *Rep.* II, 42, 69)

Y la que es llamada por los músicos armonía en el canto, es la concordia en la ciudad, vínculo de bienestar seguro y óptimo para toda la república, pues sin la justicia ningún pacto puede conservarse.

La república romana mantenía la unidad entre los latinos y los aliados, gracias al asentimiento de aquellos, que se reforzaba por la justicia, que era la forma que asumía esa unidad. Podría perder su estabilidad si se instauraba un régimen de ilegitimidad, porque en tal caso quienes obedecían voluntariamente en un régimen de justicia sólo acatarían al poder por miedo en un estado de injusticia y violencia.<sup>76</sup> Claudio en el año 48 d. de C. propone aceptar a extranjeros de la Galia entre los senadores con el argumento de que, en la historia romana, la ciudad siempre había aceptado a los extranjeros porque estos contribuirían a la grandeza romana.<sup>77</sup> Los romanos siempre declararon con satisfacción su múltiple origen y la política de integración.<sup>78</sup> Esta concepción de unificación ya

<sup>73</sup> Verg. *Aen.*, XII, 820-8.

<sup>74</sup> von Albrecht, M. *Virgilio*, Murcia, Universidad de Murcia, 2012, 135.

<sup>75</sup> Steiner, G. *Errata*, Madrid, Siruela, 1998, 118.

<sup>76</sup> Cic. *Rep.*, II, 42, 69.

<sup>77</sup> Giardina, A. *L'Italia romana. Storie di un' identità incompiuta*, Roma, Laterza, 2004, 3 ss.

<sup>78</sup> Gabba, E. ("Italia e Roma nella 'Storia' di Velleio Patercolo", *Esercito e società nella tarda repubblica romana*, Firenze, ETS, 1973, 352 ss.) señala que Velleio Patérculo sostiene que el poder alcanzado por los romanos se debe a la política de integración. Cf. también Sordi, M. "Integrazione, mescolanza, rifiuto nell'Europa antica: il modello greco e il modello romano", *Integrazione mescolanza rifiuto. Incontri di popoli, lingue e culture in Europa dall'Antichità all'Umanesimo*, Roma, Fondazione Niccolò Canussio, 2001, 23 ss.

está implícita en la leyenda de fundación en el *asylum* de Rómulo.<sup>79</sup> Cuando Roma logra la supremacía en el Mediterráneo en el siglo II. A. de C., se planteó la cuestión de la aceptación de los itálicos como ciudadanos romanos<sup>80</sup> a manera de una necesidad que luego culmina en las guerras civiles. Pero entre los romanos no existió la idea de una comunidad étnica.<sup>81</sup> En esto se distingue de Grecia que impulsó el centralismo.<sup>82</sup>

Bajo esta perspectiva el acercamiento entre culturas, entre hombres y del hombre con la divinidad será el objetivo de la verdadera humanidad.

Si el hombre es un producto social y cultural, como sostiene la concepción moderna, no posee una naturaleza y todos los proyectos se originan en el hombre mismo.<sup>83</sup> El hombre posmoderno y el idealista en general, negador de la realidad y lo propio, no sale de sí mismo. Su pasión no es referencial, está dentro de él: ama el placer o el estado afectivo que los demás le desencadenan. No busca el vínculo sino simplemente el poder o la posesión. La desontologización nos acerca a la nada, así aparece el nihilismo y la ausencia de fundamentos y de lo propio.<sup>84</sup> Aceptar la individualidad, es decir, aceptar una individualidad propia, irreductible a una red de puras relaciones, significa aceptarse como algo propio. El realismo es una metafísica del ser particular y el idealismo es una metafísica del ser genérico.

Los racionalismos, idealismos, existencialismos, positivismos y todas las ideologías de pensamiento autónomo son por esencia negadoras de la categoría de lo propio. Estas concepciones no admiten la existencia de lo otro y por lo tanto de las demás personas, pueblos, etc.

Hoy, en cambio, se propone la exaltación de la eficacia. Es lo que Jacques Lacan ha llamado “la correspondencia de todo con todo”.<sup>85</sup> Los hombres ya no se verán diferentes. Pero el resultado de esto no es la integración sino la disolución de las singularidades en una masa amorfa. Estamos ante una pérdida vivida como triunfo. Hoy nos gobierna un neototalitarismo uniformador y la búsqueda de la globalización. La diferencia es el enemigo. No hay lugar para la disonancia. Toda alteridad va en camino de ser repudiada. No es que todos pensamos lo mismo, todos debemos pensar lo mismo. Imponemos constantemente la idea del diálogo uniformador, pero el diálogo no se impone y no es uniformador.

El acercamiento entre culturas es posible a partir de la categoría de lo propio. La asimilación con otra cultura se produce cuando se imita la cultura, las costumbres o el pensar de otro. Este proceso se acrecienta con la célebre globalización que va homogeneizando las idiosincrasias de otras naciones. La

<sup>79</sup> Briquel, D., *Le regard des autres*, Besançon, ISTA, 1987, 137ss.

<sup>80</sup> Nicolet, C. *Rome et la conquête du monde méditerranéen. I. Les structures de l'Italie romaine*, París, PUF, 1979, 287 ss.

<sup>81</sup> Giardina, A. *L'Italia romana*, 25ss.

<sup>82</sup> Brinkman, J. A., “The Foundation Legends in Vergil”, *CJ* 54, I, 1958, 25-33: 399-417. Herodoto (VIII 144) definía a los griegos por la consanguineidad, por la lengua, santuarios y cultos comunes.

<sup>83</sup> Lukács, G. art. publicado en *Der Spiegel*, junio, 1970, 19.

<sup>84</sup> Baudrillard, J., *Sobre la seducción*, Madrid, Cátedra, 1987, 9.

<sup>85</sup> Lacan, J., *El triunfo de la religión*, Paidós, Buenos Aires, 2005, 81.

globalización implica un lenguaje único.

La unidad sin alteridad es signo de soberbia. Si no existe la distinción sino solamente lo homogéneo, el hombre finalmente se iguala a los dioses y no existe la posibilidad de la gloria. Entonces solamente podemos pensar en la gloria autónoma. Una ciudad igualitaria, exclusiva y excluyente como Troya no puede aspirar a la gloria. En cambio, puede esperar la gloria una ciudad que encarne la concordia, la cual intenta lograr la unidad de lo diverso, como Roma.

## Conclusión

La leyenda de la fundación significó la unión de distintos pueblos, unión continuada en una propuesta religiosa única. También Salustio en su *Bellum Catilinae* se refiere al nacimiento de Roma como la fusión de troyanos y aborígenes. Estos hechos marcaron el inicio del sentido que tendrá la historia romana como concordia de diversos pueblos con el proyecto de imperio universal.<sup>86</sup>

Si la naturaleza humana cambia constantemente, pueden los hombres que integran un grupo social o un momento histórico tener relación o comunicación con otro grupo social. Si esto no es posible, no puede existir el concepto de la gloria que mantiene en pie las costumbres, ideales antiguos y el ejemplo que permanece en el tiempo. Si en el hombre no hay nada propio y lo determina el conjunto social, de dónde proviene el cambio, la orientación en la actividad política. Puede deberse este cambio o esta orientación a algo accidental o al todo social. Cicerón le otorga esta capacidad al hombre que tiene la capacidad intrínseca de transformar la situación, de modo que sobrepasa el conjunto de las relaciones en las que vive.

La gloria representa el fin de la actividad política, representa al hombre libre y vinculado a la sociedad por una vocación singular, que a la vez lo distingue de la masa y lo vincula a la comunidad, en la que está integrado de manera única con todos.

**María E. Sustersic**

*Universidad Nacional de La Plata*

[mesustersic@yahoo.com.ar](mailto:mesustersic@yahoo.com.ar)

## Resumen:

La ambigüedad que sintieron los romanos hacia lo griego dio origen a diversos mitos fundacionales. Cicerón afirma lo romano con la fundación romuliana, y destaca la gloria del virtuoso gobernante. La gloria implica la plenitud y sólo se puede alcanzar en la categoría de lo *propio*. Además, si no existe la distinción sino solamente lo homogéneo, el hombre finalmente se iguala a los dioses y no tiene la posibilidad de la gloria. Entonces solamente podemos pensar en la gloria autónoma.

**Palabras clave:** Cicerón, gloria, dignidad.

<sup>86</sup> Ogilvie, R. M., *Roma antigua y los etruscos*, Madrid, Taurus, 1981, 36.

**Abstract:**

The ambiguity felt by Romans towards the Greek spirit gave rise to various foundational myths. Cicero affirms the Roman character by means of the Romulean foundation and emphasizes the glory of a virtuous ruler. Glory involves plenitude and can only be achieved in *one's own* category. Moreover, where there is no distinction and only the homogenous exists, man finally is equal to the gods and has no chance to achieve his own glory. Therefore, only autonomous glory is possible.

**Keywords:** Cicero, glory, dignity.

RECIBIDO: 8-12-2016 – ACEPTADO: 12-2-2017

# TROYA Y LA FUNDACIÓN DE ROMA EN LA POESÍA DE HORACIO

## Introducción

La presencia de Troya en Horacio no tiene carácter lineal como en otros autores sino que presenta una cierta complejidad por diversos motivos.

Está conectada con el planteo horaciano de la historia de Roma, que parte no del mito eneádico sino del autóctono de Rómulo y Remo, sumado esto a las convicciones políticas anticesarianas del poeta.

El mito troyano es de armonización más tardía, lo que no quiere decir que ya en su temprana poesía no aparezcan elementos aislados relacionados con el mismo con carácter hasta protagónico o secundarios o incidentales referidos a los dioses y héroes homéricos, tanto griegos como troyanos con tratamiento serio o paródico o a sucesos vinculados con Ilión.

Horacio y Virgilio son los dos únicos poetas augusteos que hacen un planteo religioso mitificante y vertical de la historia de Roma, a diferencia de Cicerón, Salustio y Tito Livio que se remontan a episodios políticos históricos concretos con puntos de crisis para explicar el proceso histórico y las causas de la guerra civil con una ilación horizontal de causa-efecto.

Horacio y Virgilio se remontan a un planteo vertical en los inicios fundacionales que en el primero llega a la saga de Rómulo y Remo, mientras Virgilio lo hace más lejos aún, hasta la falta de Laomedonte, fundador de Troya.

El desarrollo del mantuano es en un sentido más lineal; en cambio Horacio debe transitar desde su obra juvenil hasta el lirismo de las **Odas** y el *Carmen saeculare* para incorporar el mito troyano en su poesía e integrarlo con el de los hermanos fundadores.

Sin renunciar a su pasado anticesariano, el poeta de Venusa distingue Troya, de Eneas y héroes afines; el fundador de la stirpe es aceptado y propuesto como paradigma, tanto como Augusto, su descendiente, no así Troya, en este caso no ajena a los proyectos políticos de Julio César, rechazados por el poeta como se evidencia en el discurso de Juno en la tercera oda romana.

Pero para llegar a la armonización de ambos mitos fundacionales Horacio transita durante la mayor parte de su obra por la saga de los gemelos *conditores* profundizando su semántica como nadie lo hizo hasta él y descubriendo niveles de significación cada vez más densos hasta llegar al mito troyano con distinciones que no se advierten en Virgilio.

En ambos poetas el mito fundacional, ya sea el autóctono o el helénico, presenta un planteo dialéctico semejante, más evidente y complejo en el de Venusa, pero el mito elegido por ambos constituye y organiza una reflexión quasi teológica que cruza como un eje la poesía de cada uno otorgándoles una esclarecedora luz a

la concepción de la historia de Roma, que estos augusteos exponen.

Se trata de una problemática unitaria y global sobre la que Horacio y Virgilio reflexionan desde su juventud y redondean en su madurez durante unos treinta años aproximadamente, imbricando los planos literario, histórico, político y religioso desde un inicio probado en el desencanto de la derrota para Horacio hasta la certeza de una salida esperanzada y con soluciones políticas concretas. Su expresión literaria ratifica con bastantes semejanzas el esquema esquileo de la *Orestíada*: falta, transmisión de la culpa a la estirpe, castigo, reconocimiento, expiación y exculpación.

### Primera parte: LA CULPA EN LA HISTORIA ROMANA<sup>1</sup>

La noción de culpa primigenia y de expiación que afecta a toda una estirpe, con cierta restringida analogía con la de pecado original y su redención manifiesta en el Antiguo y Nuevo Testamento, es en Horacio y Virgilio de origen griego, pero ambos poetas supieron dar al concepto tradicional un giro novedoso peculiarmente romano; consiste este en buscar una falta inicial en la raíz de la historia patria (para Horacio, el homicidio de Remo por Rómulo) o en los inicios de la estirpe (para Virgilio, la falta de Laomedonte) y reinterpretarla o resemantizarla con un nuevo signo sacro para explicar el porqué de las guerras civiles.

Dicho giro está además vinculado con la experiencia política de estos poetas y se expresa tempranamente en la poesía inicial de los *Epodos*, transita por el resto de su obra y cierra su periplo en el último poema: la oda IV, 15. Horacio comparte estos interrogantes con el Virgilio de las *Églogas*, particularmente de la IV (v. 13 y v. 31) y las *Geórgicas* hasta la *Eneida*, aunque la experiencia individual de cada uno, como punto de partida sea diferente.

Esto no quiere decir que antes de ellos, la generación de Cicerón y Salustio, tan afectada por el *bellum civile*, no se haya interrogado por las causas de la guerra, pero esa indagación busca una relación de causa-efecto en el orden natural histórico que se remonta al siglo anterior, ya a las consecuencias de los planteos gracanos en el arpinate, ya a la corrupción senatorial, cuando la guerra de Jughurta en Salustio<sup>2</sup>.

Tampoco Horacio niega esta relación de causa-efecto como se observa en la oda II, 1 dirigida a Polión<sup>3</sup>, en su condición de historiador de las guerras civiles, para quien la revuelta cívica (*motum civicum*, no *bellum civile*) se habría iniciado en el consulado de Metello, pero no tenemos certeza de cuál de ellos, pues del 143 a.C. hasta el 60 a.C. tenemos varios miembros de esa renombrada familia como cónsules.

---

<sup>1</sup> Una versión inicial de esta primera parte se publicó en Auster n° 3, La Plata, UNLP, Centro de Estudios Latinos, 1998, 19-48 bajo el título "El planteo horaciano de la historia de Roma"; ahora la revisamos, ampliamos y actualizamos.

<sup>2</sup> Cipriani, G. "La genealogía maledetta (Hor. *Carm.* III, 6): un modelo antropológico e il suo inverso" en Fedeli, P. *Orazio in colloquio*, Venosa, Edizioni Osanna, 1989, 21-48.

<sup>3</sup> Buisel, M.D. "Horacio: Historia, Épica y Lírica en la Oda II, 1 a Polión" en REC 37, 2010, 125-143.



Como la obra de Polión se perdió, sólo podemos manejarnos con las alusiones y referencias que traen otros historiadores (Suetonio, Estrabón, Apiano, Dion Casio), destaquemos sin embargo que Horacio señala en la oda el tratamiento poliano de las causas, referidas por el cónsul en su obra en prosa, y considera que el *motum* no está finalizado, porque las *arma / nondum expiatis uncta cruoribus* (las armas están impregnadas todavía de sangre no expiada). Con el participio *expiatis* añade un *plus* que adelanta su planteo histórico.

Esta curva poética sigue la parábola que traza la realidad de su tiempo y sus propias vivencias. En Horacio, militante juvenil junto a Bruto y Casio en Grecia, antecesario confeso, va desde el áspero sabor de la derrota republicana en la batalla de Philippos (42 y 41 a.C.), la pregunta por la causa del desastre y el caos, la noción de culpa y castigo, las respuestas o salidas posibles, utópicas o realistas, hasta la expiación con su correspondiente expiador y la exculpación final.

En Virgilio, tal vez partiendo de las confiscaciones, que lo afectaron personalmente junto con su familia, y de los efectos diversos de la situación bélica, e indagando por encima del desorden contemporáneo y de las causas inmediatas.

El tema de la culpa y la expiación surge espontáneamente de cualquier meditación sobre la naturaleza humana y sus perversiones. En el mundo greco-latino es también natural que haya tenido un tratamiento mítico con imágenes inolvidables, incluso para la conciencia del hombre actual, y que su acuñación más antigua la encontremos en la literatura griega.

### Doble noción de culpa

Inicialmente debemos distinguir entre culpa individual y culpa objetiva:

a) La **individual** tiene que ver con la acción libre y consciente de una persona en uso de su razón y conocedora de una ley anterior ya existente, a la que decide violar con su conducta. Lógicamente este concepto fue desarrollado especialmente en el derecho penal, y las corrientes liberales en particular a partir del siglo XVII hicieron de esta culpa la única culpa, equiparándola a una conquista definitiva de la humanidad.

Su aplicación al mundo de la moral individual y al pecado presenta dificultades por el desacuerdo y el debate sobre la existencia de una ley y un legislador universal, así como por la compleja noción de conciencia, uno de cuyos hitos está en *Las Confesiones* de San Agustín. No trataremos de este complejísimo problema, salvo para advertir que esta noción aparentemente tan clara y distinta adquiere múltiples matices al aplicarse a los individuos.

b) La culpa **objetiva** *strictu sensu* prescinde de las nociones de conciencia individual, libertad, racionalidad y anterioridad del conocimiento legal. En la cultura llamada occidental, el relato del *Génesis* impregnó todo el cristianismo y hasta lo "judaizó" según muchos de los objetores a esta concepción. No sólo el Judaísmo ortodoxo sino la Iglesia Católica y muchas confesiones cristianas

siguen sosteniendo la verdad y universalidad del relato bíblico que ha suscitado una inabarcable bibliografía, entre ellas muchas obras ineludibles.

Sólo agregaremos que se trata de una especie de responsabilidad y castigo heredado como un ADN religioso vehiculizado por toda la naturaleza humana; más aún sus consecuencias físicas se extienden al mundo animal, vegetal y mineral, toda la creación gime bajo esta herencia fatal que no se puede expiar con la mera iniciativa individual, cualesquiera sean el vigor moral, la capacidad intelectual y los meritos adquiridos.

Las objeciones a este planteo fueron constantes, se acentúan según las corrientes espirituales y filosóficas de cada época y uno las encuentra donde menos cree hallarlas<sup>4</sup>.

El asunto no deja de tener actualidad a todo nivel. No podemos omitir las corrientes psicoanalíticas que buscan suprimir la noción de culpa, originaria o no, en su esfuerzo por liberar al hombre de una conciencia de culpa adquirida a través de diversos traumas psicológicos, pero que puede perfectamente revertirse hasta adquirir su inocencia originaria.

Pero tampoco es posible olvidar, dentro del complejísimo panorama contemporáneo, corrientes que se acercan de modo particular a nuestro tema, porque vuelven a meditar sobre la historia de los pueblos, esta vez los europeos y, como era de esperar, sobre los vencidos, pero no solamente sobre ellos. Se trata de todos los análisis relacionados con el inconciente colectivo y la conciencia nacional, donde se juzga la culpa o responsabilidad de diversas comunidades humanas afectadas por delitos, faltas o excesos que pesan en toda la vida comunitaria con absoluta independencia de la conducta personal, la participación en alguno de estos abusos, o la opinión del individuo sobre ellos.

Una derivación, evidentemente injertada en necesidades y acuerdos políticos, la observamos en el hábito repentino de solicitar perdón por hechos ocurridos a veces muchos siglos antes y expresamente sin comprometer un juicio sobre la conducta u opinión individual de esos lejanos actores. Sin duda se trata de limpiar la memoria colectiva, masiva, universal, grupal o como quiera llamarse de acuerdo a las pautas del presente, pero cualquiera sea el juicio que nos merezcan estos esfuerzos, es evidente que suponen la existencia de una culpa objetiva nacional, religiosa, social, etc. según el caso.

Hemos citado el *Génesis*, pero si echamos una somerísima mirada a la cultura griega, recordaremos solamente la tragedia, y más precisamente la tragedia de Esquilo donde la culpa objetiva fue tratada con especial agudeza<sup>5</sup>,

<sup>4</sup> Por ejemplo: El filósofo y teólogo católico Jean Guitton, el único laico autorizado a participar en el Concilio V. II vuelve una y otra vez en sus escritos a conceptos como el siguiente: "Pienso como católico, que el pecado original es el lado más extravagante, más imposible, más increíble de la doctrina católica... uno de los mayores y más falsos mitos de la humanidad. Casi se podría creer que el pecado original es lo analógico a un mito misticador" en *Cosas del cielo, cosas de la tierra*, B. Aires, Ed. Sudamericana, 1998, 77.

<sup>5</sup> Un libro clásico entre nuestros estudiantes y estudiosos, el de Murray, G. *Esquilo, el creador de la*

como se ve en la *Orestíada*, sin omitir a Sófocles con sus dos Edipos.

En suma, no se trata de elucubraciones eruditas sino de reflexiones con atingencia actual.

### Horacio

Por supuesto que Horacio no debió ignorarla, pero sus reflexiones brotan de una experiencia concreta anclada en la vida política romana, y debido a ello, este tema asume en él un giro personal y originalísimo; no se trata de las consecuencias de la *hybris* o extralimitación del hombre o del género humano, o de un linaje familiar, por ejemplo, los Atridas o los Labdácidas, sino de la falta que cae como una maldición sobre todo un pueblo o estirpe cuya misión histórica consiste en realizar una gran empresa política.

Horacio nos entrega una poesía no sólo de signo ético-religioso, sino también histórico-político, con un planteo que también se evidencia en Virgilio.

Indefectiblemente el poeta debía llegar a encontrarse con ese enfoque del tema, porque su unión apasionada con la comunidad política y el destino de Roma arrancando desde su juventud<sup>6</sup> dura hasta su día postrero; su pertenencia y su entrega a ella es sin fisuras, lúcida y agudamente admonitoria primero y esperanzada después; también Propercio y Virgilio ofrecen con modalidades propias este lazo e identificación con el destino de Roma, pero en Horacio la visión gozosa y exultante está precedida en su lírica temprana por una consideración dolorida, acerba y pesimista.

Por su apoyo inicial a Bruto, su intervención desastrosa en Philippos, la pérdida de sus bienes a favor de los veteranos, el incierto panorama político inmediatamente posterior al 41 a.C., además por motivaciones personales, su poesía inicial posee un matiz político de signo negativo, dicho de otro modo, no legitima el poder del triunvirato, pero su lírica se acuña con el sello peculiarísimo que veremos más adelante.

Horacio es poeta de múltiples facetas que no deben escindirse para evitar la frecuente sectarización de su obra; su poesía civil ofrece la posibilidad de interpretar su itinerario lírico, porque está presente en los comienzos y en el final atravesando todas sus composiciones y es la que presenta con mayor riqueza y profundidad lírica los vaivenes de la realidad histórica y política que él reflejó, asumió y transfiguró, aunque cuantitativamente sea menor, pero estructural y semánticamente está ubicada en los lugares claves, lo que no es para nada desdeñable.

---

*tragedia*, B. Aires, Espasa Calpe, 1955 y un trabajo especializado como el de Del Grande, C. *Hybris. Colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica da Omero a Cleante*, Napoli, R. Ricciardi, 1947, bastan para recordar los antecedentes helenos de importancia análoga a los hebreos en nuestra cultura.

<sup>6</sup> Cf. Hommel, H. *Horaz, Der Mensch und das Werk*, Heidelberg, Kerle Verlag, 1950, 61-74.

### El concepto de *culpa*: Epodo VII

Esta noción está presente en la trayectoria poética del autor desde el principio hasta el final; ostenta diversos matices, por ejemplo, los de *error* (*Sat.* II, 2, 123), *negligentia* o *segnitia* (*Sat.* II, 6, 7), *reprehensio* o *vituperatio* (*Epist.* I, 9,10) y el más frecuente significado de *delictum* o *peccatum*, para lo cual basta confrontar el *Lexicon Horatianum*<sup>7</sup> de Dominicus Bo. Como *peccatum* se encuentra en los epodos, odas y epístolas, aunque todavía es dable distinguir, -lo que no hace Bo- entre falta en general y falta primigenia, una especie de pecado original romano.

Nuestro aporte consiste en analizar la segunda especificación, la de *culpa originaria*, evidente ya en el temprano epodo 7, tal vez anterior al 16 y con seguridad al 9, los otros epodos cívicos con tema concomitante.

Quo, quo scelesti ruitis? aut cur dexteris aptantur enses conditi?	
Parumne campis atque Neptuno super fusum est Latini sanguinis,	
non ut superbas invidiae Carthaginis Romanus arces ureret,	5
intactus aut Britannus ut descenderet sacra catenatus via,	
sed ut secundum vota Parthorum sua urbs haec periret dextera?	10
Neque hic lupis mos nec fuit leonibus umquam nisi in dispar feris.	
Furorne caecus an rapit vis acrior an culpa? responsum date.	
Tacent, et albus ora pallor inficit mentesque percussae stupent.	15
Sic est: acerba fata Romanos agunt scelusque fraternae necis,	
ut inmeritis fluxit in terram Remi sacer nepotibus cruor.	20

¿A dónde, a dónde, impíos os despeñáis? o ¿por qué con la diestra  
empuñáis sables ya envainados?

¿Poca sangre latina acaso, se ha derramado  
sobre los campos y el mar,  
no para que el romano incendiase las altivas  
fortalezas de la envidiosa Cartago,  
o el bretón nunca sometido descendiese  
por la Sacra Vía encadenado,

<sup>7</sup> Bo, D. *Lexicon Horatianum*, Hildesheim, Georg Olms, t. 1, 1965, 100.

sino para que según los ruegos de los partos  
 esta ciudad muriese por su propia mano? 10  
 Ni lobos ni leones tuvieron esta costumbre jamás,  
 sino contra distintas fieras.  
 ¿Acaso os arrebatara un furor ciego o una fuerza aún más cruel  
 o una culpa? Responded.  
 Callan, una blanca palidez decolora sus rostros 15  
 y abatidos los espíritus quedan atónitos.  
 Así es: persiguen a los romanos amargos destinos  
 Y el crimen de la matanza fraterna  
 desde que la sangre de Remo inocente hacia la tierra ha fluido,  
 maldita para sus descendientes. 20

Se discute su data, pero las discrepancias no le quitan el carácter de obra temprana<sup>8</sup>.

También fueron propuestas otras fechas dentro de este lapso juvenil extendiéndose incluso hasta el 32 a.C.<sup>9</sup>, pero más importante es dirimir si el epodo 7 es anterior o no al 16 por la estrecha relación conceptual que tiene con él; no ha habido unanimidad, pero el criterio de Barwick<sup>10</sup> marca un hito por la impecable lógica de su razonamiento con la que coincidimos, incluso antes de conocer dicho estudio; es evidente que el epodo 7 redactado al reiniciarse las hostilidades -no importa cuáles<sup>11</sup>- patentiza un estado de amargura sin salida y los efectos esperados de una maldición ineluctable; en cambio en el epodo 16 la lucha está en pleno desarrollo y se vislumbra una cierta posibilidad, muy parcelada de salvación, que sustraería a un mínimo de elegidos del desastre y de la maldición; el epodo 7 concuerda con la situación de Horacio después de Philippos, vencido, despojado y sin apoyos encumbrados; sin embargo no se trata sólo de la transferencia de una situación personal al plano social, porque tampoco las perspectivas políticas eran prometedoras y únicamente se atisbaban las disensiones, el hambre impuesto por el bloqueo y el caos, entre facciones que no acababan de imponerse.

<sup>8</sup> Tescari, O. (*Orazio. Opera*, Torino, S.E.I, 3ª ed. 1948), Turolla, E. (*Orazio. Opera*, Torino, Loescher, 8ª ed. 1963), en la edición completa de Horacio realizada por cada uno y Grimal, P. (*Horace*, Paris, du Seuil, 1969, 22) proponen siguiendo a algunos escoliastas antiguos, los años 41 o 40 a.C., al desatarse el *bellum Peruginum* entre Octavio y Lucio Antonio; Kiessling-Heinze-Burck (*Oden und Epoden*, Berlin, Weidmann, 1958), Plessis, F. (*Horace. Oeuvres*, Paris, Hachette, 1961), Pasquali, G. (*Orazio lirico*, Firenze, Le Monnier, reed. con apéndice de A. La Penna, 1966), Villeneuve, F. (*Horace. Odes et Epodes*, Paris, Les Belles Lettres, 1964), Hommel, H. (*Horaz, Der Mensch und das Werk*, 61-74) señalan el 38 a. C., al estallar las hostilidades entre Octavio y Sexto Pompeyo, según lo indicaría el v. 3 *Neptuno super*, que Fraenkel, E. (*Horace*, Oxford, Clarendon Press, 1966, 56) considera un indicio genérico no específico; Cremona, V. (*La poesia civile di Orazio*, Milano, Vita e Pensiero, 1982, 43-66) se inclina también por esta datación sin excluir la anterior. Kiernan, V. G. (*Horace. Poetics and politics*, New York, St. Martin's Press, 1998, 53), se inclina por una fecha próxima a la ruptura entre Octavio y Antonio, aún nominales aliados.

<sup>9</sup> Mankin, D. *Horace. Epodes*, Cambridge, University Press, 1995, 142-152.

<sup>10</sup> Barwick, K. «Zur Interpretation und Chronologie der 4. Ekloge des Vergil und der 16 und 7 Epoden des Horaz», *Philologus* 96, 1943; 28-67.

<sup>11</sup> Setaioli, A., «Gli Epodi di Orazio nella critica dal 1937 al 1972» (con un' appendice fino al 1978), en *A.N.R.W.*, 1981, Band II, 31, 3; 1674-1788; para el epodo 7 cf. 1710-1715.

En este epodo Horacio no poetiza sobre la salida, sino acerca de la motivación de las guerras civiles y al increpar, al modo de Arquíloco, desde una tribuna imaginaria a sus conciudadanos como *scelesti* o criminales (v.1), denostándolos, les enrostra vergonzosa palidez y el callar la motivación de estas luchas sin objeto patriótico; sólo él, revestido tempranamente de la condición de *vates*, será al final, el único en dar la respuesta al modo oracular, respuesta limitada, entre tres opciones (*furor, vis y culpa*), sólo a la causa, sin generar soluciones ni tampoco, al parecer, llegar al extremo de la extinción de la estirpe radicalizando el planteo; como se verá después, estamos más cerca del tratamiento esquileo de la Orestíada que del de *Los 7 contra Tebas*.

Este epodo inicia, por otra parte, una constante horaciana: la de hacer hincapié sobre la política exterior como forma de derivar y encauzar la beligerancia civil apuntando a enemigos difíciles, victoriosos y arrogantes como los bretones<sup>12</sup> o los partos juramentados para destruir Roma, de nuevo invasores de algunas comarcas del este después de Philippos.

No es un *furor caecus* ni una *vis acrior* (v. 13) sino una **culpa** (v. 14), en un clímax inverso, la del *scelus fraternae necis* (v. 18) que entrañada con la fundación de Roma, al correr por la tierra la *inmerentis Remi cruor* (v. 19-20) hace caer sobre todos los romanos una ancestral maldición, *sacer nepotibus* (éste es el sentido de sacer aquí), que crece como una bola de nieve.

*Scelus y scelesti* responsabilizan tanto a Rómulo como a los fratricidas, partícipes, en mayor escala, de las guerras civiles con su ceguera de autodestrucción, ya apoyen a los anticesarianos o a Octavio, ya no combatan por la integridad de Italia ni para expandir las fronteras del Imperio; por eso algunos consideran el fratricidio como la primera de las guerras civiles<sup>13</sup> y la expresión mítica para representar tensiones contemporáneas.

El mito recuerda que Remo, desobedeciendo a Rómulo franqueó el surco que delimitaba el espacio sacro de la Roma recién establecida, del profano, falta sacrilega castigada con la muerte<sup>14</sup>. La noción de sacrilegio se fue modificando y borrando con el correr del tiempo; Cicerón en *De officiis*, 3, 41, después Tito Livio en *Ab urbe condita* I, 6 y 7, se encargarán de liquidarla añadiendo que ambos hermanos padecían de la ambición de mando; quedó el hecho de la muerte, pero transformado en un fratricidio desacralizado.

Cicerón, único antecedente posible que podamos conocer, habla de una *species utilitatis*, una apariencia de utilidad encubierta con una *species honestitatis*,

<sup>12</sup> El *Britannus* del v. 7, puede ser el bretón de Bretaña, Galia, según West, D., *The complete Odes and Epodes*. New York, Oxford World's Classics paperback, 2000, 11, idem Kiernan, *Horace. Poetics and politics*, 52 o el británico Mankin, *Horace. Epodes*, 146. Nos inclinamos por la 1ª versión.

<sup>13</sup> Cf. Ver Eecke, M. «De l'Aventin au Palatin: le nouvel ancrage topographique de Rémus au moment du passage de la République à l'Empire» en *Dialogues d'histoire ancienne* 32/2, 2006, 75-94. Aquí, 76. La autora lleva al presente augusteo la aplicación de la mítica pelea fraternal.

<sup>14</sup> Ovidio en *Fastos* IV, 807-857 da una versión atenuada haciendo de Céler, un segundo de Rómulo, el matador de Remo y a su hermano llorando catulianamente al muerto, en cambio en el conciso verso también de *Fastos* II, 143, Remo apostrofa con horaciana dureza a Rómulo como asesino.

aparición de honestidad, para referirse a la conducta de Rómulo, a la que sin rodeos denomina *peccavit*, aunque se trate del posterior dios Quirino.

Horacio en cambio resacraliza con distinto signo, al hacer del crimen fraterno el pecado original<sup>15</sup> de Roma y convertir a Rómulo y Remo en Caín y Abel, interpretación que le proporciona una explicación mítica de ese *bellum civile* que engendra interminablemente nuevas guerras y renovadas miserias.

Sin embargo en algunas odas posteriores (II, 15, 10-12; III, 3, 30-36; IV, 8, 22-24) suaviza la visión negativa como si hubiera una rehabilitación para el hijo de Marte e Ilia<sup>16</sup>, necesaria para la armonización y posterior evolución del mito.

¿De dónde pudo Horacio conocer esta versión de signo religioso o fue creación suya? Según Giarratano<sup>17</sup>, Wagenvoort<sup>18</sup>, Setaioli<sup>19</sup> y Cremona<sup>20</sup> pudo deberse a un escritor hostil a Roma, un tal Timágenes de Alejandría, historiador llegado como prisionero por el 55 a.C., pero no existe documentación para asegurarse sobre tal fuente y por eso, R. Schilling<sup>21</sup> la cree de elaboración autónoma<sup>22</sup>.

Para M. Ver Eecke<sup>23</sup>, en plena República, Remo era considerado un transgresor castigado en justicia por su hermano, de allí que el Aventino, donde tomó los auspicios (6 cuervos o ninguno, según las versiones) quedó fuera del *pomoerium*, aunque la geografía urbana no lo justificase, pero la politización del fratricidio ha considerado a Rómulo culpable de un crimen como se ve en este epodo; sin embargo ello no ha significado ignorar la falta de Remo como se ve en *Tristia* IV, 3, 7-8, quien *non bene moenia transiluisse*.

O. Seel<sup>24</sup>, marcando las diferencias, ha señalado las afinidades de la concepción horaciana con el tema de la sangre inocente derramada y su transmisión hereditaria, ya en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, vindicación que exige un castigo o una expiación; no se trata de buscar contactos tal vez inexistentes, aunque la colectividad judía en Roma era de notoria importancia<sup>25</sup> ya en los años de la guerra civil, sino de una comunidad de motivos compartida con diversas variantes en la cuenca mediterránea y, en el caso de Horacio, insertada en marcos

<sup>15</sup> "Original sin" también lo denomina Kiernan, Horace. Poetics and Politics, 52.

<sup>16</sup> Mankin, D. *Horace. Epodes*, 151.

<sup>17</sup> No he podido verificar el artículo de Giarratano, 1956, citado por Wagenvoort, Setaioli y Cremona.

<sup>18</sup> Wagenvoort, H. "The crime of fratricide" en: *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*, Leiden, E.J. Brill, 1956, 169-183.

<sup>19</sup> Setaioli, A. "Gli Epodi di Orazio nella critica", 1712.

<sup>20</sup> Cremona, V. "Orazio poeta civile", en *Horace. L'oeuvre et les imitations. Un siècle d'interprétation. Entretiens Fondation Hardt*, t. XXXIX, Genève, 1993, 95-130, 60.

<sup>21</sup> Schilling, R. "Romulus l'élú et Rémus le reprouvé", *REL*. 38, 1960, 182-199.

<sup>22</sup> Lo cierto es que la interpretación horaciana abrió una perspectiva tal vez no imaginada por él, continuada por Lucano (I, 95) y resemantizada a lo cristiano por distintos S.S.P.P., Justino, Mínucio Félix, Tertuliano, Lactancio, Orosio, san Agustín (*Civ. Dei* III, 2-7), quien traza un paralelo entre ambos gemelos con Caín y Abel para referirse a la fundación de las dos ciudades, terrena y celeste, o san León Magno que transfirió la comparación de los hermanos al martirio de san Pedro y san Pablo cuya sangre inocente lavaría el crimen inicial refundando o bautizando a Roma.

<sup>23</sup> Cf. Ver Eecke, M. «De l'Aventin au Palatin: le nouvel ancrage topographique de Rémus au moment du passage de la République à l'Empire», *Dialogues d'histoire ancienne* 32/2, 2006, 75-94; la autora no traduce el *inmerentis* (v. 19) por *inocente* (como en oda III, 6, 1) sino por *malheureux* (desdichado), anticipando una revalorización de la figura de Rómulo que comienza a verse en el epodo 16.

<sup>24</sup> Seel, O. *Römertum und Latinität*, Stuttgart, 1964, 99 ss

<sup>25</sup> Grant, M. *The Jews in the Roman World*, New York, Barnes and Noble, 1995.

literarios griegos, pero que desplegada en su totalidad, o sea hasta la expiación cumplida en la oda IV, 15 anticipa un sostén a la idea cristiana de redención entramada en la historia de Roma como lo daría a entender la expresión de *Efesios* I, 10 y *Gálatas* IV, 4 τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου (*plenitudo temporis*).

### Epodo XVI

El epodo VII muestra una concepción clausurada y sin esperanza, pero el mismo poemario<sup>26</sup> se alinea en otra dirección con el epodo XVI. Esta idea madre de culpa y maldición pudo desplegar un itinerario no vislumbrado en el epodo VII; en efecto ¿qué solución podía entrever Horacio, después de Philippos, suponiendo que se sustrajese a su desesperación fatalista o determinista? Una salida real o realista, ninguna; ideales, varias, pero irrealizables: la utopía, la regeneración moral o la expiación.

La primera es tentada casi en seguida en el epodo XVI, de elaboración más compleja y de reñida datación (con abundante bibliografía) en relación con la IV égloga de Virgilio. Horacio, también al modo de un arengador, como su paradigma griego, Arquíloco, en un foro hipotético, comienza presentando el derrumbe de Roma (v.1-2) como un hecho certero y verificable, lo que en el 7 era una eventualidad (v. 10), más otra generación destrozada por las guerras civiles (v. 1-2):

Altera iam teritur bellis civilibus aetas  
suis et ipsa Roma viribus ruit.

Una segunda generación es abatida por las guerras civiles  
y Roma misma se derrumba por sus propias fuerzas.

El pasado romano es un mosaico de luchas con enemigos internos y externos como Espartaco o Aníbal, que no pudieron abatir el valor de sus defensores, pero lo que antes no se logró, lo consiguen ahora los mismos romanos, nefasta generación de una **sangre maldita**, (cf. *cruor sacer*) ya vista, labrando impiamente su propia perdición y la de Roma (v. 9-10):

impia perdemus devoti sanguinis aetas  
ferisque rursus occupabitur solum,

nosotros, generación impía de una sangre maldita, la perderemos  
y por las fieras de nuevo su suelo será ocupado.

---

<sup>26</sup> Carruba R.W. *The Epodes of Horace*, Paris, 1969 (citado por Setaioli, "Gli Epodi di Orazio nella critica", 1689-1691) además de dividir los epodos en cuatro grupos, uno político: *Ép.* 1, 7, 9 y 16, encuentra a éstos enfrentados en dos sectores abiertos por los epodos actiacos (1 y 9), estando el 7 y el 16, penúltimos de sus dos respectivas mitades, lo que apuntaría a un cierto progreso señalado por el 16.



El bárbaro hollará la tierra patria y dispersará los huesos del fundador, esto será el colmo del sacrilegio; es digno de observar que el poeta mantiene la idea de una estirpe maldita, pero diluyendo ahora el motivo original del crimen fraterno; el fundador no es llamado Rómulo, sino con su nombre deificado de Quirino, como recurso de atenuación, añadiendo que el desentierro y aventación de sus restos es una nefanda impiedad (v. 13-14) evidenciando ya no la estigmatización de la figura presentada en el Ep. 7.

Horacio comienza aquí una revalorización de Rómulo en concordancia con la política augustea de reconciliar a los gemelos fundadores, pero sin poner a Remo en pie de igualdad con su gemelo<sup>27</sup>:

quaeque carent ventis et solibus ossa Quirini  
nefas videre! dissipabit insolens.

y los huesos de Quirino al abrigo de vientos y soles,  
¡sacrílego espectáculo! insolente un bárbaro los aventará.

Hasta el v. 14 tenemos una variación del epodo 7, pero el v. 15 marca una inflexión originando un nuevo despliegue: es el momento para que un grupo escogido de ciudadanos, salga de su tierra, como hicieron los focos griegos, y busque las Islas Afortunadas y sus venturosos campos (viejo motivo hesiódico y pindárico), donde la vida se desenvolvería en utópicas e irreales condiciones de felicidad.

En cambio, la actitud de Virgilio frente a la historia en la IV égloga difiere del de Venusa; cuando el primero canta, motivado por la tregua del 40 a.C., el advenimiento de la *aurea aetas*, inmediatamente antes o después, Horacio aconseja la huida a las Islas Afortunadas; ve todo perdido y, sálvese quien pueda, como los focos, nada hay que valga la pena rescatar o salvar; entonces la *melior pars* (v. 15 y 37) de los escogidos debe exilarse de sus campos, lares y templos y ganar, más allá del *Oceanus circumvagus* (v. 41) los *beata arva* y las *divites insulas* (v. 42) de polivalente interpretación simbólica<sup>28</sup>; esta elite es *pia* (v. 66) y es la que debe empezar de nuevo.

Sin embargo Horacio no aclara en virtud de qué prodigio o qué código está exenta de la *sanguinis devoti* (v. 9) que afecta a toda la generación impía (v. 9), aposición de *nos* (sujeto responsable de *perdemus*), elite entre los que se incluye, al menos literariamente, el poeta; lo cierto es que en mayor o menor grado todos los romanos están manchados, y eso multiplica los desastres de generación en generación, aún siendo *inmeritus* o inocente del *scelus* o crimen inicial, como también se advierte claramente en la 6ª oda romana, personalmente se excluye de la culpa objetiva.

<sup>27</sup> Cf. Ver Eecke, M. "De l'Aventin au Palatin", 84.

<sup>28</sup> Cf., Pöschl, V. "Poetry and Philosophy in Horace" en: *The Poetic Tradition*, Baltimore, The J.H. Press, 1968, 14.

Incluso *nos* en las odas I, 2, 47; I, 35, 33-4; III, 6, 47 indica la participación de la presente generación y de Horacio mismo en la mancha inicial, aunque en los *Epodos* hable desde una tribuna imaginaria y amoneste como un virtuoso escogido con un mínimo de faltas y mucho de conciencia, descubrimos un Horacio que no deja de ver que en el fondo, hay una renuncia pesimista en esta vislumbre de una salida utópica al margen de la historia.

El poeta atisba dicha solución ideal, excluida del ámbito de la *res publica* y rubricada por un juramento de no retorno, entregándose a ella con entusiasmo; la inconsistencia de la solución requiere un garante con credibilidad y ése no es otro que Júpiter; para premiar a la *melior pars* por su *pietas* el dios concede entonces una fuga propicia (v. 66) que los sustrae de la *ferrea aetas*, la que por ser irreal se derrumbará en las Odas:

Iuppiter illa piae secrevit litora genti,  
ut inquinavit aere tempus aureum;  
aere, dehinc ferro duravit saecula, quorum  
piis secunda vate me datur fuga.

Júpiter apartó aquellas riberas para una piadosa stirpe,  
cuando alteró el tiempo áureo con el bronce,  
con el bronce, después con el hierro endureció los siglos, de los que  
una segunda fuga nos es dada a los piadosos, siendo yo su inspirado cantor.

Esta interpretación supone una lectura literal de la exhortación a abandonar Roma, pero otros comentaristas aconsejan una lectura simbólica, entendiendo las *divites insulae* como una imagen de vida apartada de la impiedad y de las pugnas sangrientas o como un retiro espiritual al fondo de sí mismo<sup>29</sup> o una intención irónica hacia los que quieren exiliarse de Roma en una solución rápida e irreflexiva; esta última postura negaría la utopía siendo coherente con el pensamiento expuesto en la lírica posterior.

Pero Horacio no es precisamente poeta de salidas utópicas o de evasiones incapaces de aceptar la realidad; por el contrario, toda su obra es la de un espíritu equilibrado que invita a una sana, aunque a veces dolorida, afirmación de la realidad y a acoger su misterio tratando de modificar lo que humanamente se pueda, *deo adjuvante*; tampoco es poeta de salidas revolucionarias, de modo que reflexionando con más ecuanimidad buscará en la regeneración moral y la expiación, más simples, pero más difíciles, el encauzamiento de la vida romana, porque según V. Cremona<sup>30</sup> "*negli Epodi 7 e 16 le guerre civili non sono viste da Orazio como riflesso d'una precisa situazione storico-politica, ma come una manifestazione dell'impietas umana nella sfera della politica*".

<sup>29</sup> Setaioli, A. "Gli Epodi di Orazio nella critica", 1744-1762.

<sup>30</sup> Cremona, V. "Orazio poeta civile", 95-130 (aquí 128-129).

## Expiación y expiador en las Odas

Desechadas la desesperación y la utopía de los epodos, el tema de la culpa, reaparece de nuevo en las odas; el punto de partida no se modifica: siguen siendo para el romano los crímenes y faltas de sus ancestros *delicta maiorum inmeritus lues* (III, 6, 1)<sup>31</sup> y más concretamente *cicatricum et sceleris pudet / fratrumque* (I, 35, 33-4), la vergüenza de las cicatrices y el crimen de los hermanos, los *fecunda culpae saecula* (III, 6, 17-8), que contaminaron matrimonios, estirpes y hogares, pero la solución posible ha variado y asumido un matiz más congruente con lo humano y por eso más rico y complejo.

Horacio plantea una regeneración ética total de las costumbres, a la que deben contribuir todos sin excepción, pero además necesita que alguien asuma en sí mismo la expiación de la ofensa perpetrada contra los dioses por el sacrilegio inicial.

La purificación no será sólo interior, reclama también un expiador externo ya que el individuo no puede frente a los dioses purgar por sí mismo la magnitud de la falta. No se trata de un pago sangriento con sacrificio animal y menos humano; aquí implicará una tarea política de pacificación y ordenamiento; tarea a la que Virgilio comenzará prestando la imagen del *puer*.

Las odas traen esa novedad no con frecuencia, pero sí con limpidez.

En cuanto a las costumbres, Horacio propone el modelo del *mos maiorum* que Augusto tomó como paradigma para restaurar la vida pública y privada como se ve en su legislación; a modo de variante, alude a veces a las virtudes de los pueblos bárbaros, pero pensando con el canon de la ruda moralidad antigua que consolidó a Roma<sup>32</sup>.

La idea de expiación ofrece varias facetas; no es colectiva, es decir, asumida por muchos o por todos como la regeneración de las costumbres; no es cruenta al no exigir el sacrificio del expiador; es individual y de contenido político<sup>33</sup> -religioso con un plan que amerite sensatez, racionalidad y una entrega total, pero... ¿quién y qué es el expiador?

Para que Horacio y Virgilio llegasen a madurar esa noción e identificarla con un personaje real fue necesario que coincidieran diversas circunstancias. Por un lado todo un trasfondo religioso, literario e histórico que confluye con su propio despliegue interior y con la transformación, auspiciosa y favorable del panorama político posterior a Actium; al delinearse seña la figura de Octavio

<sup>31</sup> El ciudadano romano contemporáneo de Horacio puede ser *inmeritus*, inocente, del crimen inicial, pero paga por él, porque lo lleva en sus genes, por eso el empleo del verbo *luo*, no del simple *lavo* (mojarse, bañarse, higienizarse); *luo* pertenece a la esfera religiosa e implica pagar por una falta, purificarse y expiarla. El verso 1 combina el tono monitorio con el oracular, delfico o sibilino; todos deben expiar, pero más, el que está en la cúspide política.

<sup>32</sup> Oppermann, H. "Horaz. Dichtung und Stadt" en *Römertum, Darmstadt, Wissens. Buchgesellschaft, 1976, 262.*

<sup>33</sup> Está desarrollada en la oda IV, 15 al desplegar los rasgos de la *aetas Augusti*.

del marasmo y la descomposición política y moral, imponiéndose lenta y dificultosamente al caos, Horacio sin arrepentirse de su pasado anticesariano, más precisamente antimarcantoniano y celoso de su independencia, vislumbra objetivamente y sin pesimismo no sólo al restaurador del orden, sino también al **expiador** y purificador de la ofensa primigenia; pero el expiador es además, el mediador entre dos esferas: la divina y la humana, no por voluntad propia, sino por el querer de los dioses.

El mediador es héroe, concepto e imagen heredados del mundo griego y enriquecidos en la literatura augustea. No sólo hombre de lucidez y coraje excepcional sino de doble origen humano y divino por ser hijo o descendiente de una divinidad y de un mortal, lo que da a su naturaleza y a su destino una peculiaridad de la que están exentos los demás hombres, marcándolo para misiones muy señaladas, aunque difíciles y de alto costo, pero asimismo con el máximo de *virtus* no heredada sino trabajosamente lograda y con alcance paradigmático.

La otra consecuencia se traduce en la deificación o apoteosis del gobernante, hecho de raigambre religiosa, histórica y literaria, tanto en la Grecia clásica y helenística como en Roma, complejo, contradictorio y discutido, pero insoslayable y que ha originado ríos de tinta sin omitir el aporte de Horacio y Virgilio.

Como de Octavio se trata, su relación con los dos poetas plantea otra *quaestio disputatissima*: el tratamiento de la figura imperial en la poesía.

### Oda 1, 2: El expiador

Iam satis terris nivis atque dirae  
grandinis misit Pater et rubente  
dextera sacras iaculatus arcis  
terruit urbem,

terruit gentis, grave ne rediret  
saeculum Pyrrhae nova monstra questae,  
omne cum Proteus pecus egit alto  
visere montis,

piscium et summa genus haesit ulmo,  
nota quae sedes fuerat columbis,  
et superiecto pavidae natarunt  
aequore dammae.

Vidimus flavum Tiberim retortis  
litore Etrusco violenter undis  
ire deiectum monumenta regis  
templaque Vestae,

Iliae dum se nimium querenti

Nieve suficiente ya y cruel granizo a la tierra  
envió nuestro Padre y después de golpear  
con enrojecida diestra la sacra fortaleza  
hizo temer a la ciudad,

hizo temer a los pueblos, que tornaría 5  
el duro siglo de Pyrra quejosa de nuevos prodigios,  
cuando Proteo llevó todo su ganado  
a contemplar las altas cumbres,

los peces encallaron en la cima del olmo,  
morada consabida de las palomas, 10  
y en el mar desbordado nadaron  
asustadas las gacelas.

Vimos al rojizo Tíber, tornadas con ímpetu  
sus ondas desde la orilla etrusca  
ir a derribar los palacios de un rey 15  
y los templos de Vesta,

ese Tíber, onda conyugal, que se arroja

<p>iactat ultorem, vagus et sinistra labitur ripa Iove non probante u- xorius amnis.</p>	<p>vengador de Ilia, en exceso quejosa y libre se desliza por la ribera izquierda sin la venia de Júpiter. 20</p>
<p>Audiet civis acuisse ferrum, quo graves Persae melius perirent, audiet pugnas vitio parentum rara iuventus.</p>	<p>Diezmada por la falta de sus padres nuestra juventud sabr� que entre ciudadanos se ha aguzado el hierro, con el que mejor perecieran los persas temibles, sabr� de nuestras luchas.</p>
<p>Quem vocet divum populus ruentis imperii rebus? Prece qua fatigent virgines sanctae minus audientem carmina Vestam?</p>	<p>�A qué dios invocaría el pueblo cuando se desploma 25 el imperio? �Con qué plegaria las doncellas consagradas fatigarían a Vesta, sorda a sus cantos rituales?</p>
<p>Cui dabit partis scelus expiandi Iupiter? Tandem venias precamur, nube candentis umeros amictus, augur Apollo,</p>	<p>�A quién dar� Júpiter la tarea de expiar el crimen? Ven por fin -te rogamos-, 30 cubiertas con una nube tus espaldas lucientes �oh Apolo augur!,</p>
<p>sive tu mavis, Erycina ridens, quam Iocus circumvolat et Cupido, sive neglectum genus et nepotes respicis, auctor,</p>	<p>o t�, si lo prefieres, sonriente Erycina, a quien rodean alados el Juego y el Deseo, o t�, padre, si tiendes la mirada sobre tu linaje 35 sin amparo y tus descendientes,</p>
<p>heu nimis longo satiate ludo, quem iuvat clamor galeaeque leves, acer et Mauri peditis cruentum vultus in hostem,</p>	<p>�ay!, harto con un juego en demasía prolongado, t�, a quien agradan el clamor y los yelmos bruñidos y la mirada feroz del infante mauritano contra su enemigo sangrante, 40</p>
<p>siue mutata iuvenem figura ales in terris imitaris, almae filius Maiaie, patiens vocari Caesaris ultor.</p>	<p>o t�, alado hijo de Maya nutricia, si cambiada tu figura, asumes en la tierra la del joven soportando que se te llame vengador de César.</p>
<p>Serus in caelum redeas diuque laetus intersis populo Quirini, neve te nostris vitiiis iniquum ocior aura</p>	<p>Tardo vuelve al cielo y largo tiempo 45 quédate gozoso entre el pueblo de Quirino, e indignado con nuestras faltas, no te arrebate una brisa muy veloz;</p>
<p>tollat; hic magnos potius triumphos, hic ames dici pater atque princeps, neu sinas Medos equitare inultos, te duce, Caesar.</p>	<p>más bien prefiere aquí los grandes triunfos, aquí ser aclamado como padre y príncipe, 50 y no dejes que los medos cabalguen impunes siendo t�, César, nuestro jefe.</p>

La oda comienza presentando en los v. 1-20 una serie de calamidades de tres tipos que han afectado la Urbs: una tempestad<sup>34</sup> de nieve y granizo, una inundación del Tíber<sup>35</sup> y el *bellum civile*, causado éste por las faltas de los padres y/o antepasados, *vitio parentum* en forma genérica. En los dos primeros casos, cercanas calamidades castigan delitos más o menos pretéritos o advierten para que ellos no ocurran.

En el v. 25 surge el tema del dios **salvador**, convertido en **expiador** (v. 29), pero desconocido aún para el pueblo romano; la única salida es el socorro divino que podría estar representado sucesivamente por cuatro divinidades<sup>36</sup> caras a los romanos: Apolo augur, Venus Erycina (por su templo en el monte Éryx en Sicilia) y Marte (v. 29-40); el poeta descarta estas tres posibilidades sin dar el motivo y elige a Mercurio, quien en su epifanía cambia su forma divina y adopta la del joven Octaviano, vengador del asesinato de Julio César, y contenedor o refrenador de los partos<sup>37</sup>, enemigos seculares del imperio romano (v. 41-52). Omitiendo la datación<sup>38</sup> la oda finaliza con una súplica a Mercurio-Augusto para que permanezca largo tiempo protegiendo y dirigiendo a los romanos<sup>39</sup>, sin retirarse enojado con sus protegidos a otro santuario o al cielo.

Conviene observar que en el v. 2 Júpiter es llamado *pater* y en el v. 50 la misma apelación se brinda a Augusto; esto no es casual, también en I, 12, 51-52 le ruega a Júpiter que reine teniendo al emperador como segundo *tu secundo / Caesare regnes*; los

<sup>34</sup> Una tempestad (v. 1-12) enviada por Júpiter con finalidad admonitoria, para evitar se volviese al instante en que los desórdenes y transgresiones de los hombres provocaron el diluvio, del cual sólo se salvaron -según el mito- Deucalión, hijo de Prometeo, y Pyrrha resguardándose en un arca.

<sup>35</sup> El Tíber, que abandonando su margen derecha (etrusca), se desborda sobre la izquierda e inunda Roma destruyendo el palacio del rey Numa y el templo de Vesta, como si la diosa no hubiera protegido suficientemente a su vestal. También este hecho tiene una explicación mítica: el Tíber, como divinidad fluvial desposó a Ilia, antes Rhea Silvia, madre de Rómulo y Remo, cuando esta, gran Vestal, suma sacerdotisa con virginidad consagrada, quedó grávida del dios Marte y, en castigo, fue arrojada al río que la recibió como cónyuge (*uxorius*) y la vengó con sus aguas desbordadas; cabe preguntarse cuál es el contenido de la queja de Ilia: si por el castigo que se le impone, o por la muerte de Remo a manos de Rómulo, o por el asesinato de Julio César.

<sup>36</sup> West, D. *Horace Odes I. Carpe diem*, Oxford, Clarendon Press, 1995, 8-15. Se trata de un análisis rico de sugerencias, pero que no se plantea ni el porqué del rechazo de los tres dioses ni la aceptación de Mercurio, siendo poco convincente para él, el que Octaviano sea Mercurio en forma humana.

<sup>37</sup> Augusto no siguió la política de beligerancia activa de Julio César contra los partos, esperó y los venció diplomáticamente en el 20 a.C. cuando *motu proprio* Phraates IV vino a Roma en tratativas de paz. Ejemplo de prudencia política alabado por A. Toynbee en *Cómo la Historia greco-romana ilumina la Historia general*, Madrid, Universidad Complutense, 1952, 75-78.

<sup>38</sup> Los críticos consideran que la composición de esta oda es medianamente cercana a la de los epodos 7 y 16, con los que tiene además tema concomitante, pero menos antigua que la oda III, 4 ubicable en un estadio de redacción más temprana. Ussani y Turolla la creen del 36 a.C., para la mayoría es posterior a Actium, compuesta entre el 29 y el 27 a.C, por ej. Hommel basándose en el v. 50 recuerda que Octavio recién en el año 27 a.C. recibió el título de *Princeps*, primer ciudadano, que aceptó como caracterización del nuevo régimen (Principado); el consenso público lo distinguía ya como *Pater* (v. 50), aunque recién en el año 2 a.C. el senado lo designará *Pater Patriae*. Maier i Olivé, M. "¿Augusto nuevo Mercurio? Sobre un pasaje de Horacio (*Carm.* 1, 2, 41-44) y la incorporación de los Mercuriales al culto imperial", *Latomus* 75, 2016, 378-402 señala que hasta el 23 a.C., año de publicación de los tres libros iniciales, Horacio pudo introducir añadidos y modificaciones a elementos de una redacción más antigua, 384.

<sup>39</sup> Syndikus, H.P. *Die Lyrik des Horaz*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft., Band I, 1989, pp. 38-57. Para el autor, el final de la oda evidencia un temor por un retiro anticipado o por una muerte prematura de Augusto, de allí la súplica por la permanencia.

romanos tienen un padre en el cielo y después de Actium (31 a.C.), otro en la tierra.

### Calamidades y *portenta*. Interludio virgiliano

De la ubicación temporal de las calamidades iniciales y especialmente de la inundación del Tíber depende la interpretación de los pasos señalados.

El v.1 *Jam satis terris* puede ser tributario de Geórgicas 1, 498 ss, donde Virgilio ruega a los dioses no impidan que el *iuvenem* (v.500) los auxilie, pues (v. 501-2)

... satis jam pridem sanguine nostro  
Laomedontea *luimus* periuria Troiae.

Ya hace tiempo que con bastante sangre  
lavamos los perjuros de la Troya de Laomedonte

Es importante que el mantuano señale que ya se purificó suficientemente con sangre latina el perjurio de Laomedonte, como si en la saga de Ilión también se partiese de una falta inicial causante de la guerra troyana y las contiendas civiles itálicas. Este v. 502 puede esclarecer el tema no especificado de los vestigia culposos en la *Ég.* IV (v. 13-4 y 31):

Siqua manent sceleris vestigia nostri,  
irrita perpétua solvent formidine terras.

.....  
Pauca tamen suberunt priscae vestigia fraudis,

Si permanecen algunos vestigios de nuestro crimen  
abogados librarán la tierra del temor perpetuo

.....  
Sin embargo, subsistirán pocos vestigios del antiguo engaño

En ambos casos los *vestigia* malignos se colocan en la edad de hierro, mejor dicho en los orígenes de la misma, porque justamente la condición férrea los ha desarrollado, pero con el advenimiento de la *aurea aetas* desaparecerán *paulatim*, gracias al *puer* de doble naturaleza, divina y humana, que regirá en su mayoría de edad el mundo con las virtudes aprendidas desde su infancia. La expresión del v. 31 despliega las consecuencias del antiguo engaño en un tricolor: navegación comercial, amurallamiento de ciudades, roturación de la tierra para labrantíos, pero en ambos casos subsiste la pregunta sobre cuáles son el *scelus* y el *fraus*, tan vagamente aludidos; por empezar no hay una exacta sinonimia que repita igualmente los mismos conceptos; revisando los comentaristas uno encuentra que el tema de los *vestigia* es de los menos desarrollados en una

bibliografía oceánica; la mayoría los conecta con la guerra civil o episodios puntuales de la misma más o menos contemporáneos del poeta e incluso W. Clausen<sup>40</sup> que los relaciona con el *Epodo* VII y con la *Oda* I, 2 no los interpreta como culpas originarias; creo que el texto permite exégesis diversas por su falta de delimitación concreta, pero si no podemos interpretarlos por la égloga misma ni por el resto del poemario, al menos el tema que aflora en los versos citados de la *Geórgica* I, apuntan al engaño con que Laomedonte, fundador de Troya defraudó a Poseidón y a Apolo, constructores de sus imbatibles murallas, engaño que ambos dioses debían cobrarse y que puede ser una de las causas remotas de la guerra de Troya como de la casi total destrucción de la estirpe y con esto apuntaríamos una solución para el *fraus*: la falta en el origen de la estirpe troyana debida a un engaño nada menos que a dos divinidades<sup>41</sup>.

¿Y el *scelus*? El vocablo implica falta grave o gravísima que puede llegar al crimen como hoy se lo entiende, como muerte o asesinato de otro con deliberación; si Virgilio no se repite en ambas alusiones podemos suponer que aquí aludiría a la otra saga fundacional de Roma, al asesinato de Rómulo en consonancia con Horacio; la *Ég.* IV no sólo apunta al *Epodo* 16, sino también al VII, aceptando junto con Horacio el planteo de la culpa inicial, al que el de Venusa no le ve solución, mientras que el mantuano más confiado en la *virtus*, considera posible una salida tanto de la culpa inicial como de la guerra civil.

Volviendo a nuestra oda I, 2, vemos que antes en el mismo texto v. 466-488, Virgilio menciona prodigios y fenómenos naturales de excepción acaecidos *tempore illo* (v. 469), referidos concretamente a la muerte de Julio César<sup>42</sup>. Horacio selecciona algunos para su tratamiento lírico.

Fraenkel<sup>43</sup> advierte que de hecho nada hay en el texto que nos obligue a esa fecha, ni hay que olvidar que frente a Virgilio, Horacio preservó en alto grado su independencia. M. Hirst<sup>44</sup> y otros argumentan en contra, que esa fecha dificulta y complica la interpretación; si el *vidimus*<sup>45</sup> (v. 13) es literal, los fenómenos no pueden datar del 44 a. C. porque Horacio no estaba en Roma, sino en Atenas; los que aceptan el 44 lo toman como un eufemismo y una evocación tributaria de V. Hirst propone que estos desastres acontecieron en el año de redacción de la oda o muy cercana a ella, lo que confirma con varios testimonios históricos.

<sup>40</sup> Clausen, W. *Virgil. Eclogues*, Oxford Clarendon Press, 1994, 133 y 137.

<sup>41</sup> También iracunda por la partida de Eneas, Dido le recuerda a su hermana Ana en *Aen.* IV, 541-542: *... necdum / Laomedontaeae sentis periuria gentis?*

<sup>42</sup> Muchos comentaristas, algunos antiguos, otros modernos, ej. Villeneuve, (*Horace. Odes et Épodes*, 8), Coffigniez (*Horace. Odes*, Paris, Bordas, 1968), Turolla (*Orazio. Opera*) en sus respectivas ediciones, se han deslizado por la pendiente y han creído que la misma referencia vale para Horacio o para Tibulo II, 5, 71; Ovidio *Met.* XV, 782-798 y Dion Casio 45, 17 quienes también vinculan con Julio César la lista de desastres y prodigios.

<sup>43</sup> Fraenkel, E. *Horace*, 246.

<sup>44</sup> Hirst, M. "The portents in Horace, *Odes* I, 2, 1-20", *CQ* 32/1, 1938, 79. Se apoya en el criterio de Pliss, T. E. Page y Wickham, a los que añadiremos los de R.G.M. Nisbet-M. Hubbard.

<sup>45</sup> Cairns, F. "Horace, *Odes* 1.2", *Eranos* 69, 1-4, 1971, 68-88. Para el autor el sujeto de este verbo y el de *precamur* es un *nos* o plural coral referido a sí mismo y al resto de los romanos; este es un rasgo propio del peán pindárico, que sería la especie lírica de esta oda.



Si nos guiamos por los comentaristas citados en primer término, el Tíber quiere vengar a Ilia quejosa de la muerte de César, su descendiente lejano; los motivos de los v. 21-23 deben ser las guerras civiles vinculadas con dicha muerte y el *scelus expiandi* este mismo asesinato, ya que en el v. 44 Octavio aparece como vengador o *ultor Caesaris*.

Pero si las catástrofes y la inundación no son las del 44 a.C., entonces Ilia deplora la muerte de su hijo Remo a manos de Rómulo congruente con el epodo 7, muerte que ha generado las guerras civiles de v. 21 y 23 en un espectro temporal más amplio; si el crimen a expiar es éste y no el de César<sup>46</sup>, el segundo resulta una consecuencia del fratricidio primero y se incluye en él. Esto en cuanto a la causa que genera la necesidad de un purificador. La ambigüedad textual justifica la doble inclusión.

### Procuratio

Antes de llegar, sin embargo al expiador, primero debemos saber la identidad del dios ofendido (aquí Vesta y también Ilia; Júpiter: ¿ofendido y/o castigador?), la causa de la ofensa (una muerte y/o muchas muertes), y los medios de expiación requeridos o *piacula*.

La novedad de la oda comienza con el tema de Mercurio ya que la relación Mercurio-Octavio es salvífica. Una línea la ve como poesía de encargo por exagerar o malentender ciertas frases de la *Vita Horatii*, 9 y 10 de Suetonio<sup>47</sup> sacándolas de su contexto, y otra como testimonio de un sincero reconocimiento.

La tan escarnecida relación<sup>48</sup> entre ambos tiene como clave el mérito del estado y del estadista<sup>49</sup> y el consiguiente reconocimiento (realidades no tan asequibles hoy día); esta concepción no se da sólo en Horacio, sino también con sus variantes en Virgilio y Propertio unidos más o menos por las mismas soluciones políticas (aunque algunos encuentren en sus textos *oppositional ideology*), y lo que ellos hacen indagando las causas de la miseria o la grandeza, o profetizando un

<sup>46</sup> Hirst añade con razón, que por muy vinculado que estuviese Horacio con Augusto, no debemos olvidar que el poeta fue *tribunus militis* de Bruto y no deploró en ningún momento la muerte de César, sólo mencionado dos veces en su obra (aquí y en *Sat. I, 9, 28*) ni tampoco se ruborizó jamás por su pasado republicano.

<sup>47</sup> Referidos al *Carmen saeculare* y a las odas IV, 4 y 14. Cf. el penetrante análisis de estos textos de Suetonio realizados por Michael Putnam en *Artifices of eternity. Horace's Fourth Book of Odes*, Ithaca, Cornell University Press, 1986, 20-23.

<sup>48</sup> Una línea crítica que parte de Mommsen consiste en señalar la falta de autenticidad y la adulación en las poesías que exaltan a Augusto; La Penna, A. *Orazio e la ideologia del Principato*, Torino, Einaudi, 1963, 25. y Thraede, K. ("Die Poesie und der Kaiserkult" en De Boer, W. (éd.) *Le culte des souverains dans l'Empire romain*, Genève, Fondation Hardt, t. XIX, 1973, 271-308) son los más encarnizados; otros más cautos, por ejemplo, Pasquali habla de la recurrencia de Horacio a lugares comunes como el panegírico al emperador utilizando formas estereotipadas en las poesías de encargo, tema muy desarrollado después por E. Doblhofer *Die Augustuspanegyrik des Horaz in formalhistorischer Sicht*, Heidelberg, 1966, donde analiza los lugares comunes del género panegírico mostrando como Horacio los modifica, varía y acrecienta con rasgos personales, mostrando o no su compromiso. En la misma línea y con mayor especificidad: Johnson, T.S. *A Symposium of Praise*, Wisconsin, The University Press, 2004, aplicado al retorno de Horacio a la lírica con *Odas IV*.

<sup>49</sup> No olvidemos que Augusto ofreció a Horacio su secretaría privada y éste, en salvaguarda de su independencia la rechazó, lo cual acrecentó el mutuo respeto; y tampoco, que Horacio moribundo legó sus bienes y su poesía a Augusto.

destino inmortal para Roma, es factible porque su camino fue allanado por la obra de Augusto, quien *se entregó a su misión hasta oscurecer su propia persona* -según R.Schröder<sup>50</sup>- por lo cual *no puede alcanzar el meollo de la poesía horaciana quien no se acerca a la obra augustea con veneración*, aunque a Horacio le haya costado un largo proceso el encuentro con Augusto.

A. Magariños indaga el porqué de la adhesión a Octavio<sup>51</sup> del derrotado de Philippos; la encuentra en el rechazo horaciano a M. Antonio en su vínculo con Cleopatra y a la orientalización del imperio en lo que tenía de inaceptable para su sentir romano. El Princeps vengaba a Julio César, pero no seguía su política exterior, además de enfrentar a Antonio, enemigo de ambos, logro concretado el 31 a.C. en Actium.

Equiparar con la propaganda política vulgar una poesía elevada escrita concordando con un régimen de autoridad, es un prejuicio injusto (y lo mismo vale para la poesía de contenido revolucionario); la poesía augustea al resultar estéticamente devaluada sufrió el consiguiente desdén y es Horacio quien más lo ha padecido<sup>52</sup>.

Muchas voces<sup>53</sup> se han levantado contra este prejuicio para esclarecer una relación de noble amistad, sin permitirse esquematizar con criterios actuales la interioridad del poeta<sup>54</sup>, han dilucidado los valores artísticos objetivos de la poesía política con sus matices, deslindándola del panegírico helenístico tradicional para con los emperadores-dioses, y han reconsiderado las variantes que la apoteosis tiene en Roma.

Al admitir los logros políticos de la obra restauradora del *Princeps* y la implantación del orden y la paz, Horacio y los romanos atisban la posibilidad de sustraerse a las consecuencias de la gravosa culpa primera y de la guerra civil por ella engendrada. Esta confianza en la *auctoritas* de Augusto liberador, ordenador y exculpador constituye el origen de la creencia romana en el emperador<sup>55</sup>, la cual

<sup>50</sup> Schröder, R.A. "Horaz als politische Dichter" en: Opperman, H. (ed.), *Wege zu Horaz*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1972, 47. Cf. también: Wili, W. *Horaz und die augusteische Kultur*, Basel, 1948.

<sup>51</sup> Magariños, A. *Desarrollo de la Idea de Roma en su siglo de oro*, Madrid, CSIC, 1952. Cf. especialmente el cap. 'Horacio', 203-208, donde además relaciona la animadversión de Horacio a Antonio, con su devaluación de la poesía amorosa elegíaca.

<sup>52</sup> Williams, G. *The nature of the roman poetry*, Oxford, Clarendon Press, 1970, 2-20.

<sup>53</sup> Ej. V. Ussani, R.A., Schröder, O. Tescari, L. Amundsen, W. Wili, E. Zinn, E. Paratore, etc. a los que se deben añadir en la 2ª mitad del s. XX: P. Boyancé (*Grandeur d'Horace*, Paris, Bull. Budé, 1955, 14), J. Aymard. ("La politique d' Auguste et l'ode III, 4 d'Horace", *Latomus* 15, 1956), P. Grimal (*Grandeur d'Horace*, Paris, Éd. du Seuil, 1958), H. Hommel (*Horaz, Der Mensch und das Werk*, 61-74), H. Oppermann ("Horaz. Dichtung und Stadt", 244-267), F. Klingner (*Studien zur griechischen und römischen Literatur*, Zürich, Artemis Verlag, 1967), K. Büchner, (*Historia de la literatura latina*, Barcelona, Labor, 1968, 252-270), G. Williams (*The nature of the roman poetry*, 2-20.), E. Zinn ("Erlebnis und Dichtung bei Horaz" en *Wege zu Horaz*, 369-388), E. Doblhofer ("Horaz und Augustus", A.N.R.W., Band II, 31, 3, 1972, 1922-1986). El título del capítulo III donde analiza I, 37 y I, 2 es "Die Konversion zu Oktavian", etc.

<sup>54</sup> Lo que hace por ej. Fowler, D.P. ("Horace and the Aesthetics of Politics" en Harrison, S.J. ed. *Homage to Horace*, Oxford, Clarendon Press, 1995, 266) en su artículo ya citado considerando a Augusto como un *dictator* que no puede ser alabado exitosamente por un poeta exitoso, es decir, Horacio, dicho sea esto deslindando otros méritos del artículo.

<sup>55</sup> Para el proceso gradual de divinización cf. Galinsky, K. *Augustan Culture*, Princeton Univ. Press, cap. 6, 1996, 312-331.

confluye con la deificación de los reyes-emperadores helenísticos, la apoteosis de los héroes de naturaleza teantrópica, entre ellas la de Rómulo, la teoría evhemerista, el linaje venusino de los Julios, el elemento unificador por encima de las parcialidades políticas representado por el culto imperial<sup>56</sup>, la concepción sacralista del poder y la esperanza de salvación y de un salvador a la luz de los oráculos sibilinos<sup>57</sup>.

Tal vez sea I, 2 la oda en que Horacio ha ido más lejos en el acercamiento de lo divino y lo humano, ya que sólo el emperador muerto devenía *divus*<sup>58</sup> -no *deus*, aunque a veces el término se usase sin tanto rigor-, y una vez entrado en el cielo se convertía en *novum numen* protector de los suyos como Rómulo-Quirino o el Daphnis de la V égloga; Augusto personalmente no se creía *divus praesens*, aunque admitió por razones de estado este tipo de honra en las provincias orientales tratando de derivarlo al de la *dea Roma*.

Por otra parte, la apoteosis en vida no consiste en una burda y vulgar deificación, sino en la veneración del *Genius* o *Numen* de Augusto, recién a partir del 13 a.C. asociado al culto de los Lares compitales en las encrucijadas<sup>59</sup>. La Penna<sup>60</sup> considera basándose en IV, 7, 16 que si Eneas, Tullus y Ancus, junto a nosotros, *pulvis et umbra sumus*, es ridículo hablar de divinización; obligado por los textos a admitir el culto del *Genius*, afirma que el mismo no equivale a una divinización (p. 81), aunque luego (p.119) acepta que el *Genius* o *Numen Augusti* era honrado entre los lares; la noción misma de divinización es un desafío al sentido común y una evidencia en sí que se nos ofrece como la intuición de un misterio.

El culto al *Genius* de Octavio nace también por sus propios logros políticos y no es pues adulación, ni blasfemia, ni deisidaimonía, sino una veneración tradicional que en el caso de Horacio se abreva en una relación paulatinamente esclarecida (*Epist.* II, 1,16):

Jurandasque tuum per numen ponimus aras

Te levantamos altares para jurar por tu numen

Además en esta oda es necesario deslindar ciertos matices: Augusto no es honrado como un dios único, sino con lo que G. Williams<sup>61</sup> llama *deification by association*, ya que es colocado en un contexto jerárquico entre los demás dioses como se ve en I, 12 y en III, 3, 11-12, pero aquí en vinculación con Mercurio. ¿Por qué?

<sup>56</sup> Voegelin, E. *Nueva ciencia de la política*, Madrid, Rialp, 1968, 121-167.

<sup>57</sup> Pöschl, V. "Poetry and Philosophy in Horace", 9 y ss.

<sup>58</sup> Sin embargo, hay que discernir el tratamiento de esta noción en la esfera doméstica, en el culto oficial, en Roma, en las principales ciudades, en el occidente y en el oriente del imperio, en los poetas, en los emperadores mismos, además del momento en que ello ocurre. Cf. Bickermann, E. *Le culte des souverains dans l'empire romain*, Genève, Fondation Hardt, sesión I, 1973.

<sup>59</sup> Plessis, F.-Lejay, P. *Oeuvres de Virgile*, Paris, Hachette, 1913, 258.

<sup>60</sup> La Penna, A. *Orazio e la ideologia*, 25.

<sup>61</sup> Williams, G. *The nature of the roman poetry*, 35.

### Los dioses apartados y Mercurio

Enunciados en un *priamel* se descartan sin especificar motivos: Marte, que como dios de la guerra, aunque *auctor* del linaje romano, ya tuvo su patrocinio, si así puede decirse, en el *bellum civile*, y aunque sea un dios *ultor*, no es el adecuado por su carácter sangriento para vengar la muerte del 44 a.C., tal vez aquí hay una velada alusión en contra de nuevas proscripciones; Venus, obviamente porque no se trata de una relación materno-filial ni conyugal, sino de identidad con una divinidad masculina; y Apolo, dios protector de Augusto, especialmente, *post Actium*, ya que como divinidad que marca lejanía y distancia respecto de los hombres no es el más adecuado para caminar sobre la tierra y tener una identificación encarnada que repugna a su peculiaridad<sup>62</sup>.  
Queda Mercurio (v. 41-44):

sive mutata iuvenem figura  
ales in terris imitaris, almae  
filius Maiaie, patiens vocari  
Caesaris ultor.

Mercurio, cuyos rasgos divinos han sido cantados en I,10 y aludidos en otras odas (I, 24, 18; II, 7, 13; etc.) fue honrado por Horacio como su patrono personal *-vir Mercurialis* (II, 17, 29) se considera a sí mismo-, no presenta el distanciamiento terrífico de Apolo, es dios de dicha y ventura, está en el séquito de Venus, madre de los Julios, y puede pensárselo bajando a la tierra y caminando por ella con los trazos del *iuvenem* Augusto tal vez por esa cierta intemporalidad que evidencia su estatuaria imperial con imágenes que tienen poco o nada de terreno; esta peculiaridad del descenso del dios<sup>63</sup>, de su abajamiento a una forma humana que su naturaleza reviste en los rasgos del príncipe, tiene algo de humildad y condescendencia y a la vez de dilección para con el hombre, por parte del dios *patiens*, aunque sea *patiens*, en sentido restringido; aquí no parece deificación por ascenso o apoteosis, que *deo mediante*, es la más común, sino por descenso<sup>64</sup> y con un cierto grado de κένωσις o anonadamiento.

En Egipto tempranamente es asimilado Augusto a Hermes-Thot, honra rechazada por Octavio<sup>65</sup>, no ignorada de los emperadores helenísticos posteriores

<sup>62</sup> Otto, W. *Teofanía*, B. Aires, Eudeba, 1968, 111-124.

<sup>63</sup> Se aparta de la habitual oposición Apolo – Dionysos vinculada al enfrentamiento Octaviano – M. Antonio.

<sup>64</sup> Nisbet, R.- Hubbard, M. *Commentary* II, 1978, 35.

<sup>65</sup> En la isla de Cos se halló una estatua de Augusto, venerado con el título de Hermes (1928. Scott, K. "Mercur-Augustus und Horaz C. I, 2", *Hermes* 83, 15-33). Según el autor hay dos testimonios seguros de esta identificación: la inscripción de Kos y la oda I, 2); Syndikus en su comentario ya citado aporta otros testimonios plásticos (gema y monedas) que corroboran esta identificación, pero las evidencias de este culto son escasas. Mayer i Olivé, "¿Augusto nuevo Mercurio?" señala que el caduceo de Mercurio es el símbolo de la *pax Augusta*, 379 y recuerda el camafeo del Museo Británico con Mercurio en forma de Augusto joven, 381. El investigador acepta que Augusto aparece como una epifanía real de Mercurio.

a Alejandro. Syndikus acentúa el aspecto de prosperidad, rasgo mercurial evidente como consecuencia del ordenamiento político después de Actium<sup>66</sup>.

F. Cairns recuerda que Mercurio descendió a la tierra después del diluvio con la clave de la repoblación, lo que ejecutaron Deucalion y Pyrrha, subiendo luego el dios al cielo; en este caso asumiría *-imitaris*<sup>67</sup>- los rasgos del príncipe como restaurador de la humanidad en prevención de una nueva catástrofe diluvial temida por los romanos; el autor sostiene también la importancia de la noción de *saeculum* y de los *portenta* que acompañan el cambio de uno a otro; oficialmente esto ocurrió en el 17 a.C., pero sabemos que la fecha fue diferida por diversas circunstancias; entonces Augusto como *magister* de los XV *vir*i cumplió con los *piacula*, deviniendo Mercurio un heraldo de los *Ludi saeculares* y del cambio de siglo<sup>68</sup>.

Bickermann insiste como Fraenkel en el rasgo de θεός λόγιος o ἀγοραῖος o *facundus*, es decir del discurso persuasivo, concepto de origen estoico según La Penna<sup>69</sup>. Mercurio es verbo y en este caso encarnado, salvando las debidas distancias, lo que La Penna admite a pesar suyo<sup>70</sup>; Pasquali<sup>71</sup> objeta que es *incarnazione, concetto del tutto estraneo alla religione romana*.

Debería recordar que el héroe en las mitologías antiguas particularmente en la greco-latina, es de doble naturaleza y por ende mortal y encarnado por su mitad humana, es decir, que no es una noción extraña sino enteramente familiar registrada desde Homero; tampoco es una ficción retórica sino obedece a una reflexión muy concentrada sobre un ser de doble *physis* capaz de salvar el abismo entre lo divino y lo humano.

Este descenso del dios, inverso a una apoteosis, es un caso único en la poesía horaciana y hasta podríamos preguntarnos si no es una respuesta adversa al modo de deificación tradicional con cierto matiz político para diferenciarse de la apoteosis por ascenso de Julio César oficializada en el 42 a.C., ya que Horacio nunca fue cesariano.

Mayer i Olivé acepta que Augusto aparece como una epifanía real de Mercurio<sup>72</sup>. Este prolijo y cauteloso investigador busca antecedentes romanos sin desechar fuentes orientales o helenísticas y siguiendo la pista abierta por Mommsen, Pasquali y otros eruditos contemporáneos, indaga la evolución de elementos epigráficos donde figuran los *collegia* de varias divinidades, como los *Mercuriales* en diversos lugares de Italia y alrededores que proveen una base histórica real; estos se registran desde el fin del período republicano y derivan

<sup>66</sup> Syndikus, H.P. *Die Lyrik des Horaz*, Band I, 53.

<sup>67</sup> 'Imitaris' traduce el verbo griego εἶσκαω (asemejar) usado por Hesíodo (*Trabajos y Días*, v. 62), donde Zeus ordena a Hefesto modelar a Pandora imitando la imagen de las diosas inmortales, con movimiento inverso al de Mercurio. Debo la observación al Dr. Pablo Martínez Astorino.

<sup>68</sup> Cairns, F. "Horace, Odes 1.2", 86.

<sup>69</sup> La Penna, A. *Apéndice a Pasquali, Orazio lirico*, 820.

<sup>70</sup> La Penna, A. *Orazio e la ideologia*, 83.

<sup>71</sup> Pasquali, G. *Orazio lirico*, 182-183.

<sup>72</sup> Mayer i Olivé, M. "¿Augusto nuevo Mercurio?", 388

de Mercuriales en *Augustales*, es decir confluyen a la conformación del culto imperial; dada la devoción personal de Horacio al hijo de Maia, no sería de extrañar que la hipóstasis Mercurio-Augusto reflejara en la oda componentes de base histórica reconocibles<sup>73</sup>.

Visto de este modo, Augusto es un enviado divino, un don del cielo a la tierra; así como condujo Hermes a Príamo hasta la tienda de Aquiles y rescató a Horacio del campo de Philippos, en los trazos de Augusto rescata al pueblo romano y puede ser el único capaz de paliar el crimen de la fundación<sup>74</sup> y los subsiguientes y soportar ser considerado vengador de la muerte de Julio César; Horacio prefiere derivar este esfuerzo contra los partos (v. 51) como alternativa a la guerra civil; es la respuesta del poeta a la pregunta del v. 29-30: *Cui dabit partis scelus expiandi/ Juppiter?* y es con seguridad el sujeto real de III, 6,1: *Delicta maiorum immeritus lues* (Inocente purgarás los delitos de tus antepasados).

Virgilio en *Geórgica* I, 498-501 otorga al príncipe ese papel de joven salvador, pero no lo identifica con Mercurio; A. M. Guillemin<sup>75</sup>, ha visto claramente la relación entre el epodo 7 y la oda I, 2, sin extraer todas sus consecuencias -ese no era su objeto- porque así aclara un pasaje menos nítido del mantuano: *Eg. IV*, 13-14 (omite el v. 31) y le facilita la relación con *Geórgica* I, 500 y *Eneida* I, 292-3.

El catálogo con la tríada divina sugiere el peligro de una renovación del *bellum civile*, pero también la adjetivación anuncia paz y orden interior, en fin admonición y encomio<sup>76</sup>.

Fraenkel<sup>77</sup> considera esta *aproximation* entre Mercurio y Augusto sujeta a ciertas limitaciones por parte del mismo Horacio son notables en I, 2 estos elementos que preparan nociones que culminará y plenificará el cristianismo con el misterio de la Redención, aún concediéndole a Fraenkel, a Pasquali y a La Penna todas sus restricciones, ya que *one does not wist to press analogies too far, but it would be equally wrong to ignore clear resemblances* según advierten sensatamente<sup>78</sup> Nisbet y Hubbard, para quienes no deja de ser *offensive* para la audiencia de Horacio el modo de endiosamiento de Augusto como un dios sobre la tierra, como si el poeta hubiera sobrepasado sus *qualities of moderation and rationality*; R. McNeill les señala a estos notables comentaristas que es necesario tener en cuenta el surgimiento en el cercano Oriente del culto imperial<sup>79</sup>.

<sup>73</sup> Mayer i Olivé, M. "¿Augusto nuevo Mercurio?", 390-402.

<sup>74</sup> Como en *Ep.* 16, otra vez Rómulo es mencionado como Quirino anticipando la reconciliación augustea de los gemelos.

<sup>75</sup> Guillemin, A.M. *Virgile, Poète, Artiste et Penseur*, Paris, A. Michel, 1951, 81-84.

<sup>76</sup> Santirocco, M. *Unity and Design in Horace's Odes*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1986, 25-26.

<sup>77</sup> Fraenkel, E. (*Horace*, 249): *to the possibility of such a change as one of several desirable acts of divin mercy, luego casi inmediatamente en una especie de retractatio añade que he has carried the approach to certain conceptions of the East further than anywhere else.* Nisbet y Hubbard lo siguen en Nisbet, R.- Hubbard, M. *Commentary II*, 35, pero luego en 38 han señalado *the extravagant presentation of Octavian is incompatible with a restored republic.*

<sup>78</sup> Nisbet, R.-Hubbard, *Commentary II*, 35.

<sup>79</sup> McNeill, R.L.B. *Horace. Image, Identity and Audience*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2001, 113.

Por eso Hommel<sup>80</sup> no vacila en llamarla oda mesiánica que por su contenido y significado debe colocarse confiadamente junto a la IV égloga. T. Zielinsky<sup>81</sup> tituló el artículo donde analiza I, 2 *Le messianisme d'Horace*.

En esta única oda Horacio ha mostrado la peculiaridad de sus indagaciones más que en cualquier otro poema, incluso que en la epístola II, 1, 16 donde erige aras al *numen* del emperador, o en oda III, 3, 11-12 donde lo contempla ya en el coro de los olímpicos bebiendo néctar<sup>82</sup>; el poeta ha misteriosamente vislumbrado como una gracia, la naturaleza compleja de la mediación entre dios y los hombres.

Por añadidura la exaltación real y simbólica que hace de Augusto en esta oda, irradia sobre todas las composiciones de los tres primeros libros, ya que ocupa en la arquitectura de los mismos un lugar capital: el primero después de la dedicatoria a Mecenas, insumiendo cada poema, aún los de problemática más individual, en un *nos* hondamente ligado a la comunidad y al destino de Roma.

### La expiación cumplida: Oda IV, 15

Phoebus uolentem proelia me loqui  
victas et urbes increpuit Iyra,  
ne parva Tyrrenum per aequor  
uela darem. Tua, Caesar, aetas

fruges et agris rettulit uberes

et signa nostro restituit Iovi  
derepta Parthorum superbis  
postibus et vacuum duellis.

Ianum Quirini clausit et ordinem  
rectum euaganti frena licentiae  
iniecit **emovitque culpas**  
et ueteres revocavit las artes

per quas Latinum nomen et Italiae  
creuere vires fama que et imperi  
porrecta maiestas ad ortus  
solis ab Hesperio cubili.

Queriendo referir combates y ciudades vencidas  
me reprendió Febo con su lira,  
para que no desplegara mi pequeño velamen  
por el mar Tirreno. Tu edad, oh César,

otra vez ha suscitado copiosas las mieses en  
los campos 5  
y devuelto a nuestro Júpiter las enseñas  
arrancadas a las puertas altivas  
de los partos, y libre de guerras

cerrado el templo de Jano Quirino, y a la licencia  
violadora del orden le ha impuesto frenos 10  
**ha suprimido las culpas** y de nuevo  
onvocado las antiguas usanzas

por las que se acrecieron el renombre latino,  
el poderío de Italia y su fama; y hasta el Levante  
se ha erguido la majestad del imperio 15  
desde su morada del Poniente.

<sup>80</sup> Hommel, H. *Horaz, Der Mensch und das Werk*, 64.

<sup>81</sup> Zielinsky, T. «Le messianisme d'Horace», *AC* 8, 1939, 171-180. También es el primer comentarista en hablar de 'culpa originaria'.

<sup>82</sup> Tampoco se trata de la vinculación que en otras odas se hace con Aquiles (I, 37, 17-20), Liber Pater (*Epist.* II, 1, 5), Hércules (III, 3, 9), Rómulo (*Epist.* II, 1, 5), Pólux (idem y oda III, 3, 9), Cástor (*Epist.* II, 1, 5) con lo que Octavio asume los caracteres del héroe; heroización que también se ve en Virgilio como un modo de mitificar la historia y sustraerla a la temporalidad.

<p>Custode rerum Caesare non furor ciuilis aut vis exiget otium, non ira, quae proculdubio enses et miseris inimicat urbes.</p>	<p>Siendo el César custodio de lo nuestro, ni el furor civil o la violencia limitarán la paz, ni la cólera que forja espadas y enemista las urbes desdichadas. 20</p>
<p>Non qui profundum Danuvium bibunt edicta rumpent Iulia, non Getae, non Seres infidique Persae, non Tanain prope flumen orti.</p>	<p>Quienes beben el hondo Danubio no quebrantarán las edictos julios, ni los getas, ni los indos o los persas desleales, ni los nacidos junto al Don.</p>
<p>Nosque et profestis lucibus et sacris inter iocosi munera Liberi cum prole matronisque nostris rite deos prius adprecati,</p>	<p>Y nosotros en días laborables y sacros, 25 entre los dones del jocundo Baco, con nuestros niños y mujeres habiendo suplicado ritualmente ante los dioses,</p>
<p>virtute functos more patrum duces Lydis remixto carmine tibiis Troiamque et Anchisen et almae progeniem Veneris canemus.</p>	<p>cantaremos según la costumbre paterna, unido el canto a las flautas lidias, a los jefes valerosos, 30 a Troya, a Anquises y a la progenie de Venus nutricia.</p>

En la temática analizada la expiación no está vista como algo ya logrado (II, 1, 4-5), sino como un objetivo necesario (I, 2, 29-30) o en proceso de realización, o como deseo posible, cuyo cumplimiento futuro es real (III, 6, 1), pero hay una sola oda entre las 103, ubicada en el último poemario de la colección que ve cumplida la expiación en tiempo pasado: IV, 15.

Este *carmen* es el testamento<sup>83</sup> lírico de Horacio, el último que escribió (los comentaristas coinciden en señalar el 13 a.C., al retornar Augusto de España) y el que colocó intencionadamente como postrero. Es un himno de agradecimiento al Príncipe por la tarea realizada, por haber extendido los frutos de la paz y haber erguido la *imperi majestas* (v. 14-15) desde oriente a occidente; Horacio testimonia esto como la más alta experiencia cívica que pudo vivir y expresar.

Comienza con un motivo de ascendencia alejandrina presente en el exordio de los Αἰτίαι de Calímaco, vía Virgilio (*Ég.* VI, 3). Horacio, en una nueva *excusatio*, no debe cantar ni *proelia*, ni *victas urbes* (v. 1 y 2), o sea poesía épica (*Tyrrhenum per aequor*); él dará otro enfoque<sup>84</sup> a esa resonancia comunitaria y por eso hace lírica civil (*parva vela*); su tema es la *aetas* (v. 4) del César que restauró la *res publica* (v. 5-16). Ahora (v. 17-20) no existen ni el *furor / civilis aut vis exiget*

<sup>83</sup> El libro IV ha sido despreciado y depreciado por su augusteísmo, pero a partir de E. Fraenkel la crítica ha dado un giro más comprensivo como se ve en el artículo de Janice Benario. "Book 4 of Horace's Odes: Augustan propaganda", *TAPhA* XCI, 1960, 339-352. Uno de los méritos del artículo consiste en mostrar la relación entre los motivos del libro IV y el tratamiento de los mismos en el *Ara Pacis*, relación ampliamente desarrollada después por K. Galinsky en su *Augustan Culture* de 1996 y también por Putnam en el Apéndice a su Putnam, M. *Horace's Carmen Saeculare*, 327-339.

<sup>84</sup> Becker, K. *Das spätwerk des Horaz*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963, 170-174.



*otium, / non ira...* ni guerras exteriores a las fronteras (v. 21-24) de modo, que en las sagradas fiestas podemos cantar según el rito al *custos rerum* (Roma y el mundo) y a su progenie (v. 25-32), uniendo lo convivial y familiar con lo comunitario, no con la severidad de la lira apolínea, sino con la soltura de la flauta lidia, en una interacción de las dos modalidades.

H. Dahlmann, que ha estudiado este poema, señala, previa a su consideración individual, la relación del libro IV de odas con I-III y menciona la temática de alabanza a Augusto común para I, 2 y IV, 15, pero nada más; luego estudia<sup>85</sup> la vinculación entre las odas 4, 5, 14 y 15 del libro IV, su disposición y múltiple entramamiento, concluye que la 15 es superior a las otras tres por la altura de su contenido y por su “monumental simplicidad”.

En las estrofas 2 y 3, Fraenkel, Dahlmann, Williams, Cremona *et alii* destacan los verbos elegidos para expresar la restauración (insistencia del prefijo *re-* en tres de los seis verbos) y del polisíndeton; los seis pueden organizarse en tres miembros de dos elementos cada uno: *rettulit* y *restituit* abarcan la vida campesina y militar; *clausit*, e *iniecit* el asentamiento de la paz al clausurar el templo de Jano y la restitución de la vida moral; *emovit* y *revocavit* en clímax ascendente muestran el apartamiento de la culpa y la reintroducción de los antiguos modos de vida.

Para nuestro tema destaco el *emovitque culpas* (v. 11) sobre el que Fraenkel<sup>86</sup>, Williams<sup>87</sup>, Cremona<sup>88</sup> y Syndikus<sup>89</sup> pasan por alto, y que Dahlmann<sup>90</sup> presenta como distanciamiento de las pasiones donde vence el *λόγος* augusteo al *πάθος* heredado; *culpas* se equipara con *vitium* (sinonimia apuntada por Bo en su *Lexicon*), que aleja la *εὐτυχία*, en suma *culpas* es el apartamiento del recto orden. Hasta aquí Dahlmann. Putnam<sup>91</sup> es de los pocos que vincula el epodo 7 con IV, 15 pero omite la intermediación que ofrece I, 2. Commager<sup>92</sup>, al desarrollar el discurso de Juno en la 3ª oda romana, enlaza los poemas que hemos vinculado, pero sin centrarse en el tema de la *culpa*. Syndikus<sup>93</sup> señala el contraste que se da entre la salida utópica del epodo 16 y la realidad festiva de IV, 15, pero nada más porque no desarrolla la noción de culpa.

Sin embargo en el vocablo subyace algo más que salta a la vista, si lo relacionamos con los usos poéticos más tempranos: volvemos a la culpa primigenia que el gobernante *patiens* y restaurador ha erradicado asumiendo su expiación, no cruenta, pero sí difícil como toda tarea política, a lo que añadimos cumplimientos

<sup>85</sup> Dahlmann, H. “Die letzte Ode des Horaz” en Oppermann, H. (ed.) *Wege zu Horaz*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft., 1972, 323-348, aquí 335.

<sup>86</sup> Fraenkel, E. *Horace*, 449-453.

<sup>87</sup> Williams, G. *The nature of the roman poetry*, 36-38.

<sup>88</sup> Cremona, V. *La poesia civile di Orazio*, 426.

<sup>89</sup> Syndikus, H.P. *Die Lyrik des Horaz*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft., Band II, 1990, 420-434.

<sup>90</sup> Dahlmann, H. “Die letzte Ode des Horaz” en *Wege zu Horaz*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1972, 340-343.

<sup>91</sup> Putnam, M. *Horace's Carmen Saeculare*, 262-306; para el tema de la *culpa*, 278-285.

<sup>92</sup> Commager, S. *The Odes of Horace*, Yale Univ. Press, 1962, 219-225.

<sup>93</sup> Syndikus, H.P. *Die Lyrik des Horaz*, Band II, 434.

de rituales religiosos consabidos. Por su plural el *emovitque culpas* puede englobar también y recordar las guerras civiles, con las que muchos comentaristas identifican el contenido de la expresión, ya utilizada en poemas anteriores.

Pero a mi juicio el *bellum civile* ya está aludido en el *clausit Janum Quirini* (cerrado tres veces durante el principado), y el alejamiento del *recte vivere* se encuentra en el *iniicit*. H. no procede por yuxtaposición o acumulación, sino por condensación y distinción y en consecuencia su estilística no aconseja insuflarle al *emovit* significados tautológicos que acaban de expresarse, y si bien éstos pueden lógicamente encontrarse en el contenido semántico general, aquí los hallamos enriquecidos y absorbidos por el nuevo matiz que es congruente con la misión religiosa que ejerce también Augusto.

Se podría objetar el plural *culpas*<sup>94</sup> elegido con deliberación por el poeta, y no por razones métricas ya que la *a* de *culpas* o *culpam* es indiferentemente breve o larga en el final del tercer verso de la estrofa alcaica, por lo que deben buscarse entonces razones semánticas.

Creo que el uso del plural obedece a la complejidad de la culpa primera, sus antecedentes y derivaciones inmediatas y mediatas, es decir, no sólo el crimen de Remo a manos de Rómulo, sino la muerte de Ilia, madre de ambos, arrojada al Tíber sin poderse justificar, quien en I, 2 se desborda para vindicarla; además en el epodo 7, Horacio recalca que la sangre inocente de Remo caerá sobre sus descendientes haciendo hereditaria y progresiva la culpa inicial.

Cuando el poeta en IV, 15 (estrofas 2, 3 y 4) se refiere al reordenamiento inmediato de la situación comparándola con la devastadora época precedente, y al regreso de las antiguas virtudes gracias a Augusto, el modelo republicano, aludido en el *more patrum* aquí y en otras odas, carece de valor paradigmático absoluto, ya que tampoco la república, sobre todo la última, está eximida de las consecuencias de la culpa inicial desde el momento que no pudo superar la guerra civil, sólo que la falta si bien es **progresiva**, no es **lineal**; hay épocas más o menos culposas, pero ninguna es inocente; pareciera que la *aetas* augustea instaurara un período limpio y redimido, un *saeculum* esperado y profetizado, aunque esa *pax romana* no fuera duradera, sellado con la celebración divina a Venus, Anquises y su progenie julio-augustea al final de la oda, como así también en el *Carmen saeculare*.

Es de observar que H. esquivaba la saga itálica de los gemelos fundadores, como si la omisión fuese deliberada para soslayar los aspectos tenebrosos con los que él reinterpretó el mito originario; la única alusión está en el *Janum Quirini* (v. 9), el templo de Jano ubicado en el foro, abierto en tiempos de guerra y cerrado en los de paz, denominado también Geminus o Quirinus, nombre éste que corresponde

<sup>94</sup> Thomas, R. F. *Odes Book IV and Carmen Saeculare*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, 265. Llama la atención que este erudito comentarista no haga ningún aporte al itinerario de la *culpa* aquí tratado y su única referencia intratextual sea para la *culpa* o *scelus* de las Danaides, asesinas de sus maridos (oda III, 11, 29).

precisamente a Rómulo deificado después de su muerte (como se vio en el epodo 16 y otras odas), lo que armoniza con la interpretación realizada. Pero habría otra posibilidad tratándose de la más virgiliana de las odas, ¿podría incluirse la culpa troyana de Laomedonte también ya saldada en Virgilio?

Guillemin que ya ha aclarado a Virgilio *via Horatii* destaca un texto de *Eneida* I, 292-293 que no relaciona con IV, 15, pero que ayuda inversamente a dilucidar a Horacio: *Remo cum fratre Quirinus / iura dabunt*, lo que quiere decir que el fratricidio y sus efectos han sido borrados, que existió la purificación, el consiguiente perdón y la reconciliación, pero sin que Remo deviniese *deus* como Quirino.

Horacio reivindicó a Rómulo como Quirino, pero nunca llegó a asociarlo a Remo al modo que lo hizo V. en el verso citado; con la troyanización de Rómulo le bastó.

La celebración de Augusto en la última estrofa no es épica, aunque el tema de los *duces*, *Troia*, *Anchises*, la *almae progenies Veneris* y el empleo del verbo épico *canemus* en futuro parezca una desobediencia o un desafío al *increpuit* apolíneo del verso 2, pero a todos estos se los canta por su *virtus* (v. 29), no por las *proelia et victas urbes* (v. 1 - 2), para eso ya estaba Virgilio; si restara una duda, el canto no se acompaña con la severidad y el despojamiento de la lira, sino con las *Lydis tibiis*, las flautas lidias (v. 30), que comportan un modo musical festivo y convivial *inter iocosi munera Liberi* (v. 26) y marcan el final de la voz lírica<sup>95</sup>. El encomio de Augusto se reviste de un contenido nuevo, ausente en los panegíricos anteriores de tradición helenística, ya que no se canta sólo al salvador, sino al que expió las culpas de los romanos desde la falta inicial y por eso instauró la paz.

Horacio no cabe todo en la fórmula, muy feliz por cierto de H. Mette<sup>96</sup> *genus tenue / mensa tenuis*, apta para el lirismo intimista, que rehúsa grandeza y sublimidad y que él no vuelve absoluta, o en la conceptualización más analítica de D.P. Fowler, pero no menos reduccionista, para quien el rasgo distintivo de su lírica es la unión de una poética calimaquea con el énfasis epicúreo en una vida simple<sup>97</sup>.

No hay entonces lugar para el encomio, según Fowler, porque la admisión del gobierno más adecuado no habilita al panegírico y lo vuelve éticamente imposible, aunque no dice por qué; o Augusto es un *dictator*<sup>98</sup>, con las resonancias con que hoy leemos esa palabra, y así lo ve Fowler, elaborando juicios sobre suposiciones, o lo que no dice, el poder es intrínsecamente malo.

<sup>95</sup> Thomas, R.F. *Odes Book IV and Carmen Saeculare*, 260. El autor considera este verbo en futuro, ya que no habrá canto épico, como una *recusatio* a diferencia de Johnson, *A Symposium of Praise*, para quien la oda se inicia con una *recusatio* de la épica y termina con un eco del comienzo de la *Eneida*, 203. El *nos... canemus* resume la *Eneida* reconciliando la alabanza épica y lírica, 212-213.

<sup>96</sup> Mette, H.J. "Genus tenue" und "Mensa tenuis" bei Horaz" en: *Wege zu Horaz*, Darmstadt, Wissens. Gesellschaft, 1972, 167-182.

<sup>97</sup> Fowler, D.P. "Horace and the Aesthetics of Politics", 254. Fowler, conciente de la estrechez de la síntesis, señala, que los epicúreos favorecieron la monarquía o la dictadura moderada, porque permitía al ciudadano *to stop worrying about politics and get on with life*, 258, frenar inquietudes políticas y congeniar con la vida, con lo que permite el ingreso a su enunciado de la temática comunitaria, pero sólo restringida al elogio de las virtudes civiles.

<sup>98</sup> Fowler, D.P. "Horace and the Aesthetics of Politics", 264.

El planteo horaciano, válido para Virgilio, que hemos intentado carece de estos prejuicios, resulta más abarcador y trata de justificar o dar razón de un tema como el de la expiación y el expiador, de tratamiento original y semánticamente contundente en un campo lírico no hollado hasta los augusteos.

### Conclusión de la primera parte

Así se cierra el ciclo de un tema que brotó por vez primera tal vez los años 41 a.C. y que en el 19 y en el 13 a.C. alcanza su logro más acabado; H. y V. murieron en el cenit del imperio; su trayectoria interior fue modificada por circunstancias propicias, y el pesimismo inicial se trocó en la serena contemplación de la paz ganada por el amigo, de modo que toda la poesía de ambos queda insumida en esa curva cerrada y perfecta que se abre y dilata en profundidades oceánicas; la disposición de las odas confirma ese itinerario y enlaza la 1ª colección de 88 odas con las 15 del libro IV en un todo unitario, encabezado después de la oda proemial a Mecenas, por la oda que reclama expiador y expiación de la culpa y clausurado por la de la expiación cumplida, así queda Roma refundada después de purgar el y los crímenes que fisuraron su nacimiento e historia; planteo semejante podemos ver en Virgilio partiendo de los versos citados de la IV égloga, pasando por la expiación de Georgica I con la falta del fundador troyano y completando el ciclo en la Eneida.

El *καίρως* de ambos fue único: salidos de distintas líneas políticas, pero enemigos de la discordia fraterna, en menos de una treintena de años pudieron ver el encauzamiento de la *res publica* por un político, que los ganó con su *auctoritas* y su capacidad, los hizo sus amigos asociándolos a su empresa de reconstrucción y le permitió, en un giro radical, redondear confiadamente, al igual que Virgilio, quien no fue antiesariano, una visión afirmativa de la historia de Roma desde una perspectiva religiosa que insumía activamente todo lo humano; ambos poetas sabían que en el aquí de la historia nada es estático y permanente, pero sí lo son los principios y la dinámica de los mismos que pueden mover la historia entregando a Roma un *saeculum* mejor que si volvieran los tiempos *in aurum / priscum* (IV, 2, 39-40), al prístino oro.

Esta visión teológica de la historia de Roma es de una densidad inagotable, pero creemos que puede iluminarse desde un ángulo cristiano, a la inversa de lo que muchos pueden objetar, porque lo que nos está vedado a los cristianos es el abordaje desde una perspectiva extraña que excluya a Cristo como centro y eje de la Historia, en el cual se debe instaurar toda la realidad.

La teología de la Encarnación y la doble naturaleza del Verbo nos permiten entrever estos *semina Verbi* entramados en la urdimbre de uno de los poetas más entrañables que nos dispensó providencialmente Roma en los umbrales de nuestra era.

## Segunda parte: JUNO Y EL RECHAZO DE TROYA.

La presencia de Juno se manifiesta en las odas de carácter cívico, más que en las de temática individual; en realidad, poco tiene que hacer un célibe como el poeta en las *Matronalia*, fiesta de las mujeres casadas, celebradas en las kalendas del mes de marzo, bajo su patronato invocada como Juno Lucina (III, 8, 1-4). No existen evidentemente afinidades 'electivas'<sup>99</sup>.

Un *item* fundamental que permite introducir el tema de Troya, incluido en la concepción de la historia de Roma brindada por el poeta en la oda IV, 15 que hemos examinado, se presenta en el centro de este itinerario poético en la 3ª oda romana.

La aparición significativa de la diosa se da en relación con la saga troyana paralelamente a la Juno virgiliana de la *Eneida* y con una perspectiva semejante, aunque con variables de tratamiento.

### Oda II, 1

Antes de analizar III, 3, dado que las menciones a Juno no abundan en su poesía, veamos una que es precursora en el tema que nos atañe. Se ubica en la oda II, 1, 25-28.

Es preciso contextualizar esta estrofa porque la mención de Juno no es protagónica en la oda, pero sí contribuye a caracterizar sus preferencias. Horacio evoca la historia de las guerras civiles, perdida hoy día, compuesta por Polión, redactor y actor de las mismas –con los riesgos que comporta la falta de perspectiva en los hechos inmediatos–, una de cuyas secciones se referiría con seguridad a las campañas republicanas en África llevadas por César, vencedor en todo ese periplo casi costero, pero sin poder doblegar a Catón que prefirió suicidarse antes de entregarse al victorioso de Tapso.

No olvidemos que Polión combatió junto al vencedor de las Galias en Farsalia y Horacio participó en el bando contrario, pero es de destacar la delicadeza del poeta para no referirse al pasado opositor de ambos sino a los méritos de su obra histórica.

Iuno et deorum quisquis amicior  
Afris inulta cesserat impotens  
tellure, victorum nepotes  
rettulit inferias Iughurtae. (vv. 25-28)

Cualquiera de los dioses, amigo en demasía  
de los africanos, y Juno, sin ser vengada e impotente, se habían  
retirado de esta tierra, y ha ofrendado ella

los descendientes de los vencedores a los despojos de Yugurtha.

<sup>99</sup> Tampoco es significativa la mención de *Sat.* I, 3, 11 y *Oda* I, 7, 8; en Oda III, 4, 59 el poeta destaca su apoyo fiel a Júpiter junto con el de su hijo Vulcano en la lucha contra los gigantes.

El poeta la recordará memoriosa de los agravios cometidos contra sus amados cartagineses, junto a otros dioses favorables a ellos, que se retiraron vencidos de su ardiente tierra y encabezados por la esposa de Júpiter, abandonada y no vengada, retornarán sin embargo a pesar de las derrotas republicanas<sup>100</sup> en África; entonces llegará el momento de ofrecer a los descendientes romanos abatidos en honor de los manes de Yugurta.

¿Quiénes se incluyen en la compleja referencia a 'los descendientes de los vencedores? Inicialmente a los que derrotaron a los cartagineses en las guerras púnicas, especialmente en la 3ª, el Africano *minor* y los suyos en 146 a.C.; Mario y sus huestes que en 104 a.C. derrotó y ejecutó a Yugurta; Julio César y su periplo africano que terminó con Pompeyo muerto miserablemente y culminó en Tapso en el 46 a.C. con la derrota del suegro de Pompeyo, Q. Metellus Pius Scipio, de la misma familia que los vencedores de la II y III guerra púnica.

### Oda III, 3

La segunda referencia a Juno y muy significativa por cierto, se revela en la tercera oda romana con el extenso discurso programático (v.18-68) de la esposa y hermana de Júpiter. Pero veamos antes las estrofas que preceden a su elocución:

Justum et tenacem propositi virum  
non civium ardor prava iubentium,/  
non voltus instantis tyranni  
mente quatit solida neque Auster,

Al hombre justo y tenaz en su resolución  
ni la furia de los ciudadanos que ordenan maldades,  
ni el rostro del tirano que apremia  
o apartan de su firme pensamiento, ni el Austro,

dux inquieti turbidus Hadriae,  
nec fulminantis magna manus Iovis:  
si fractus inlabatur orbis,  
impavidum ferient ruinae.

jefe turbulento del borrascoso Adriático,  
ni la gran mano de Júpiter fulminante:  
si el mundo se derrumbase destrozado,  
impávido lo herirán sus ruinas.

Hac arte Pollux et vagus Hercules  
enisus arces attigit igneas,  
quos inter Augustus recumbens  
purpureo bibet ore nectar;

Con este arte Pólux y Hércules errabundo  
habiéndose esforzado alcanzaron los ígneos alcázares,  
entre ellos Augusto recostándose  
con boca purpúrea beberá néctar;

hac te merentem, Bacche pater, tuae  
vexere tigres indocili iugum  
collo trahentes; hac Quirinus  
Martis equis Acheronta fugit.

con este arte, a ti merecedor, padre Baco, te  
condujeron tus tigresas arrastrando el yugo  
al cuello indócil; con este arte Quirino  
el Aqueronte rehúye con los caballos de Marte.

<sup>100</sup> Nisbet, R. - Hubbard, M. *Commentary* II, 7-31.

A este discurso se llega por varias intermediaciones partiendo de la constancia e impassibilidad del hombre justo y firme a quien no lo afectaría ni la furia ciudadana, ni el derrumbe del mundo, si se diese, ni el rayo fulminante de Júpiter, porque la *virtus*, con lo que ella connota de virilidad, coraje, constancia y fuerza espiritual, lo abroquela y lo fortifica, más todavía, por esta *virtus* (*hac arte*) fueron premiados con la apoteosis Pólux, Hércules<sup>101</sup>, Baco y Rómulo, siendo cronológicamente Augusto<sup>102</sup>, el último que ingresará a los *dapes* o banquetes celestiales, pero ubicado en el lugar central de un quinteto que se cierra con Quirino, nombre deífico de Rómulo y con el que H. se refiere siempre a él en las odas, en vías de reconciliación. H. presenta por vez primera este catálogo en las odas que le viene de Cicerón<sup>103</sup>, quien es el 1º en incluir a Rómulo Quirino<sup>104</sup>.

El tema de la *virtus* cobra en las odas romanas una notoria magnitud, particularmente en esta, donde se insiste en ella para alcanzar el cielo, más que en la doble naturaleza de los cinco nombrados. *Virtus* es un vocablo genérico que engloba un conjunto de bondades morales practicadas por estos héroes que no las heredan del correspondiente progenitor divino sino que las logran con un *labor improbus* sobre sí mismos además de seguir los buenos ejemplos de sus mayores, como el *puer virgiliano*<sup>105</sup>. *Virtus* reclamada al individuo, pero con nivel extremo al hombre público, de cuyo *imperium* o mando bien ejercido depende la excelencia del *bonum publicum*.

Los comentaristas horacianos no han insistido bastante sobre una sinonimia no muy frecuente: *Virtus = Ars*, sin embargo D. Bo<sup>106</sup> en su *Lexicon Horatianum* la considera en primera acepción como *virtus vel facultas quidlibet agendi* poniendo como ejemplo el texto de III, 3 y añadiendo otro muy cercano semánticamente, el de IV, 15, 12 *veteres revocavit artis*. Nisbet and Rudd<sup>107</sup> van un poco más lejos; en su *Commentary* indicando que *ars* equivale a *quality or virtue* y que H. se refiere a la *iustitia* en un sentido amplio, tanto que incluye a la *constantia*. En esa línea Ch. Witke<sup>108</sup> recalca que *virtus* es caracterizada primordialmente en términos cívicos como el ignorar la derrota política y el no elevar o abajar los ejes de la *auctoritas* ante las demandas populares, es decir no consintiendo la demagogia.

Todavía podemos seguir ahondando; H. tiene in mente la oposición *ars-ingenium* que desarrollará en el *Ars Poetica*, donde el 2º término se refiere a la

<sup>101</sup> Los cinco están en gradación ascendente y en menor o mayor grado, vinculados con la historia de Roma quedando Rómulo al final para introducir el discurso de Juno como nieto perdonado.

<sup>102</sup> La apoteosis de Augusto se anuncia con el verbo en futuro *bibet*, pero desde el presente del poeta.

<sup>103</sup> Cf. Cicerón, *De Nat. deor.* 2. 62 y *Tusc.* 1. 28.

<sup>104</sup> Encina Martínez, M. *Lírica civil horaciana*, Salamanca, Ed. Univ. de Salamanca, 2001, 170. En la *Introducción* se expone un muy buen estado de la cuestión con las líneas críticas sobre la lírica civil después de la obra de V. Cremona

<sup>105</sup> Cf. Égloga IV, 27: *...quae sit poteris cognoscere virtus*.

<sup>106</sup> Bo, D. *Lexicon Horatianum*, Hildesheim, Georg Olms, t. I, 1965, 37-38.

<sup>107</sup> Nisbet, R.G.M. and Rudd, N., *A Commentary on Horace: Odes. Book III*, Oxford, Oxford University Press, 2004, 41.

<sup>108</sup> Witke, Ch. *Horace's Roman Odes*, Leiden, E.J. Brill, 1983, 37-46.

inspiración, al πνεῦμα, a lo innato, a lo que la Musa concede al mirar al poeta cuando nace (Cf. IV, 3, 1-2), en cambio *ars* alude a la τέχνη, lo que el poeta pone de sí con su propio esfuerzo para conocer la lengua que maneja, como un todo completo, sus estrategias y destrezas literarias y el prolongado *labor limae* para lograr una obra perfecta; aquí en III, 3 se da una transferencia de lo estético a lo ético, acentuando que el ascenso en apoteosis se debe al ejercicio personal de la *virtus* con el fin de lograr autodominio sobre sí y poder practicar las necesarias para la acción política. Para Witke<sup>109</sup> el empleo de *ars* supone una cierta flexibilidad para conceder algo que va más allá de la *iustitia* y de la *tenacitas*, que se verá en el discurso de Juno, como un elemento de *magnanimitas*.

En el pensamiento de H. el *iustum et tenacem propositi virum* del v. 1 es el paradigma del Princeps<sup>110</sup> a quien en el 27 a.C. junto con el título de Augusto el *Senatus Populusque Romanus* le otorgan un escudo de oro honrando sus cualidades morales y cívicas: el *Clupeus Virtutis, Clementiae, Iustitiae, Pietatis erga Deos Patriamque*.

El mismo Senado reconoce su liderazgo moral, no simplemente carismático sino definido con los términos asignados a las virtudes tradicionales que no son nuevas, ni son todas, porque se practicaban y reconocían desde antaño, desde la monarquía y la república. Su mención en el escudo evidencia el lema de la *res publica restituenda*, no como una restauración legal<sup>111</sup> sino como la continuidad de valores romanos permanentes. Este catálogo no es canónico, implica una combinación de tradición e innovación:

-*Virtus*: en relación con su etimología (fuerza, virilidad) se refiere al valor y coraje militar.

-*Clementia*: ya reconocida en Julio César, morigera la *Virtus* militar del *Vindex* de Actium (*parcere subiectis*), con la facultad de amnistiar e integrar a los derrotados.

-*Iustitia*: es la virtud principal del gobernante, no sólo porque da a cada uno lo suyo y combate la injusticia, sino porque practica una justicia ontológica más allá de cualquier legalismo.

-*Pietas*: es la culminación de las virtudes que se practica en relación con la familia, la patria y los dioses.

Volviendo a los héroes en apoteosis, los tres primeros se incluyen en el mundo griego; los otros dos pertenecen a la esfera latina; sus orígenes se corresponden con estirpes distintas, pero gracias a Ennio<sup>112</sup> las dos sagas fundadoras fueron conciliadas y armonizadas al transformar a la vestal Rhea Silvia en Ilia, descendiente de Eneas. Esto se ve admirablemente en el denso discurso de la esposa de Júpiter, donde cada palabra tiene una *gravitas* asombrosa

<sup>109</sup> Witke, Ch. *Horace's Roman Odes*, 38-39.

<sup>110</sup> Syndikus, H.P. "The Roman Odes" en Davis, G. (ed.), *A Companion to Horace*, Singapore, Wiley-Blackwell, 2010, 193-209. El autor no cree que el perfil del sabio estoico aluda a Augusto, más bien niega que se refiera al Princeps el verso 3: *non voltus instantis tyranni*, 198.

<sup>111</sup> Galinsky, K. *Augustan culture*, 80-90

<sup>112</sup> Segura Moreno, M. *Ennio. Annales*, Madrid, CSIC, 1984, frag. 24, 27 y 30, 49-50.



por su rica semántica.

La inserción del fundador de Roma, junto con otros héroes de doble *physis*, incluido Augusto, en las *igneas arces* celestiales, genera el discurso cuasi épico de Juno, pleno de connotaciones míticas que deben leerse con equivalencia histórica aplicable a los tiempos finales de la República y a los iniciales del Principado con especial atención a la simbiosis que la diosa realiza entre ambas sagas, la autóctona y la troyana y que tiene como resultante que esta oda funcione como bisagra en el centro del proceso analizado en el capítulo I:

gratum elocuta consiliantibus  
Iunone divis: "Ilion, Ilion  
fatalis incestusque iudex  
et mulier peregrina vertit

...habiendo hablado Juno al consejo de los dioses con su aprobación: "Ilión, Ilión, el juez impuro asignado por el Destino y la mujer extranjera te han reducido

in pulverem; ex quo destituit deos  
mercede pacta Laomedon, mihi  
castaeque damnatum Minervae  
cum populo et duce fraudulentus.

a polvo; después que convenido el pago Laomedonte defraudó a los dioses, por mí y por la casta Minerva, Ilión, has sido condenada con tu pueblo y tu jefe doloso.

Iam nec Lacaenae splendet adulterae  
famosus hospes nec Priami domus  
periura pugnaces Achivos  
Hectoreis opibus refringit

Ya no resplandece el huésped notorio de la adúltera laconia ni la perjura casa de Príamo con el auxilio de Héctor quebranta a los combativos aqueos

nostrisque ductum seditionibus  
bellum resedit. Protinus et gravis  
iras et invisum nepotem,  
Troica quem peperit sacerdos,

y la guerra prolongada por nuestras disensiones se ha quietado. En adelante mi gravosa cólera y el nieto aborrecido, que engendró una sacerdotisa troyana

Marti redonabo; illum ego lucidas  
inire sedes, discere nectaris  
sucos et adscribi quietis  
ordinibus patriar deorum.

se los condonaré a Marte; yo le permitiré entrar en las moradas luminosas, degustar los zumos del néctar y contarlos en las apacibles filas de los dioses.

La entrada al cielo del fundador<sup>113</sup> de Roma, no mencionado por su nombre y que presupone una distancia ominosa, ha sido cuestionada, al parecer, en el *concilium deorum* por Juno, quien desde que Paris desdeñó su belleza, y también la de Palas Atenea en el famoso juicio, como descendiente último de Eneas, vía Iliá, padeció tanto el desprecio de ambas diosas hacia Ilión cuanto sus predilecciones por los aqueos.

Juno comienza con un doble apóstrofe a Ilión = Troya, reducida a polvo

<sup>113</sup> Ennio sostiene en los *Annales* I, frag. 35 (Segura Moreno, M. *Ennio*, 51) que estaba garantizada por Júpiter mismo; en la misma línea Ovidio, *Met.* XIV, 812 ss.

por ambos adúlteros, como causa **inmediata** de la caída de la ciudad, pero Paris, cuyo nombre es omitido, es mencionado como *iudex*, es decir que los rencores de Juno por la ofensa hecha a su belleza, afloran vivos todavía. Tampoco Helena es nombrada y las calificaciones a ella referentes tienen una creciente carga despectiva. El juez *incestus* se opone a la virginal y *casta* Minerva, leyendo los romanos en clave contemporánea a Antonio y Cleopatra y preparando los ánimos para la aceptación de la futura legislación familiar.

Los vv. 21 y 22 denotan la admisión de la versión virgiliana de la culpa primigenia, como causa **mediata**, es decir que el pecado original romano tiene su raíz en la falta de palabra de uno de los primeros troyanos, Laomedonte, padre de Príamo, que no cumplió con lo convenido o pactado con Poseidón /Neptuno y Apolo, cuando le construyeron las imbatibles murallas de la ciudad; según distintas versiones míticas ni pagó lo estipulado, ni entregó sus caballos, ni dio a su hija Hesíone en matrimonio a Apolo.

Sin esta referencia no se comprende el tránsito de Rómulo a Eneas y por ende, a Augusto como el expiador. La sanción sobre la aniquilación de Troya no parece ejecutada por los antiguos dioses engañados, sino por dos iracundas divinidades temperamentales y desdeñadas como la *regina deorum* y Minerva, que no por eso pierden su dignidad.

Como la guerra de Troya ha finalizado, Juno<sup>114</sup> ha decidido reconciliarse con Marte, hijo que la ha ofendido tanto como el *iudex* de antaño, al tener relaciones con una vestal de estirpe troyana, darle de esa línea un aborrecido nieto, y además consentir la apoteosis del hijo de Ilia, adscribiéndolo a los *quietis ordinibus deorum* (silencio horaciano sobre Remo), sin embargo la apoteosis de Rómulo estaba garantizada por Júpiter como lo señala Ennio en los *Annales* (frag. 35) lo que ya crea un condicionamiento de la tradición épica sobre H. que este no puede ignorar y se lo recordará después en las *Metamorfosis*<sup>115</sup> ovidianas (XIV, 812 ss.) el propio Marte a Júpiter, su padre.

Pero para la apoteosis de su nieto, Juno establece condiciones que se despliegan a lo largo de cinco estrofas:

Dum longus inter saeviat Iliion  
Romamque pontus, qualibet exules  
in parte regnanto beati;  
dum Priami Paridisque busto

En tanto que un distante mar se encarnice  
entre Ilión y Roma, reinen dichosos los exilados  
en cualquier lugar; en tanto que  
sobre las tumbas de Príamo y Paris

insultet armentum et catulos ferae  
celet inultae, stet Capitolium

salte el rebaño y las fieras oculten impunes  
sus crías, yérgase espléndido el Capitolio

<sup>114</sup> Tal vez el discurso de Ennio, hoy perdido sea la fuente común para la Oda III, 3 y para *Eneida* XII, 827 ss.

<sup>115</sup> *Tu mihi concilio quondam praesente deorum / ...unus erit quem tu tolles in caerula caeli / dixisti.* ("Me dijiste antaño estando presente en el concilio de los dioses/...que será el único al que elevarás a lo cerúleo del cielo").

fulgens triumphatique possit  
Roma ferox dare iura Medis.

y pueda la altiva Roma otorgar sus leyes  
a los medos antaño triunfantes.

Horrenda late nomen in ultimas v. 45  
Extendat oras, qua medius liquor  
secernit Europen ab Afro,  
qua tumidus rigat arva Nilus;

Temible de lejos extienda su renombre hasta  
las riberas últimas, por donde el mar  
separa Europa de África, por donde  
desbordado el Nilo riega los campos;

aurum inrepertum et sic melius situm,  
cum terrat celat, spernere fortior v. 50  
quam cogere humanos in usus  
omne sacrum rapiente dextra,

desdeñar el oro escondido y así mejor ubicado,  
cuando la tierra lo oculta, es de más coraje  
que recogerlo para el uso del hombre  
rapiñando con mano diestra todo lo sacro,

quicumque mundo terminus obstitit  
hunc tanget armis, visere gestiens,  
qua parte debacchentur ignes,  
qua nebulae pluviique rores.

cualquier extremo que sea obstáculo para el mundo,  
a este lo alcanzará con sus armas, para ver deseosa  
en qué parte se desenfrenan las llamas,  
por dónde los nublados y los pluviales rocíos.

a) Que no haya contactos entre Ilión y Roma, que los desterrados de Troya no vuelvan jamás a la tierra que los vio nacer y que las fieras profanen las aborrecidas tumbas de Príamo y su hijo para que Roma triunfe sobre los medos / partos, en clara alusión a Carrhas y a la muerte de Craso en el 53 a.C.

b) Que se mantenga austera y pobre con su *virtus* sin codiciar el oro con cuya posesión se profana todo lo sacro, para que victoriosa desde el Capitolio imponga sus leyes a los vencidos y se extienda más allá de los límites conocidos del universo.

c) La más importante: Que Troya, no sea reconstruida<sup>116</sup>, porque si eso ocurriera, dirigiendo las huestes argivas ella, esposa y hna. de Júpiter, tres veces serían abatidas sus murallas (v. 57-68):

Sed belicosis fata Quiritibus  
hac lege dico, ne nimium pii  
rebusque fidentes avitae  
tecta velint reparare Troiae

Pero a los belicosos quirites destinos  
con esta ley les dicto: que piadosos en demasía  
y confiándose a su fortuna no quieran  
reparar las moradas de la Troya ancestral.

Troiae renascens alite lugubri  
fortuna tristi clade iterabitur,  
ducente victrices catervas  
coniuge me Iovis et sorore.

Renaciendo Troya con lúgubre augurio  
su suerte con funesta calamidad se reiterará  
conduciendo las huestes victoriosas  
Yo, esposa y hermana de Júpiter.

Ter si resurgat murus aeneus  
auctore Phoebos, ter pereat meis

Si tres veces se irguiera el muro de bronce  
siendo Febo su autor, tres veces perecería

<sup>116</sup> Cf. Pöschl, V. "Poetry and Philosophy in Horace", 47-61. El autor recalca como rasgos distintivos de Troya en el discurso de Juno, la injusticia y la codicia, es decir los aspectos morales objetivos más que sus antiguos rencores. Cf. Santirocco, *Unity and design in Horace's*, 205-6, n. 20

excisus Argivis, ter uxor  
capta virum puerosque ploret”.

destruido por mis argivos, tres veces la esposa  
cautiva lloraría a su marido y a sus hijos”.

La reconstrucción de Troya, estipulación ausente tal vez de Ennio, presente en la vida de Julio César según Suetonio (*Vita* 76, 3), Lucano (*Farsalia* IX, 998), nunca se concretó, pero para la reconquista de los partos, bien pudo César planear el emplazamiento de un segundo centro de poder por necesidades estratégicas, no olvidemos que eximió al pequeño burgo de Troya de impuestos a Roma por ser su cuna ancestral. Según Nisbet y Rudd<sup>117</sup> es sugerente recordar que cuando Horacio redactaba las odas romanas Tito Livio privilegiaba simultáneamente en su historia un discurso de Camilo oponiéndose al emplazamiento de la capital en la etrusca Veies.

Augusto mantuvo en Lesbos una comandancia marítima a las órdenes de Agripa, pero no debió tener intención de trasladar la capital, porque la descentralización hubiera afectado la unidad territorial y política, como de hecho sucederá con Bizancio y Constantino al dividirse en dos el Imperio romano, ni tampoco iba a seguir los pasos de Antonio que pretendió hacer de Alejandría la capital imperial.

West<sup>118</sup> insiste con mayor argumentación sobre esta hipótesis; él lee el discurso de Juno, en primera instancia, como una advertencia a la entrega que en 35 a.C. hizo Antonio a Cleopatra y sus hijos (los de Julio César y él mismo) de las posesiones romanas de Egipto y cercano oriente<sup>119</sup>, donación inmediatamente reportada y denunciada por Octavio al Senado, que dispone los espíritus al enfrentamiento posterior de *Actium*. El *Princeps* estaba convencido de la inmutabilidad del emplazamiento de Roma y no iba a permitir jamás un traslado a Alejandría, ciudad que aun no conocía y que después lo asombró, pero nunca tanto como para constituir la capital.

Por eso, aunque se presenta como una advertencia el discurso de la *Regina deorum*, es más bien una alabanza indirecta o un panegírico<sup>120</sup> oblicuo al futuro Augusto por haber derrotado a la pretenciosa pareja, haber evitado ese peligro, defendido y consolidado la santidad de Roma, dado que la oda, redactada *post Actium*, se refiere en el fondo a hechos ya consumados, como ocurre con las alusiones a Octavio realizadas por Virgilio en las *Églogas*.

El panegírico al *Princeps* es un tópico de la crítica horaciana; si fue augusteo

<sup>117</sup> Nisbet-Rudd, *A Commentary on Horace: Odes. Book III*, 35-53.

<sup>118</sup> West, D. *Horace. Odes III*, Oxford, Clarendon Press, 2004, 37-38.

<sup>119</sup> Hechos también consignados por Plutarco en su *Vida de Antonio*, 28-29 y Casio Dion, 49, 41 y 50, 5.

<sup>120</sup> Fowler, “Horace and the Aesthetics of Politics”, 248-266. El autor aplica al panegírico horaciano un criterio deconstructivista reduciendo la poética horaciana con sus criterios políticos; porque unir calimaqueísmo con epicureísmo resulta una contradicción carente de éxito por el fetichismo de considerar sobrehumano al gobernante; con criterio tributario de R. Syme, para Fowler Augusto es un dictador en el sentido moderno del término. Pero –añadimos–, Fowler no tiene en cuenta el concepto de héroe de doble *physis* que atraviesa el mundo greco-latino desde Homero, ni el planteo religioso de culpa primigenia y expiación, arriba explicitado; todo en el poeta es calimaqueísmo literario.

o anti-augusteo, las posiciones estuvieron muy exacerbadas, sobre todo en las décadas finales del s. XX, aprovechando como argumento no favorable a Augusto la *recusatio* de la épica, pero H. hace lo suyo, es decir la alabanza imperial, en el campo de la lírica civil, no en el de la épica de la que deliberadamente se aparta<sup>121</sup>. Horacio llegó a tener, en el decir de Suetonio<sup>122</sup>, un inusual nivel de intimidad con Augusto (pese al desnivel de origen), revelado en el ofrecimiento para ser secretario de su correspondencia privada, lo cual el poeta declinó, marcando su independencia, decisión que respetó el poderoso oferente.

Horacio fue modulando sus posturas anticesarianas en la medida de su percepción del ordenamiento cívico y de la *auctoritas* de Augusto, a lo que contribuyó también el reconocimiento del *Princeps* de la *auctoritas* poética<sup>123</sup> del hijo del liberto, *Princeps* él también en el campo de la lírica eolia en ritmos latinos (*Oda* III, 30, 13).

Las condiciones de Juno la muestran relativamente conciliante o apaciguada, pero su figura parece excluirse de alguna posible devoción del poeta, que detrás de la representación o máscara de esta diosa le presta un discurso político, coincidente con los criterios de la dirigencia de ese entonces; discurso casi épico por su *gravitas* y su seriedad, parte de una *excusatio* de la épica, donde se dice que no está al alcance del poeta hacerla, pero con estrofa alcaica usa de la dicción épica como la llama West<sup>124</sup> para terminar con el famoso ‘reproche’ (por así caracterizar esta ironía), a su inspiradora *Quo Musa tendis?* porque tal discurso no corresponde a una *iocosae lyrae*.

En suma, el discurso de Juno concilia las dos versiones: Augusto, descendiente de Venus y Rómulo, hijo de la sacerdotisa troyana, según la versión enniana, pueden subir al cielo, se condona el perjurio de Laomedonte, ya mencionado, siguiendo a Virgilio, se exalta la misión fundacional de Roma y se entierra en el olvido a Troya. En estas condiciones se pueden componer el *Carmen saeculare* y la oda IV, 15 y sostener en III, 4, 59 romanizada a la esposa de Júpiter como *matrona Iuno*.

### **Carmen saeculare**

Contenido semejante vemos en este poema del 17 a.C. y en IV, 15, tributarios ambos del discurso de la *regina deorum*.

En efecto: observamos esta dependencia semántica en los v. 37-44 de este himno, único ejemplo seguro de lírica coral latina<sup>125</sup>,

<sup>121</sup> Johnson, T.A. *A Symposion of Praise*. El tema es tratado en el libro IV de Odas, pero su análisis es también válido para los tres libros iniciales.

<sup>122</sup> Suetonio. *Vita Horati*, 10 ss.

<sup>123</sup> Lowrie, M. “Horace and Augustus” en Harrison, S. J. (ed.). *The Cambridge Companion to Horace*, Cambridge, University Press, 2007, 77-89.

<sup>124</sup> West, D. *Horace. Odes II*, Oxford, Clarendon Press, 1998, 11.

<sup>125</sup> Podrían incluirse como ejemplos de lírica coral el *carmen* 34 de Catulo y la oda III, 22 de H., ambos en honor de Diana.

Roma si vestrum est opus Iliaequ  
litus Etruscum tenuere turmae,  
iussa pars mutare Lares et urbem  
sospite cursu,

Si Roma es obra vuestra y los escuadrones  
de Ilión retuvieron la ribera etrusca,  
parte ordenada a cambiar los Lares y la ciudad  
con favorable curso,

cui per ardentem sine fraude Troiam  
castus Aeneas patriae superstes  
liberum munivit iter, daturus  
plura relictis.

para la que, sin dolo, por la llameante Troya  
el casto Eneas, sobreviviente de su patria,  
procuró una vía libre, a fin de prodigar  
más que lo abandonado.

Roma es *opus* fundacional de Apolo y Diana, ya no de la estirpe de Marte; los troyanos que arribaron a las riberas del Tíber, las retuvieron por un designio salvífico providencial (*sospite*); comandados por Eneas, que les brindó más de lo que perdieron y abandonaron.

R.F. Thomas va más lejos, ya que *vestrum* alude tanto a los hijos de Leto como a Júpiter y a Juno<sup>126</sup>, porque la procesión se dirige del Palatino al Capitolio, aunque a estos no se los mencione.

Interesante es el epíteto dado aquí a Eneas, *castus*, y no *pius*. La *pietas* se transfiere al *Princeps*, quien realiza el sacrificio como lo señala Putnam<sup>127</sup>, pero la *castitas* de Eneas “links him with the purity of the *Carmen’s* singers (*castos*, v. 6) and *viceversa*”; todavía podemos ir un poco más lejos, Eneas es *castus* por oposición al *incestus iudex* de III, 3, 19, es un anti-Paris, y por eso se lo puede proponer como modelo a la juventud *post Actium*.

H. afirma la estirpe de Eneas, v. 49-52, concretamente en la persona de Augusto<sup>128</sup>, pero

quaeque vos bobus veneratur albis  
clarus Anchisae Venerisque sanguis  
impetret, bellante prior, iacentem  
lenis in hostem.

y que la ilustre sangre de Anquises y Venus<sup>129</sup>,  
superior al enemigo que la combate,  
compasiva con el vencido, obtenga lo que  
os pide sacrificando blancos bueyes.

no desconoce la descendencia de Rómulo, y en armonía con ella, aunque colectiva y genérica, explicitada en el pueblo romano, v. 45-48 impetra a los dioses con la anáfora del *di*, enlazada con los *dis* del v. 7, que incluyen tanto a Apolo y Diana como a Júpiter y Juno siguiendo a Thomas<sup>130</sup>.

<sup>126</sup> Thomas, R. F. *Odes Book IV and Carmen Saeculare*, 75 y 64.

<sup>127</sup> Putnam, M.C.J. *Horace’s Carmen Saeculare. Ritual Magic and the Poet’s Art*, New Haven, Yale University Press, 2000, 148-149; en estas páginas retoma lo explicitado en 74-78.

<sup>128</sup> Barchiesi, A. “The uniqueness of the *Carmen saeculare* and its tradition” en Woodman, T. and Feeney, D. (eds.). *Traditions and contexts in the poetry of Horace*, Cambridge, University Press, 2002, 107-123. Sostiene el autor que el v. 54 *Medus Albanasque timet secures*, encierra ya una alusión a Augusto y la flia. Julia descendiente de la ciudad de Alba Longa y por ende de Eneas y Venus, 108.

<sup>129</sup> Putnam, M.C.J. *Horace’s Carmen Saeculare. Ritual Magic and the Poet’s Art*, New Haven, Yale University Press, 2000, 148-149. El autor señala que la inclusión de Anquises es tardía, sólo se da en aquí y –añadimos– en IV, 15, 31.

<sup>130</sup> Thomas, R.F. *Odes Book IV and Carmen Saeculare*, 76 y 84.

di, probos mores docili iumentae,  
 di, senectuti placidae quietem,  
 Romulae genti date remque prolemque  
 et decus omne.

dioses, buenas costumbres a la juventud dócil,  
 dioses, a la apacible vejez reposo,  
 conceded, y al pueblo de Rómulo prosperidad,  
 descendencia y toda gloria.

En suma, Horacio ha transitado desde un Rómulo anatematizado a uno en apoteosis como Quirino, exculpado e integrado con Eneas y su linaje fundador, pero será V. quien reconcilie a ambos hermanos en la *Eneida*, como se ve en I, 292-3 en el discurso profético de Júpiter a Venus.

### Tercera parte: DISCURSOS DE JUNO Y JÚPITER EN ENEIDA XII, 791-842

Estos discursos son previos al combate decisivo entre Turno y Eneas. Ambos contendientes se dirigen a la lid con sus respectivas armas: Turno con espada y Eneas con lanza:

hic gladio fidens, hic acer et arduus hasta      v. 789  
 este fiado a su espada, el otro a su lanza, áspero y enardecido

Ya están frente a frente, con hambre de combate, ya se van a las armas, cuando el poeta corta la escena, y creando un suspenso, la transfiere como en un entreacto al plano olímpico enfrentando en un coloquio poco apacible a los dos cónyuges divinos: Juno y Júpiter<sup>131</sup> (v. 791-842):

Iunonem interea rex omnipotentis Olympi  
 adloquitur fulva pugnans de nube tuentem:  
 “Quae finis erit, coniunx? Quid denique restat?”

Entre tanto le habla el rey del Olimpo omnipotente  
 a Juno que desde una rojiza nube contemplaba la lucha:  
 “¿Cuál será el fin, esposa mía? ¿Qué te resta ya por hacer?”

Júpiter le señala a su esposa, a la que se dirige con el solemne *coniunx* y no con el familiar y coloquial *uxor*, que los acontecimientos han llegado a su término, que su hostilidad, con la que ha movido y dinamizado como un perpetuo obstáculo o κατέχων, el accionar de Eneas ha llegado a su fin por el cumplimiento próximo del *fatum*, tal como se ve en I, 279 y en los encendidos discursos de la asamblea de los dioses en X, 6-117.

Ella ha perseguido a los troyanos por tierra y por mar, ha encendido una guerra terrible, ha arruinado una casa real y ha mezclado muerte y bodas, cuando sabe

<sup>131</sup> Tarrant, R. *Virgil, Aeneid Book XII*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, 292. El comentarista señala que el discurso de Júpiter (v. 793-806) se divide en tres secciones distinguidas por su carácter sintáctico: preguntas (793-9), oraciones imperativas (800-2) y oraciones reales en indicativo (803-6).

y lo confiesa ella misma que Eneas como divinidad *indigetes*<sup>132</sup> o local (vv. 794-795)

Indigetem Aenean scis ipsa et scire fateris  
deberi caelo fatisque ad sidera tolli.

Tú misma sabes y confiesas saberlo que Eneas como dios de aquí  
se debe al cielo y por los hados será elevado a las estrellas.

Deificación ineludible (*deberi*) prometida a Venus en I, 259-260 en coincidencia con la apoteosis luego también vaticinada en Ovidio, *Met.* XIV, 596-608. Interesa el empleo del vocablo *indigetes*, porque se aplica a la deificación de un héroe nativo<sup>133</sup>, lo que anticipa una cierta destroyanización del héroe que por su gesta en la tierra prometida y su casamiento con Lavinia, princesa latina, adquirirá como una carta de ciudadanía itálica que lo legitimará y habilitará para su destino ulterior.

La maquinación de la esposa (*Quis struis?* v. 796) que ha permitido que un mortal hiriese a un dios y le devolviese a Turno su espada, hecho no querido por el destino (v. 797-799), ha llegado a su término y el dios abandona el lenguaje considerado y paciente para con ella, a modo de plegaria, no usual entre los dioses (vv. 800- 805):

Desine iam tandem precibusque inflectere nostris,  
ne te tantus edit tacitam dolor et mihi curae  
saepe tuo dulci tristes ex ore recursent.  
Ventum ad supremum est<sup>134</sup>. Terris agitare vel undis  
Troianosque potuisti, infandum accendere bellum,  
Deformare domum et luctu miscere hymenaeos:

Termínala ya por fin y doblégate a nuestros ruegos,  
que dolor tan intenso no te devore silenciosa y tus cuitas  
no se vuelvan amargas para mí desde tus dulces labios.  
Se ha llegado hasta el fin. Por tierra o por mar has podido  
zarandear a los troyanos, encender una guerra abominable,  
asolar una casa y mezclar las bodas al duelo.

Y va *in crescendo* desde un tono quasi elegíaco (vv. 800-2) hasta una cierta ironía, ya que la real esposa no se caracteriza por su silencio, *tacitam* (v. 801), para finalmente prohibirle de manera terminante emprender nada más a favor de los rútilos (v. 806):

---

<sup>132</sup> Tarrant, *Virgil, Aeneid Book XII*, 292 distingue los *Indigetes* de los *Penates* troyanos señalando que los primeros pueden ser asociados a los dioses originales de Roma o a divinos ancestros o a héroes nacionales divinizados.

<sup>133</sup> Williams, R. D. *Virgil, Aeneid VII-XII*, London, Bristol Classical Press, 1999, 494.

<sup>134</sup> Williams, R.D. *Virgil, Aeneid VII-XII*, 495. El autor señala que el uso de la pasiva impersonal comunica la inevitabilidad de la situación.



Ulterius temptare veto.

Este diálogo marital debe leerse como contraparte a la luz del mantenido en el libro I con Venus<sup>135</sup> con la certeza de un designio inmutable para Eneas y su stirpe y de las elocuciones en la asamblea de los dioses del libro X; no habrá contradicción entre ambos discursos, pero la globalidad del primero omite un tema capital como la pérdida de la identidad troyana, incluso otros con elementos culturales, que serán colmados con detalles importantes y que no dejarán resquicios en el libro XII durante el diálogo del matrimonio. Sin omitir además un cambio inicial de tono unido a resonancias fónicas que en el XII evocan el intercambio entre Venus y su padre del libro inicial.

Yendo más lejos, el modelo de la disputa matrimonial entre ambos se origina en la *Ilíada*, no en una sino en varias discusiones de los reales cónyuges, que como en Virgilio terminan reconciliados y con repercusiones favorables para los mortales que las ignoran.

Juno con el rostro bajo comienza su alegato (v. 808-828):

Ista quidem quia nota mihi tua, magne, voluntas,  
Iuppiter, et Turnum et terras invita reliqui;  
nec tu me aëria solam nunc sede videres  
digna indigna pati, sed flammis cincta sub ipsa  
starem acie traheremque inimica in proelia Teucros.

Porque esa tu voluntad me es por cierto conocida, oh gran Júpiter, a Turno y a sus tierras, a pesar de mí los he abandonado; y no me verías tú solitaria en esta sede aérea sufrir lo decible y lo indecible, sino ceñida en llamas en la misma vanguardia de pie y arrastrando a encarnizados combates a los Teucros.

Dos voluntades poderosísimas se han enfrentado a lo largo del poema, cada una con su dinámica peculiar, pero finalmente la diosa debe hacer una reconocimiento que aniquila su querer opositor: admitir que el *fatum* y la voluntad de su real esposo se identifican en este instante decisivo obligándola a deponer sus favoritismos, sus odios y su deseo de torcer la historia. Los irreales de presente *videres, starem y traherem* (traducidos como potenciales) constituyen la marca de su rendición; su accionar pretérito troyano, cartaginés o itálico fue.

Lo que Júpiter realiza es una *evocatio*<sup>136</sup>, ritual romano con el que se

<sup>135</sup> Cf. en este mismo volumen el excelente y ajustado trabajo de Cairo, M. E. "Memoria troyana e identidad romana en *Eneida*. Una lectura de los diálogos entre Júpiter y Venus (I, 223-304) y entre Júpiter y Juno (XII, 791-842)" acompañado de una exhaustiva bibliografía.

<sup>136</sup> Tarrant, R. *Virgil, Aeneid Book XII*, 291.

busca deponer una voluntad divina adversa a cambio de honras cultuales, lo que logrará al final de su discurso<sup>137</sup>, pero gradualmente. La práctica de la *evocatio* de Juno tiene antecedentes históricos palpables en el sitio de Veies<sup>138</sup> y durante las guerras púnicas (vv. 813- 817)<sup>139</sup>

Iuturnam misero (fateor) succurrere fratri  
suasi et pro vita maiora audere probavi,  
non ut tela tamen, non ut contenderet arcum;  
adiuro Stygii caput implacabile fontis,  
una superstitione superis quae reddita divis.

Persuadí a Iuturna (lo confieso) a socorrer a su pobre hermano  
y aprobé que por su vida osara audacias mayores,  
pero no que tensara los dardos ni el arco;  
lo juro por el implacable hontanar de la fluyente Estigia,  
única creencia que es respetada por los dioses de lo alto.

Como si se arrepintiese, confiesa Juno, con estudiada reticencia, que persuadió o mejor dicho, manipuló a Iuturna a realizar un acto misericordioso con su infortunado hermano usando el recurso de atenuación, lo que nos remite a los vv. 157-159 del mismo canto, donde la exhortación a la ninfa se desnuda con toda su rudeza<sup>140</sup>. Juno sabe que para el rútilo el día de las Parcas se acerca (v.150) y no quiere contemplar ni el combate entre ambos ni tolerar el pacto logrado (v. 151), por eso las *maiore* deben quedar a cargo de la hermana de Turno.

La diosa, sin embargo aclara que ella no le ordenó tensar arco y flechas, lo cual es cierto, porque son acciones *minora*, ineficaces para sus propósitos; con el *probavi* transfiere la iniciativa a la ninfa, iniciativa de la que ella es autora y responsable (*Auctor ego audendi*, XII, 159) y no Iuturna. Con su pergeñada retórica la diosa evade la acusación que en el v. 797 le ha hecho su olímpico cónyuge sobre su siniestra trama.

El poeta sabe esto perfectamente, por lo cual cabe preguntarse si el tono solemne del juramento no encierra una intención levemente paródica.

### Las condiciones de Juno

La Juno virgiliana es más latina que griega, es decir, es una leguleya nata, por eso se reserva lo que el *fatum* y el designio de Júpiter no le prohíben con lo que le queda un resquicio para condicionar a su real esposo y mantener ínclita su dignidad (vv. 818- 828):

<sup>137</sup> El frag.165 de los *Annales* de Ennio, 87, trae un antecedente decisivo: *Romanis Iuno coepit placata favere* (Juno aplacada comenzó a favorecer a los romanos).

<sup>138</sup> Tito Livio V, 21, 1-7.

<sup>139</sup> Servio. *Ad Aeneidam*, v. 841.

<sup>140</sup> *Aen.* XII, 157-159 : “*Accelera et fratrem, si quis modus, eripe morti; / aut tu bella cie conceptumque excute foedus. / Auctor ego audendi*”. “Apúrate y, si hay algún medio, salva a tu hermano de la muerte; o provoca tú la guerra y rompe el pacto conseguido. Yo (soy) la autora de tu osadía”.

Et nunc cedo equidem pugnasque oxosa relinquo.  
 Illud te, nulla fati quod lege tenetur,  
 pro Latio obstestor, pro maiestate tuorum:  
 cum iam conubiis pacem felicibus (esto)  
 component, cum iam leges et foedera iungent,  
 ne vetus indigenas nomen mutare Latinos  
 neu Troas fieri iubeas Teucrosque vocari  
 aut vocem mutare viros aut vertere vestem.  
 Sit Latium, sint Albani per saecula reges,  
 sit Romana potens Itala virtute propago;  
 occidet occideritque sinas cum nomine Troia”.

Y ahora cedo por cierto y odiándolos abandono los combates.  
 Te pido lo que no es vetado por ninguna ley del destino,  
 te lo pido por el Lacio y por la grandeza de los tuyos:  
 cuando ya acuerden la paz con nupcias fecundas (que así sea),  
 cuando ya las leyes y los pactos los unan,  
 no fuerces a que los latinos originarios muden su nombre primero,  
 ni ordenes que devengan troyanos y se llamen teucros  
 o cambien su lengua y los hombres su vestimenta.  
 Exista el Lacio, existan por los siglos los reyes albanos,  
 exista una estirpe romana poderosa por el coraje itálico;  
 muere y habrá de morir –permítelo- con su nombre, Troya”.

Cede en lo referente a las bodas de Eneas y Lavinia y a los pactos de pacificación y unión de teucros y rútilos, pero condiciona la pérdida de la identidad troyana para los que se han ganado la residencia en la *nova tellus*.

Los itálicos conservarán su nombre latino<sup>141</sup> (que los troyanos indefectiblemente adoptarán), y mantendrán su lengua y su vestimenta, es decir la toga (*gentemque togatam* I, 282) o la ropa militar, pero no los atuendos azafranados y purpúreos, poco viriles de los frigios<sup>142</sup>, de los que se burla Numanus Rémulos<sup>143</sup>, el que viste el yelmo con brío, en *Aen.* IX, 610-620. Troya como nombre identitario muere definitiva y terminantemente.

Según West<sup>144</sup> las exigencias de Juno son necesarias para explicar por qué no queda ningún vestigio de los frigios en la cultura latina, pese a que Augusto es descendiente de Eneas, pero su política es antiorientalizante, ya que el enfrentamiento con Marco Antonio va más allá de lo político. Por otra parte la presencia de los *patres Albanos* del proemio, los que serán reyes señalados en la profecía de Anquises (VI, 760 ss.) y los *Albani reges* (v.826) contiene una alusión augustea puesto que Ilia,

<sup>141</sup> Tarrant, R. *Virgil, Aeneid Book XII*, 300, señala que aquí el nombre de “Latinos”, tal como lo presenta Juno es nominación aborígen anterior a la llegada de los troyanos, mientras que en Tito Livio I, 2, 4 y en Dionisio de Halicarnaso, *Ant. Rom.* I, 60 surge después de la unión de ambos pueblos.

<sup>142</sup> West, D. “The end and the meaning: *Aeneid* 12, 791-842” en: Stahl, H.P. (ed.) *Vergil's Aeneid: Augustan epic and political context*, London, Duckworth, 1998, 309.

<sup>143</sup> *Eneida* IX, 617: *O vere Phrygiae, neque enim Phryges...*

<sup>144</sup> West, D. “The end and the meaning...”, 304.

madre de los gemelos fundadores pertenece a la flia. Iulia de la casa real de Alba Longa (Tito Livio I, 30, 2), además de la referencia a la continuidad de la estirpe.

### Los agregados de Júpiter

Cabe preguntarse si la identidad de un pueblo se basa sólo en su nombre, lengua y costumbres. Virgilio ni incluso Horacio hablan, **por boca de la regina deorum**, de la religión como rasgo peculiar, tampoco de las formas políticas, jurídicas, militares o económicas, a lo sumo, en H. Juno los ve como *nimum pii* (v. 58), con sentido más bien negativo, ante la posibilidad de una hipotética reconstrucción de la Troya ancestral en un exceso de piedad, a la que ella se opone.

La historia demuestra hasta el día de hoy, que el elemento religioso es un rasgo identitario decisivo sino el mayor, como se ve en los judíos, los cristianos ya sean católicos, ortodoxos o protestantes, los musulmanes, etc., más característico que las propias lenguas y hábitos de vida.

Considero que ambos poetas no la mencionan, porque en el caso concreto de la real esposa, la omisión puede ocurrir porque ella ha aborrecido a los *Penates* troyanos cuyo establecimiento en el Lacio ha tratado de impedir con obstinación pertinaz.

Por otra parte la descuentan como rasgo común tanto de troyanos, griegos y romanos, que con algunos dioses menores diferentes en sus respectivos cultos, honraban como *di superi* a los mismos grandes dioses olímpicos del panteón griego con otros nombres y otros rasgos pergeñados por la geografía, creencias locales o la recreación profundizada de sus poetas.

Es una insuficiencia juniana, si así se puede decir, pero no del discurso de Júpiter (vv. 830-840), que aunque conciliante, no omite un comienzo algo sarcástico en los dos versos iniciales, como si las memoriosas iras divinas, manifestadas también en el *concilium deorum* del canto X, no tuvieran una respuesta razonable no solo para los hombres sino también para los dioses (vv. 830- 840)<sup>145</sup>:

“Es germana Iouis Saturnique altera proles,  
 irarum tantos uoluis sub pectore fluctus.  
 uerum age et inceptum frustra summitte furorem:  
 do quod uis, et me uictusque uolensque remitto.  
 Sermonem Ausonii patrium moresque tenebunt,  
 utque est nomen erit; commixti corpore tantum  
 subsident Teucri. Morem ritusque sacrorum  
 adiciam faciamque omnis uno ore Latinos.  
 hinc genus Ausonio mixtum quod sanguine surget,  
 supra homines, supra ire deos pietate uidebis,  
 nec gens ulla tuos aeque celebrabit honores”.

“Eres hermana de Júpiter y segundo vástago de Saturno,

<sup>145</sup> Cf. *Aen.* I, 11:

agitas bajo tu pecho oleajes tan grandes de iracundia...  
 Pero, ¡vamos!, modera ese furor en vano concebido:  
 Te concedo lo que quieres y me rindo, vencido y satisfecho.  
 Conservarán los ausonios su lengua y las costumbres de sus padres,  
 y como es, será su nombre; mezclados sólo de sangre,  
 los teucros subsistirán. Costumbre y ritos sagrados  
 les añadiré y a todos haré latinos con una sola lengua.  
 La stirpe que de aquí surgirá, mezclada con la sangre ausonia,  
 verás que supera en piedad a los hombres y a los dioses,  
 y ningún pueblo te rendirá culto como ellos”.

El espíritu conciliante de Júpiter se evidencia en el tono más familiar al mostrarse derrotado como en una *capitulatio* –en realidad la derrotada es ella-, y en su disposición para concederle lo requerido: lengua, costumbres (más amplio que vestimenta) y nombre, aclarándole que subsistirán por el cruce racial. La sinonimia de *sermonem* y *ore*, expresa una reiteración donde *ore* puede significar además unanimidad de propósitos, no solo lingüística, para la nueva stirpe mestiza.

Pero agrega algo no solicitado por su esposa: añadirá *morem y ritus sacrorum*. ¿A qué *mos* en singular, distinta de los *mores* del v. 834 se refiere el dios?

Posiblemente a lo que ha motivado el poema: la reinstalación de los *Penates* de Troya que perdieron su ciudad y necesitan una nueva, ya que no existe una ciudad sin sus dioses protectores, ni *Penates* sin ciudad<sup>146</sup>. Júpiter no es explícito, pero en sus palabras retoma el armonioso, pero fallido discurso de Eneas en XII, 176-194 al acordar el pacto pacificador con el rey Latino, previa invocación a todas las divinidades comunes (vv. 189- 192).

non ego nec Teucris Italos parere iubebo  
 nec mihi regna peto: paribus se legibus ambae  
 inuictae gentes aeterna in foedera mittant.  
 Sacra deosque dabo;

no ordenaré yo que los italos obedezcan a los teucros  
 ni pido para mí el reino: ambos pueblos, invictos,  
 pónganse bajo leyes parejas en eternos pactos.  
 Ritos y dioses les daré;

El discurso equitativo y tranquilizador de Eneas culmina con lo que el héroe considera más importante de su misión: establecer en el Lacio y conceder a sus moradores, los *Penates*<sup>147</sup> (*deos*) que subsistieron a la caída de la ciudad,

<sup>146</sup> Llama la atención que a Antenor, cuñado y consejero de Príamo, luego fundador de Padova (Padua), Virgilio le atribuya en menciones de la *Eneida* un origen itálico, por lo que los *Penates* no serían tan extranjeros.

<sup>147</sup> Tema anunciado en el proemio, cf. I, 6: *inferret...deos Latio*.

además de prescribir normativas culturales (*sacra*). No hay contradicción entre ambos textos; el dios asume la afirmación de Eneas, porque es su designio desde la eternidad; el *adiciam* introduce un matiz al rotundo y tajante *dabo*: insumirá la novedad en las prácticas rituales itálicas.

Los *Penates* no son explícitamente nombrados, tal vez por una comprensible delicadeza para con Juno, el mayor obstáculo para su asentamiento, pero sabemos que son ellos desde el proemio al canto I.

Con una frase bastante hiperbólica Júpiter distiende la tensión subyacente en el texto, aleja del foco a los *Penates*, e introduce el tema de la *pietas* del nuevo pueblo, *pietas erga Iunonem*, de carácter único y superior, como ningún otro pueblo la ha honrado y honrará. Lo cual conforma y conforta a la diosa que (vv. 841-842)

Adnuít his Iuno et mentem laetata retorsit;  
interea excedit caelo nubemque relinquit.

Asintió a esto Juno y, gozosa, cambió su designio;  
entretanto sale del cielo y deja la nube.

Se ha producido la *μετάνοια*<sup>148</sup> de la diosa, al comienzo *invoita*, contrariada, cambio no súbito sino *paulatim*; la elección de *adnuít* añade una carga semántica al asentimiento, el verbo *nuo* tiene la misma raíz de *numen* (nu) e indica el gesto divino<sup>149</sup> de un designio realmente aceptado, por lo que hay que descartar la interpretación de que el asentimiento de la diosa es superficial y fingido; es la aceptación definitiva del *fatum*. Lo mismo el empleo de *retorsit*, ya que no se trata de un simple cambio sino de algo radical que la saca de quicio y la amilana.

Se puede objetar que el consentimiento de la reina de los dioses no tiene carácter permanente<sup>150</sup> porque la maldición de Dido en el canto IV, volverá a enfrentar a la diosa con los romanos en las guerras púnicas, pero la cronología mítica y también la histórica le conceden a Juno el sostén de su acuerdo durante largos siglos.

Por otra parte Juno formaba con Júpiter y Minerva la tríada capitolina con tres templos en Roma; en el mismo Capitolio bajo la advocación de Moneta, el de Juno Regina en el Aventino y un 3º como memorial de Marcelo reedificado por su madre Octavia; el mes de Junio la honraba con su nombre, protegía la familia, el matrimonio legal y a las parturientas en simbiosis con Diana.

<sup>148</sup> Williams, R.D. *Virgil, Aeneid VII-XII*, 499, habla de una metamorfosis final de Juno, de diosa enemiga a protectora.

<sup>149</sup> Benko, S. "Virgil's fourth eclogue in Christian Interpretation" en *ANRW II*, 31, 1, Berlin, W. de Gruyter, 1980, 646-705. El autor realiza un detenido análisis de 'numen' y 'fatum' en 688-690.

<sup>150</sup> Feeney, D.C. *The gods in epic*, Oxford, Oxford University Press, 1991, 149. El autor siguiendo a Putnam sostiene que la sumisión de Juno es insincera, pero West, "The end and the meaning", 303 señala que la posición de Feeney le parece "to subvert the obvious positive and celebratory tone of this denouement of the epic", desenlace necesario. Cf. Feeney, D.C. "The reconciliations of Juno" en *CQ* 34, 1984, 179-194. También en este artículo previo está presente la idea de una reconciliación transitoria como pacto o acuerdo.

Júpiter responde positivamente a la pregunta sobre si la religión es componente necesario de la identidad de un pueblo: no basta solo la creencia en las divinidades sino también la práctica cultural sostenida por la *pietas* constante de la población. Los componentes exigidos por Juno quedan insumidos en este otro, adelantado por Eneas y ratificado por el padre de los dioses.

Admitiendo el planteo de A. Parry<sup>151</sup> sobre dos voces en la *Eneida*, cabe preguntarse si el discurso de Júpiter corresponde a una voz pública celebratoria o a una elegíaca de lamento, donde la primera tiende a dominar a la segunda, y donde esta se privilegia sobre la otra como verdaderamente auténtica. El esquema binario es tentador como clave interpretativa, pero reduccionista<sup>152</sup>, ya que los discursos eneádicos no se presentan en estado puro, tienen componentes de ambos o los entrecruzan o en realidad hay más de dos voces<sup>153</sup>, como podríamos ver en el de Juno, al que se le puede atribuir una voz jurídica.

Para R.O.A.M. Lyne la voz épica, noble e imperial, que sostiene el patriotismo y la política augustea, marcha a lo largo de otras *smaller* voces, que modulan, cuestionan, subvierten u obstruyen la voz épica creando tensiones provocadoras. Por otra parte, Eneas sintetiza la fusión de varias voces míticas (Aquiles, Odiseo) e históricas (Augusto, Marco Antonio) en una.

En nuestro caso, el discurso del Padre de los dioses concentra el objetivo del poema, y por eso, la voz épica se identifica con la voz autorial virgiliana con carácter de rotunda autenticidad, sobre todo a partir del v. 835. En el caso de Juno se puede dudar al principio de su sinceridad, pues su conversión no es automática, y menos después de doce cantos, sino gradual a lo largo de su intervención; los críticos de su sinceridad pasan por alto esta gradualidad quedándose en los inicios de su elocución, cuyos matices Virgilio maneja con sutil delicadeza<sup>154</sup>.

Es voz que asegura un logro final, pero sin triunfalismo: habrá una victoria, pero de ningún modo despojada de sufrimiento, de durísimos esfuerzos y de renunciaciones gradualmente meditadas, como resignarse a no fundar la ciudad, con cuya ilusión abandonó Troya, sino originar solo la estirpe.

Terminado el diálogo marital, la escena pasa al plano terrenal, que finalizará con la muerte de Turno.

<sup>151</sup> Parry, A. "The two voices of Virgil's Aeneid" en Commager, S. (ed.). *Virgil: A Collection of critical Essays*, N.J., Englewood Cliffs, 1966, 107-123.

<sup>152</sup> Martindale, Ch. *Redeeming the text. Latin poetry and hermeneutics of reception*, Cambridge, University Press, 1993. Cf. especialmente el sugerente cap. "Rereading Virgil", par. 2 "Breaking the well-wrought urn", 40-43 con un perspicaz comentario sobre A. Parry.

<sup>153</sup> Lyne, R.O.A.M. *Further Voices in Vergil's Aeneid*, Oxford, Clarendon Press, 1987.

<sup>154</sup> Galán, L. *Virgilio. Eneida. Una introducción crítica*, B. Aires, S. Arcos ed., 2005, 109-118; la autora sintetiza con claridad las dos principales líneas hermenéuticas actuales y sus características. Una, la europea, etiquetada como optimista o pro-augustea dentro de la especie del panegírico; la otra, la de la Harvard school, *New Criticism*, la pesimista, centrada en la ambivalencia, tensión y oscuridad de los caracteres en una proyección anti-augustea. Cf. también Quartarone, L. "Materials" en Anderson, W.S. and Quartarone, L. (ed.) *Approaches to Teaching Vergil's Aeneid*, New York, The M.L.A. of America, 2002, 13-19.

## Conclusión

El discurso de Juno en *Eneida* no puede desprenderse del de su divino cónyuge, en cambio el de la Juno horaciana en la asamblea de los dioses no tiene contraparte elocutiva y goza de una autonomía única y de una *vox* cuasi épica bien homogénea, que Horacio considera irónicamente excedida de su lírica individual y de allí la razón de la estrofa final planteada como una *recusatio*.

El intercambio del matrimonio, en cambio despliega una complejidad psicológica muy rica y matizada con los ingredientes de una discusión matrimonial que interfieren en el discurso épico, pero que terminan revelando la voz autorial laudatoria de la política augustea.

El estudio de G.B.Conte<sup>155</sup> de notoria envergadura distingue entre *codice dell'epos* y la *norma dell'epica romana*. El objeto del 1º se constituye por la organización literaria y narrativa de valores culturales y colectivos; se trata de una función, no de contenidos; la 2ª se conforma con el conjunto de textos literarios recibidos como un *corpus* de reglas que hacían al código épico y asumen el carácter prescriptivo de una norma. El código se presenta como un sistema de categorías abiertas y modelos lingüísticos que la norma orienta según una estructura específica<sup>156</sup>.

Aplicado al libro XII, respecto del código, la norma épica romana prescribe que la sustancia de sus contenidos se identifique con la preminencia del Estado como interés colectivo, con el consenso y guía providencial de la voluntad divina para legitimar históricamente la acción heroica y las prácticas rituales aseguradoras de una protección divina. Al renovar el canon normativo, Virgilio renueva el código épico y le otorga riqueza semántica.

Para A.J.Boyle<sup>157</sup> el establecimiento del imperio romano es el establecimiento de un orden socio-moral a través de la manifestación y triunfo de la *pietas* y el sometimiento y derrota del *furor*. Este conflicto es el eje de la estructura temática del poema, pero entre la ideología imperial y su práctica, particularmente en la 2º parte, la iliádica, más aún en la tétada final, se evidencia una dicotomía dramática<sup>158</sup> aplicada a la muerte de Turno, con una *pietas* deformada, pero –observamos– sin referencia a los discursos conyugales.

La *translatio* de la leyenda autóctona a la troyana tiene como base los *Annales* de Ennio ya señalados; en Horacio y Virgilio se parte de allí, pero por distintas vías, cronológicamente ambos se dan con la figura de Augusto, descendiente de Eneas, cuya política no es reivindicatoria de Troya ni de lo que ella representa.

<sup>155</sup> Conte, G.B. "Saggio de interpretazione dell'*Eneide*. Ideologia e forma del contenuto" en *Virgilio. Il genere e i suoi confini*, Milano, Garzanti, 1984, 55-96.

<sup>156</sup> Conte, "Saggio de interpretazione dell'*Eneide*", 56-58.

<sup>157</sup> Boyle, A.J. *The Chaonian Dove*, Leiden, E.J. Brill, 1986, 87.

<sup>158</sup> Boyle, A. J. *The Chaonian Dove*, 131-132.



Horacio en cierto modo troyaniza en III, 3 a Rómulo al modo enniano y así pasa a la estirpe de Eneas, cuyo representante contemporáneo es Augusto, pero para eliminar Troya su Juno se apropia de un discurso post-actiaco, donde ella pone condiciones que serán admitidas y aprobadas en la asamblea de los dioses, discurso que confluye en la *laudatio Augusti* del *Carmen saeculare* y del libro IV de *Odas*.

Virgilio o Júpiter tiene que lograr algo más difícil: producir una *μετάνοια* en el alma de su cónyuge (presente en Horacio con una condonación de ofensas), para que finalmente se cumpla el *fatum*, del cual ella misma es parte como obstáculo, pero esto ha llegado a su fin y el esfuerzo dialéctico de Júpiter debe concentrarse recurriendo a una retórica disuasiva y persuasiva bien graduada con más componentes conceptuales que en Horacio para que la esposa se convenza y renuncie a su rol de constante oposición.

Hemos visto que los comentaristas, sobre todo los de la *New Criticism* de la escuela de Harvard consideran el discurso juniano renuente a la aceptación del *fatum*; admitiendo sus matices, observamos en la elocución de Juno una **gradualidad** que la lleva en el último paso a aceptar el designio divino para conceder un punto de partida a la historia de Roma<sup>159</sup>.

Admitir que Eneas es portador del *fatum*, hace que Juno consolide el *epos* y evite el asentamiento del *sermo tragicus* que destruye a personajes como Dido, Turno, Mezencio o Juturna, sin posibilidad de *conversio*.

Ambos poetas coinciden en su aceptación de la política del *Princeps* tras los discursos de sus respectivas divinidades y sus voces autoriales (voz de lírica civil con dicción épica en Horacio y voz épica en Virgilio) nos han eternizado su *laudatio Imperii*, con o sin restricciones, y una concepción religiosa del héroe de doble naturaleza como expiador, ordenador y pacificador del orbe político, anticipo de otras mediaciones.

**María Delia Buisel**

*Universidad Nacional de La Plata*

[madebu1@gmail.com](mailto:madebu1@gmail.com)

**Resumen:**

Partiendo de los mitos fundacionales de Roma por Rómulo y Remo en Horacio y de la estirpe de Eneas en Virgilio se analizan las faltas iniciales que marcan a las respectivas descendencias: la muerte de Remo por Rómulo en Horacio y el engaño de Laomedonte a Poseidón y a Apolo, constructores de las murallas de la ciudad de Troya. Horacio y Virgilio consideran estas faltas imbricadas en los orígenes como maldiciones generadoras de la guerra civil.

Analizamos las consecuencias de ese planteo en ambos poetas dentro de un esquema de

<sup>159</sup> Putnam, M.C.J. *Virgil's Aeneid. Interpretation and Influence*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1995. Pese a señalar el tono altamente irónico del discurso de Júpiter a Juno, por el que ella parece deponer su cólera memoriosa ante la promesa de la pérdida de la identidad troyana absorbida en la latina, Putnam admite que el hecho "means that the concluding events of the poem in one sense document the first moments of Roman history", 294 (cap. "Virgil's Inferno"). Cf. también el cap. 8, "The Hesitation of Aeneas", 152-171.

*culpa-castigo-expiación* como un hilo conductor que recorre toda la obra de ambos autores diseñando una visión de la historia de Roma con sus semejanzas y diferencias.

En Horacio el itinerario comienza en el Epodo VII con la noción de culpa primigenia que se transmite a toda la estirpe y genera la guerra civil sin término posible. En la misma colección el Epodo XVI muestra una salida utópica de las turbulencias cívicas: la evasión de los mejores, entre los que se incluye el autor, a las Islas Áfortunadas.

Al pasar a las Odas el planteo se vuelve más complejo, así la Oda I, 2 presenta un nivel vertical a la pregunta sobre la causalidad de la guerra: el crimen inicial, ofensa a la divinidad, merece un castigo, requiere una expiación y un expiador; este debe ser un héroe de doble naturaleza, cuyo accionar se acota al campo político: acabar con la guerra civil y pacificar el orbe romano, lo que ocurre con verbos en pretérito en la oda IV, 15.

H. pasa de Rómulo a Augusto, estirpe troyana de Anquises y Venus, incluyéndose en el planteo virgiliano. ¿Cómo ocurre esto? En la Oda III, 3, con un discurso de Juno que admite la apoteosis de Rómulo bajo ciertas condiciones: la no reconstrucción de Troya y el no retorno de los exiliados a su ciudad de origen. Este discurso es la bisagra con que H. ensambla ambas estirpes y la aceptación y adopción del pasado troyano.

Paralelamente en *Aeneid* XII, 791-842 Virgilio presenta en un contexto distinto (el combate entre Eneas y Turno) y en forma dialógica con el padre de los dioses, también las condiciones de Juno para reconciliarse con los romanos; ni Horacio ni Virgilio ponen en boca de Juno las mismas razones, por eso ambos discursos parecen complementarse con sus diversas motivaciones míticas e históricas.

**Palabras clave:** Rómulo /Remo – culpa primigenia- expiador –Juno- Augusto.

#### **Abstract:**

We start from the foundational myths of Rome by Romulus and Remus in Horace and from the Aeneas' lineage in Virgil analyzing the initial guilts that defines the respective successors: the death of Remus and the Laomedon's deception to Poseidon and Apollo, builders of the city walls of Troy. Horace and Virgil think these faults in the origins are imbricated as maledictions that generate the civil war.

We analyze the consequences of these arrangements in both poets into a diagram of *guilt-punishment-expiation* as a conducting thread that runs through their entire work drawing a vision of the Roman history with their resemblances and differences.

In Horace the itinerary begins in the Epode VII with the notion of primigenial guilt that passes from generation to generation and generates a civil war without end. In the same collection the Epode XVI shows an utopic exit of the civic storms: the escape of better men to the Fortunate Islands, including the author.

Passing to the *Odes* the arrangement become more complex; thus the ode I, 2 offers a vertical level to the question of the origin of the war: the initial crime, an offense to the divinity, deserves a punishment, needs an expiation and an expiator; this must be a hero of double nature, whose activity is limited to politic field: to finish the civil war and to pacify the Roman world, this is also what happens in the ode IV, 15 with the verbs in past tense.

H. passes from Romulus to August, Trojan descendant from Anchises and Venus, joining his project to the Virgilian arrangement. How does this happens? In ode III, 3 with a speech by Juno that admits the Romulus' apotheosis under certain conditions: the no reconstruction of Troy and the no return of the exiles to their native city. This speech is the hinge with which H. assembles both lineages and the acceptance and adoption of Trojan past.

Simultaneously in *Aeneid* XII, 791-842, V. also shows in a different context (the fight between Aeneas and Turnus) and in a dialog with the father of the gods, also the Juno's conditions to reconcile with the Romans; neither H. nor V. put in Juno's mouth the same reasons, therefore both speeches seem to complement each other with their different mythical and historical motivations.

**Keywords:** Romulus /Remus – primigenial guilt – expiator – Juno – August.

RECIBIDO: 1-12-2016 – ACEPTADO: 2-2-2017

## ENEAS, EL PALLADIUM Y LOS TALISMANES DE PODER (AEN. II)

Las representaciones del llamado Siglo de Augusto consagran una forma nueva de realización artística, ya preparada por Julio César, en la que se privilegia el valor significativo de las imágenes en relación con la didáctica del Estado y la condición de *Divi Filius* del *Princeps*. Zanker<sup>1</sup> señala la sorprendente reducción a unas pocas imágenes de los principales ciclos de mitos de los monumentos augusteos. Escultores y artistas presentan la historia de la fundación de Roma en función de la casa gobernante y la interpretación de los mitos se lleva a cabo en unas pocas escenas individuales que, tanto por su selección como por su forma de representación, están en función de la tarea que plantea el mito del Estado.

En estas imágenes, Eneas ya no aparece sólo como notable héroe mitológico sino como arquetipo ejemplar y su sentido conceptual pasa a primer plano. Mientras que el programa augusteo de renovación moral se concentraba en unas pocas ideas básicas, en las representaciones de temas de la mitología también se destacaban sólo unos pocos valores, en especial *pietas* y *virtus*. El comportamiento ejemplar de los héroes se presenta como una exhortación a desarrollar estos valores y se enlaza con una referencia al *exemplum* vivo del *Princeps*.

Las monedas, que trataremos más adelante, ofrecen un buen ejemplo en relación con la intensificación del lenguaje de las imágenes por parte de los colaboradores de Octaviano<sup>2</sup>. Ya en tiempos de César, Venus y Eneas habían sido utilizadas en la acuñación como señal del origen divino de la *gens Iulia*<sup>3</sup>. Esta competencia de imágenes, por un lado, iba en desmedro de Marco Antonio, quien no podía responder a tal desafío con un repertorio equivalente, y contribuía, por otro lado, al establecimiento de una historia oficial de la fundación desautorizando otras genealogías. Los griegos asociaban a Odiseo con Italia central desde al menos el siglo VI a.C., siguiendo un pasaje de la *Teogonía* de Hesíodo<sup>4</sup>. Algunos escritores incluso dieron un papel a Odiseo en la fundación de Roma, por descendientes epónimos o por acompañar a Eneas en la fundación, versión controvertible que fuera oficialmente desechada en tiempos de Augusto<sup>5</sup>.

Como ocurre con los mitos, la trayectoria, características y acciones de los héroes varían según el tiempo y el lugar en que sus historias se recuerdan. Las variaciones pueden ser menores y darse en detalles o episodios secundarios,

<sup>1</sup> Zanker, P. *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid, Alianza, 2011 (4ª reimpresión; primera ed. cast. 1992), 245-246.

<sup>2</sup> Véase también el estudio Wallace-Hadrill, A. "Image and Authority in the Coinage of Augustus", *JRS* 76, 1986, 66-87.

<sup>3</sup> Zanker, *Augusto y el poder de las imágenes*, 56-57.

<sup>4</sup> *Theog.*, 1011-1016.

<sup>5</sup> "One family, the Mamilii, did claim descent from Odysseus and Kirke, but this may reflect the traditions of the family's home town of Tusculum rather than those of Rome". Erskine, A. *Troy between Greece and Rome. Local Tradition and Imperial Power*, Oxford, Oxford University Press, 2001, 145.

u ofrecer una versión centralmente opuesta de los sucesos. En el caso de Eneas, existe la antigua versión que lo presenta como traidor de Troya y que Virgilio de continuo se empeña en desmentir. Esto se hace especialmente evidente en la referencia a las pinturas del templo<sup>6</sup>, en las que Eneas se ve luchando entre los argivos, algo que se justificará en el Libro II. Lutatio Cátulo<sup>7</sup> (cónsul en el 102 a.C.) escribe una historia donde relata que Eneas traicionó a Troya. Otras versiones de Apolodoro<sup>8</sup> y Pseudo-Jenofonte relatan que los griegos le permiten huir con lo que quiera y Eneas elige a su padre y a los Penates, y que los griegos, impresionados por su piedad, le permiten llevarse todas las posesiones. Sin embargo, estas versiones no son muy corrientes y no aparecen reflejadas en el arte.

Los mitos circulaban por el Mediterráneo, compartidos por griegos y no griegos, y la aceptación por parte de Roma de los mitos es sólo una parte de un fenómeno más general. Los mitos griegos acerca de la presencia de Diomedes en Daunia fueron aceptados por las poblaciones locales no griegas<sup>9</sup>. El pueblo de Luceria<sup>10</sup> sostenía que ellos aún tenían las ofrendas votivas hechas por Diomedes en su templo de Atenea y que guardaban el *Palladium* que, de acuerdo con una versión del mito, Diomedes robó de Troya, un reclamo hecho también por otras ciudades, incluidas Roma, Argos y Atenas.

### El *Palladium*

Los *Palladia* eran milagrosas estatuas guardianas de las ciudades antiguas. La más famosa es el *Palladium* troyano, una imagen de madera de Pallas a quien los griegos identificaron con Atenea y los romanos con Minerva, caída del cielo en respuesta a la plegaria de Ilus, el fundador de Troya. La llegada del *Palladium* a Troya, como la parte del mito de fundación de la ciudad, fue diversamente referida por los griegos, a partir del S. VII a.C. El *Palladium* se asoció con los misterios de Samotracia a través de Electra, madre de Dárdano, progenitor de la línea real troyana, y de Iasion, fundador de los misterios de Samotracia. Los escolios difieren y hay varias fuentes del mito: si fue entregado a Electra y luego a su hijo Dárdano, o si se le entregó directamente a Dárdano. La fuerza sobrenatural del *Palladium* se revela en varios episodios como el del Rey Ilus en Ilion, que fue cegado por tocar la imagen para salvarla del incendio del templo. En el año 241 a.C. se produjo un gran incendio y el Pontífice Máximo Lucio Cecilio Metello entró en el templo y consiguió salvar el Paladion y los otros objetos sagrados

<sup>6</sup> *‘Se quoque principibus permixtum adgnovit Achivis,/ Eoasque acies et nigri Memnonis arma’*. *Aen.*, I, 488-189.

<sup>7</sup> *O r. Gent. Rom.*, IX, 2

<sup>8</sup> Apollod., *Bibl.*, III, 12, 2; Pseudo Xenophon, *Ἀθηναίων Πολιτεία*.

<sup>9</sup> Sobre el *Palladium* y Diomedes: Gantz, T. *Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993, 642-6.

<sup>10</sup> Actual Lucera, provincia de Foggia, en Apulia.

de Roma pero su hazaña le costó la ceguera<sup>11</sup>. Ovidio<sup>12</sup> pone en su boca estas palabras: «¡Perdonadme, santos lugares! Hombre como soy, voy a entrar donde no puede entrar un hombre. Si es un crimen, caiga sobre mí el castigo del delito: que quede libre Roma a riesgo de mi propia vida».

Palas Atenea, conectada también con las artesanías y labores, fue asociada con la Minerva de origen etrusco<sup>13</sup>, divinidad protectora de la artesanía y patrona de los artesanos y gremios de arte<sup>14</sup>. Por esta capacidad, la diosa tenía un lugar sagrado en Troya, de la que Diomedes y Ulises roban su imagen y así incurrir en su ira. Virgilio emplea el nombre de Minerva como equivalente de Pallas y coincidente en sus funciones, pero nunca habla de Atenea. Una imagen de madera (*ξόανον xoanon*) de Atenea Ila<sup>15</sup> se instaló en el puerto de los Heracleotes y se consideró una prueba del asentamiento troyano.

La variedad de relatos sobre el *Palladium* troyano es abundante y muchas veces contradictoria. Existe una versión en la que el *Palladium* aparece todavía en el templo de Atenea durante el saqueo de Troya<sup>16</sup>: fue la estatua ante la que suplicó protección Casandra antes de ser arrastrada o violada por Áyax Oileo, que aparece en pinturas que ilustran el momento. Se decía que la estatua, horrorizada ante el ultraje sufrido por Casandra, había elevado sus ojos hacia el cielo<sup>17</sup>.

Según varias versiones, el *Palladium* troyano fue conservado en Atenas, o en Argos, o en Esparta, o en Roma, a la que fue traído por Eneas ya que Diomedes sólo había robado una copia del verdadero *Palladium*, o fue entregado por el mismo Diomedes a Eneas y guardado en el templo de Vesta. Cassius Hemina<sup>18</sup>, citado por Solinus<sup>19</sup> dice:

Nec omissum sit, Aenean aetate ab Ilio capto secunda Italicis litoribus adpulsum,  
ut Hemina tradit, sociis non amplius sescentis in agro Laurenti posuisse castra.

<sup>11</sup> Plinio, *HN.*, 12

<sup>12</sup> *Ov., Fast.*, VI, 449-52: 'ignoscite', dixit! 'sacra: vir intrabo non adeunda viro./ si scelus est, in me commissi poena redundet:/sit capitis damno Roma soluta mei.'

<sup>13</sup> Horsfall, N. "The Aeneas Legend from Homer to Virgil", en: Bremmer, J. Horsfall, N. *Roman Myth and Mythography*, London, University of London, Institute of Classical Studies, 1987, 18-19.

<sup>14</sup> También se encuentran evidencias de Eneas en Etruria; cf. Cornell, T. J. *The Beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 b.C.)*, London, Cornell, 1995, 135-38.

<sup>15</sup> En el curso del tiempo, después de haber sido fundada Herakleia por los Tarantinos, surgió el puerto de los Herakleotes. La imagen de madera de Atenea Ilias que se instaló allí se consideró una prueba del asentamiento troyano. Cf. Strab., VI, 1, 14.

<sup>16</sup> En una vasija de cerámica pintada con la técnica de las figuras rojas destacadas sobre un fondo negro, de alrededor del 450 a.C. (Museo Arqueológico de Nápoles), se representa la escena en que Casandra se refugia durante el saqueo de Troya, en el templo de Atenea. Sin embargo, Áyax la encuentra y a pesar de que ella se abraza a la estatua de la diosa para protegerse, Áyax trata de atraparla. La escena se repite en una copa ática de figuras rojas (440-430 a. C.). La volvemos a encontrar en un fresco romano del atrio de la Casa del Menandro en Pompeya, en el que Áyax aparece seguido de Menelao. Una variante de la situación se representa en un espejo etrusco de bronce de Cerveteri, del siglo IV a.C. ya que en este caso es Helena (Elinai) la que se refugia en el *Palladium* para protegerse del ataque de Menelao (Menle), rodeada por Thetys, Venus (Turan), Áyax (Aivas) y Polixena (Philphisna). Cf. Thomson de Gurmond, N. *Etruscan myth, sacred history and legend*, Philadelphia, University of Pennsylvania, Museum of Archeology and Anthropology, 97.

<sup>17</sup> Lic., *Alejandra*, 361.

<sup>18</sup> Según Plinio, *Nat.Hist.*, XIII, 84: *vetustissimus auctor annalium* -primer analista romano -(S. II a.C.).

<sup>19</sup> *De Mirabilibus Mundi* II, 14.

ubi dum simulacrum, quod secum ex Sicilia advexerat, dedicat Veneri matri, quae Frutis dicitur, a Diomede Palladium susceptit

(No debe quedar en silencio que Eneas, en el segundo verano después de la caída de Troya, fue conducido a las costas de Italia, como relata Hemina,, con no más de seiscientos compañeros y asentó campamento en un campo de Laurento. Cuando él estaba dedicando la estatua (se refiere a una estatua de Venus, que había traído con él (consigo) desde Sicilia, a su madre Venus, que es llamada Frutis, él recibió el Palladium de Diomedes...)

*Frutis* ha sido comúnmente interpretada como una transliteración etrusca de la palabra griega “Afrodita”. En su lugar, en los dos manuscritos de Solinus se lee “*Ericis*”. Schilling<sup>20</sup> concluye que se trata de la Venus Erycina, traída de Sicilia a Lavinium, donde el culto de Venus se encuentra atestiguado en el S. V a.C., junto con el sitio de los Penates y el culto al mismo Eneas<sup>21</sup>.

Dionisio<sup>22</sup>, siguiendo a otros autores, afirma que los objetos sagrados llevados por Eneas a Italia eran imágenes de los Grandes Dioses por los que los samotracios, más que los demás griegos, tenían especial veneración y también el *Palladium* nombrado en las leyendas, que se encuentra custodiado por las santas doncellas en el templo de Vesta, donde se conserva el fuego perpetuo. No obstante, casi a continuación<sup>23</sup>, relata la intervención en el senado de Espurio Naucio, descendiente de una ilustre familia fundada por Naucio, sacerdote de Atenea Polias y compañero de Eneas en la fundación de la ciudadela. Al partir de Troya, Naucio llevó consigo el *Palladium* ya que su familia, durante generaciones, se había encargado de su custodia.

Por su parte, se lee en Pausanias:

τάδε δὲ αὐτοῖς οὐχ ὁμολογῶ: λέγουσι γὰρ Ἀργεῖοι Διαιανείρας ἐν Ἄργει μνημα εἶναι τῆς Οἰνέως τό τε Ἑλένου τοῦ Πριάμου, καὶ ἄγαλμα κεισθαι παρὰ σφίσις Ἀθηναῖς τὸ ἐκκομισθὲν ἐξ Ἰλίου καὶ ἀλῶναι ποιῆσαν Ἴλιον. τὸ μὲν δὲ Παλλάδιον--καλεῖται γὰρ οὕτω--δῆλόν ἐστιν ἐς Ἰταλίαν κομισθὲν ὑπὸ Αἰνείου.

Pausanias, Ἑλλάδος περιήγησις, 2, 23, 5

Pero no estoy de acuerdo con ellos cuando dicen que en Argos está el sepulcro de Deyanira, hija de Eneo, y la de Héleno, hijo de Príamo, y una imagen de Atenea, la que fue traída de Ilion y la que hizo que Ilion fuese tomada. El *Palladium* -pues así se llama- es evidente que fue llevado a Italia por Eneas.

<sup>20</sup> Schilling, R. *La Religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris, De Boccard, 1964, 267.

<sup>21</sup> Galinsky, K. *Aeneas, Sicily and Rome*, Princeton, New Jersey, 1969, 116.

<sup>22</sup> Λέγουσι γοῦν ὠδε. Χρῆσιν τὴν Πάλλαντος θυγατέρα γημαμένην Δαρδάνω φερνὰς ἐπενέγκασθαι δωρεὰς Ἀθηναῖς τὰ τε Παλλάδια καὶ τὰ ἱερὰ τῶν μεγάλων θεῶν διδαχθεῖσαν αὐτῶν τὰς τελετάς. Ἐπειδὴ δὲ τὴν ἐπομβρίαν φεύγοντες Ἀρκάδες Πελοπόννησον μὲν ἐξέλιπον, ἐν δὲ τῇ Θρακίᾳ νήσω τοὺς βίους ἰδρῶσαντο, κατασκευάσαι τὸν Δάρδανον ἐνταῦθα τῶν θεῶν τούτων ἱερὸν ἀρρήτους τοῖς ἄλλοις ποιῶντα τὰς ἰδίους αὐτῶν ὀνομασίας καὶ τὰς τελετάς αὐτοῖς τὰς καὶ εἰς τὸδε χρόνου γινομένας ὑπὸ Σαμοθράκων ἐπιτελεῖν. Dion. Hal., *Ant. Rom.*, LXVIII, 3. 23 Dion. Hal., *Ant. Rom.*, VI, 69.

El robo del *Palladium* como pérdida de la protección de Atenea y caída de Troya, se consigna en el Libro II (162-79), ampliado por el comentario de Servio<sup>24</sup>. En la tradición canónica romana (posiblemente gestada en el S. IV a.C.), Eneas rescata el *Palladium* y lo lleva a *Lavinium*<sup>25</sup> y finalmente llega a Roma<sup>26</sup>. Según algunos relatos, Troya poseía dos *Palladia*, uno de los cuales fue llevado por Ulises y Diomedes a Argos y Atenas, y el otro por Eneas a Italia, o que el *Palladium* robado por los griegos era sólo una copia, mientras que Eneas llevó a Italia el genuino, que permanecía oculto en un lugar secreto. Varias ciudades, tanto en Grecia e Italia, reclamaron el honor de poseer el antiguo *Palladium* de Troya; como por ejemplo, Argos y Atenas, donde se creía que Diomedes, a su regreso de Troya, alcanzó la costa ática en la noche, y sin reconocer el lugar, comenzó a saquear; pero Demofón se apresuró a proteger el país y tomó el *Palladium* de Diomedes<sup>27</sup>.

En *Fastos*, VI, 416-61, Ovidio se refiere al destino romano del *Palladium* de Troya

creditor armiferae signum caeleste Minervae  
 urbis in Iliacae desiluisse iuga.  
 cura videre fuit: vidi templumque locumque;  
 hoc superest illi, Pallada Roma tenet.  
 consulitur Smintheus, lucoque obscurus opaco  
 hos non mentito reddidit ore sonos:  
 'aetheriam servate deam, servabitis urbem:  
 imperium secum transferet illa loci.'

VI, 421-8

seu gener Adrasti, seu furtis aptus Ulixes,  
 seu fuit Aeneas, eripuisse ferunt;  
 auctor in incerto, res est Romana: tuetur  
 Vesta, quod assiduo lumine cuncta videt.

VI, 433-6

Se cree que una imagen celestial de Minerva, la portadora de armas, saltó sobre las colinas de la ciudad iliaca. Tuve buen cuidado de verla; vi el templo y el lugar; esto es lo que queda allí; la estatua de Palas está en Roma. Pregunté a (Apolo) Esmínteo y, sombreado por un oscuro bosque, me respondió

<sup>24</sup> Thilo, G. y Hagen, H. *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii, Ad Aeneid.* II, 166, Leipzig, B. G. Teubner, 1881.

<sup>25</sup> Como muchas ciudades, *Lavinium* afirmaba tener una estatua de Atenea Ilias, identificada con el famoso *Palladium* de Troya. Cf. Erskine, A. *Troy between Greece and Rome. Local Tradition and Imperial Power*, Oxford, Oxford, University Press, 2001, 144. Este fue desacreditado por los reclamos de Roma, cuyo *Palladium*, protegido por las vírgenes de Vesta, se consideraba el auténtico. Cf. Galinsky, K. *Augustan Culture. An Interpretative Introduction*, New Jersey, Princeton, 1996, 319.

<sup>26</sup> Dionisio dice que el historiador siciliano Timeo (siglo III a.C.) había visitado *Lavinium* y había conocido sus leyendas; había allí una vasija troyana pero Dionisio entiende que Timeo estaba hablando de los Penates rescatados por Eneas de las llamas de Troya. Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 67, 4.

<sup>27</sup> Paus., I, 28, 9.

estas palabras con su boca que no sabe mentir: «Salvaguardad a la diosa celestial; salvaguardaréis vuestra ciudad. Ella cambiará consigo el lugar del imperio»... Si quien la transportó fue el descendiente de Adrasto, o el astuto Ulises, o el piadoso Eneas, el hecho no está claro; el resultado pertenece a Roma; Vesta la protege, porque lo ve todo con su luz que nunca falta.

En el texto de Ovidio<sup>28</sup> se deja constancia de dos versiones para explicar la presencia del *Palladium* en Roma:

- a. La imagen que robaron los griegos era sólo una copia pero no la verdadera<sup>29</sup>
- b. Diomedes fue a Italia y devolvió el *Palladium*<sup>30</sup>

El *Palladium* fue guardado en la parte más profunda del templo de Vesta (*penus Vestae*), donde sólo podía entrar la Vestal máxima, como garantía del destino romano<sup>31</sup>. Lucano refiere la ceremonia de Vesta y los sacra:

turba minor ritu sequitur succincta Gabino,  
Vestalemque chorum ducit uittata sacerdos  
Troianam soli cui fas uidisse Mineruam.  
tum, qui fata deum secretaque carmina seruant  
Luc., I, 596-599

Siguen multitud de sacerdotes de menor rango, ataviados al estilo gabino, y abre la fila de las Vestales, coronada de cintas, la sacerdotisa, la única a la que es lícito contemplar la imagen de la Minerva troyana. A continuación los que custodian los hados divinos y los oráculos misteriosos...

La imagen de Vesta, las vestales y los episodios de su culto son infrecuentes en el período republicano pero se multiplican en el reinado de Calígula. La diosa se representa unas veces sentada y otras de pie, siempre velada y con sus atributos: el cetro en el brazo izquierdo plegado y el *Palladium* en la mano derecha extendida<sup>32</sup>. Tanto los testimonios numismáticos como efigies de bronce con estas imágenes son frecuentes en los siglos II y III d.C.<sup>33</sup>. Progresivamente el símbolo

<sup>28</sup> Ov. *Fast.*, VI, 418-60.

<sup>29</sup> Los relatos sobre dobles o copias del *Palladium* robado tuvo un enorme potencial de multiplicación. Cf. Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 68, 9; 2, 66, 5.

<sup>30</sup> Solinus, *De Mar.M.*, II, 14.

<sup>31</sup> "Le calendrier de Cumes, pour commémorer le jour où l'empereur Auguste reçut le titre de Grand Pontife, mentionne une *supplicatio* en l'honneur de Vesta et des Pénates publics. Le même empereur fonda sur le Palatin, à proximité de sa propre résidence, un sanctuaire nouveau de Vesta, dont la dédicace était célébrée le 28 avril 10. Il est probable que l'image de Vesta assise, tenant le *Palladium* sur sa main étendue, comme nous la montre un grand bronze de Sabine, femme d'Hadrien, est celle-là même qui avait été placée dans ce temple." Daremberg, C. et Saglio, E., *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Paris, Hachette, 1877-1919 [edición en línea de la Université de Toulouse II-Le Mirail], art. Vesta.

<sup>32</sup> Cameron, A. *The Later Roman Empire*, Cambridge/Mass, Harvard University Press, 1993, 170.

<sup>33</sup> "Un grand bronze à l'effigie de Sabine, femme d'Hadrien", nous montre la déesse assise, voilée, le sceptre dans le pli du bras gauche ; la main droite tendue tient le *Palladium*. Un denier d'argent, à



de la protección divina y de la autoridad religiosa, privilegiado por Augusto y expresado por Virgilio en la figura de los Penates troyanos, se representó en el *Palladium*. La prueba más elocuente de su renovada importancia se encuentra en la monumental columna construida por orden de Constantino en 330 d.C. en Bizancio, consagrada como nueva capital del Imperio. Junto con objetos de culto cristianos, se depositó en su base el *Palladium*, que garantizaba la legitimidad de la Nueva Roma de Oriente<sup>34</sup>.

El *Palladium* es robado durante el sitio de Troya, relatado por el falaz Sinón, quien engaña a los troyanos diciendo que por el crimen de Ulises y Diomedes, la diosa exige de los Dánaos una expiación; así en el Libro II de *Eneida* (vv. 162-70):

«omnis spes Danaum et coepti fiducia belli  
Palladis auxiliis semper stetit. impius ex quo  
Tydides sed enim scelerumque inventor Ulixes,  
fatale adgressi sacrato avellere templo  
Palladium caesis summae custodibus arcis,  
corripuere sacram effigiem manibusque cruentis  
virgineas ausi divae contingere vittas,  
ex illo fluere ac retro sublapsa referri  
spes Danaum, fractae vires, aversa deae mens.”

De los dánaos toda la esperanza y la fe de la guerra emprendida  
residió siempre en la ayuda de Palas. Pero,  
desde que Ulises el inventor de crímenes y el hijo de Tideo  
osaron sacar del templo consagrado el fatal Paladio  
dando muerte a los guardianes de la fortaleza escarpada,  
robaron la sagrada imagen y con manos ensangrentadas  
se atrevieron a mancillar las cintas benditas de la diosa,  
desde aquello bajaron las esperanzas de los dánaos,  
quebradas sus fuerzas, vuelta de espaldas la voluntad de la diosa.

Turno dice que no recurrirá “al torpe robo del *Palladium*” (*inertia furta/ Palladium*)<sup>35</sup> para derrotar a los troyanos. Virgilio hace a Eneas (inicialmente a Anquises) portador de los Penates, dioses del Estado en *Eneida*, traídos de Troya para el establecimiento de la nueva ciudad y considerados como culto natural y universal.

l'effigie de Cornelia Supera, femme d'Aemilianus, nous offre Vesta debout, vêtue et drapée en Vestale ; la main gauche tient le sceptre, la droite une patère. Au revers d'un moyen bronze à l'effigie de Faustine Jeune, la déesse est voilée et drapée de même, tenant le Palladium d'une main et de l'autre la coupe aux libations”. Daremberg, C. et Saglio, É., *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Art. Vesta.

<sup>34</sup> Posteriormente en contextos cristianos el *Palladium* se identifica con una reliquia o ícono sagrado que cumple un papel protector de una ciudad o un pueblo. Tales creencias primero se hicieron prominentes en la iglesia del este en el reinado del emperador bizantino Justiniano I, y después se diseminaron a la iglesia occidental. Los *Palladia* fueron llevados en procesión alrededor de las murallas de las ciudades asediadas y muchas veces llevadas a la batalla. Cf. Cameron, A. *The Later Roman Empire*, Cambridge/Mass, Harvard University Press, 1993, 89.

<sup>35</sup> *Aen.*, IX, 150.

En contraste con el *Palladium*, los Penates no figuran en la tradición griega acerca de Troya pero aparecen mucho en la adición latina al mito. Importados de Troya, los Penates adquieren importancia dinástica y se constituyen en monumento nacional. Con ellos, Virgilio consagra poéticamente la legitimidad del gobierno de Augusto junto con la predestinación de Roma al imperio universal. Virgilio conecta Roma y Troya: el punto esencial de esta conexión fue establecer la continuidad religiosa y cultural de las dos ciudades a través de los Penates. La seguridad de Troya descansa sobre el *Palladium*.

Ovidio pone en boca de Ulises el reconocimiento de una culpa que no es tal, el robo del *Palladium*, pues así se aseguró la victoria sobre Troya:

Cur audet Ulixes  
ire per excubias et se committere nocti  
perque feros enses non tantum moenia Troum,  
verum etiam summas arces intrare suaque  
eripere aede deam raptamque adferre per hostes?  
Quae nisi fecissem, frustra Telamone creatus  
gestasset laeva taurorum tergora septem.  
Illa nocte mihi Troiae victoria parta est,  
Pergama tunc vici, cum vinci posse coegi!

Ov., *Met.*, XIII, 340-348

¿Por qué Ulises se atreve a ir más allá de los centinelas, a comprometerse con las tinieblas y, a través de espadas crueles, entrar no sólo en los muros de Troya, sino incluso en la parte superior de la ciudadela, robar la diosa de su santuario y llevar su imagen capturada a través del enemigo? ... En esa noche gané la victoria sobre Troya, Pérgamo entonces vencí, cuando a que ser vencida pudiera obligué.... “

La salud y el esplendor de Troya, como Virgilio reiteradamente recuerda, dependen de Neptuno, que ha construido y custodia las murallas, y de Pallas, protectora y guardiana de la ciudad. Sin tales dones divinos, la ciudad no puede sobrevivir. El seguro arribo de la gran flota griega evidencia que Neptuno no está protegiendo la ciudad con su poder; cuando Ulises y Diomedes logran robar el *Palladium*, en cierto modo revelan el poco celo que ha empeñado Pallas en proteger la ciudad. Troya está destinada a perecer, tarde o temprano, porque éste es el *fatum* que, en su manifestación divina, se representa a través del poder destructor de Neptuno y Pallas, los dioses que antes la protegían, y en su manifestación fenoménica, ante los ojos humanos, aparece como Helena.

La historia del robo se prolonga. De acuerdo con los relatos de la *Ilias parva* (Ἰλιάς μικρά), en el camino a las naves, Odiseo conspiró para matar a Diomedes y reclamar el *Palladium* (o tal vez el crédito para ganarlo) por sí mismo. Levantó su espada para apuñalar a Diomedes en la parte posterior. Diomedes fue alertado del peligro al vislumbrar el destello de la espada en la luz de la luna

y habiendo despojado a Odiseo, le ató las manos, y lo llevó a lo largo de delante, golpeando su espalda con la palma de su espada. Confirma el episodio el hecho de que en numerosas monedas griegas se representa a Diomedes llevando el *Palladium*. Es interesante destacar que en las regiones griegas son numerosas las monedas que representan a Diomedes llevando en su mano, con porte triunfal, el *Palladium* de Troya y estos testimonios que van de los siglos IV y V a.C. al siglo V d.C. El gesto triunfal de Diomedes, héroe celebrado en el mundo griego por ser uno de los artífices de la victoria argiva sobre Troya, hace del *Palladium* un símbolo controvertible dado que varias ciudades afirmaban poseer la imagen auténtica consagrada en Troya como testimonio de la divina protección de Pallas Atenea. Así, cuando Virgilio menciona la misión de Eneas de llevar los dioses a Italia desde Troya (*inferretque deos Latio*, I, 6) omite toda referencia al *Palladium* y coloca en un lugar central a los Penates traídos de Troya ya que podían ser reclamados como exclusivamente romanos.

¿Por qué Eneas no lleva el *Palladium* a Roma en *Eneida*? Eneas, como todos los troyanos, ha sido privado del poder protector del talismán. El éxito del robo de los griegos simplemente ratifica el desfavor de Pallas: los troyanos han perdido la protección de Pallas antes de que el *Palladium* sea robado. Pallas repudia a los troyanos, mucho antes de que la guerra comience, a partir del juicio de Paris y de la consagración de Afrodita-Venus.

Galinsky<sup>36</sup> estudia la asociación *Aeneas-pietas* que construye la versión virgiliana del *pius Aeneas*<sup>37</sup> y toma como ejemplo un sestercio acuñado durante el gobierno de Antonino Pío que muestra en su reverso una imagen de Eneas cargando a Anquises, *capite velato*, que lleva la *cista sacra* con los Penates. Con su mano derecha conduce al pequeño Ascanio. Es notorio, según Galinsky<sup>38</sup>, el fuerte contraste entre la moneda y el denario acuñado por Julio César en el 46 a.C. Eneas no viste armadura, pero está representado de forma más vigorosa y guerrera que el de la moneda de Antonino Pío. Se presenta al modo griego como guerrero desnudo, siguiendo el gusto de César. Aquí Eneas no conduce a su hijo sino que porta el *Palladium*, sin duda una imagen más acentuadamente marcial de la supervivencia de Troya que la cesta sagrada y los pacíficos dioses domésticos. Como todos los *Iulii*, César proclamaba descender de Eneas y Venus: éste parece ser el motivo principal de la moneda que, correspondientemente, presenta una imagen de Venus en el anverso. La imagen de César encuentra doble sustento en esta relación: la tradición de la *gens Iulia* y la de *Venus Victrix*, garante de la victoria militar<sup>39</sup>.

El predominio del mito troyano sería el resultado de rivalidades

<sup>36</sup> Galinsky, *Aeneas, Sicily and Rome*, 4-5.

<sup>37</sup> Los relatos sobre dobles o copias del *Palladium* robado tuvo un enorme potencial de multiplicación. Cf. Dion. Hal., *Ant. Rom.*, 1, 68, 9; 2, 66, 5.; Erskine, *Troy between Greece and Rome*, 141.

<sup>38</sup> Galinsky, *Aeneas, Sicily and Rome*, 5.

<sup>39</sup> Esta asociación de Venus con la victoria militar es antigua y ya se encuentran indicios en Plauto quien ofrece una versión burlesca al hacer que el militar se sienta nieto de Venus: *nepos sum Veneris*. (Plaut. M.G., 1265).

políticas de varias familias; así como los Manilii favorecían a Odiseo, los Fabios a Herakles, así los Iulios y los Memmi favorecían a los troyanos<sup>40</sup>. El poder marcial de Eneas representaría un llamado a los romanos militaristas más que Odiseo, o podría haber sido la atracción producida por la piedad de Eneas<sup>41</sup>. Resulta elocuente que un hombre de considerable ambición militar como César – y que acababa de derrotar a Pompeyo en Farsalia – eligiera representar a Eneas con una apariencia tan belicosa como el motivo lo permitiera<sup>42</sup>. No resulta, pues, una simple coincidencia que Trajano, cuya agresiva política militar produjo la mayor expansión del imperio romano, decidiera reponer el denario cesariano.

Pallas tiene un fuerte poder destructor, como aparece en la referencia de Juno en el Libro I (39-45: *Pallasne exurere classem* -por Ajax Oileo-). Pero también Pallas se presenta como *armisona* y recibe el triunfante agradecimiento de los troyanos, la que tomará su lugar en el escudo de Eneas decididamente del lado del orden romano. En la victoria de Augusto, Minerva no aparece *turbata*, como antes tras el juicio de Paris o la ofensa de Ajax Oileo. Ha consentido – como después lo hará Juno – reconciliarse con el pueblo que una vez condenó a la derrota y el exilio. Virgilio elige la versión del *Palladium* robado, de modo que las imágenes del Libro II concuerdan con las que se han visto en la moneda de Antonino Pío.

Resulta evidente que el relato de Eneas portando todos los *sacra* (Anquises con la *cista sacra* y el *Palladium*) era popular en el S. I a.C., como lo muestra la moneda de Julio César. Tal representación implica, por un lado y como ya se ha hecho mención, la conjunción de los dioses tutelares del culto doméstico (Penates) con el *Palladium*, talismán mágico de la divinidad fundadora y protectora de ciudades, *Pallas armisona*. Hay en la forma escogida por J. César no sólo una elocuente referencia genealógica a la *gens Iulia* sino también a las cualidades guerreras del fundador y a la potencia de gobierno representadas por el poder del *Palladium*.

Los enigmáticos Penates han representado una tradición indígena local<sup>43</sup>. Virgilio, en concordancia con Augusto, ofrece la versión de Eneas con los Penates y no incorpora como imagen del *inferre deos Latium* al *Palladium*, y entendemos que esto implica una selección altamente significativa por varias razones:

- a. Los Penates, dioses privados familiares de índole pacífica, constituyen un elemento sacro ajeno al fluctuante beneplácito de las deidades olímpicas, como en el caso de Pallas.
- b. En el contexto de Actium, resultaba más eficaz una figura que se impusiera no por la fuerza de las armas sino por su condición piadosa, algo que garantizaba que una representación restringida como los

<sup>40</sup> “Octavio Mamilio Tusculano—is longe princeps Latini nominis erat, si famae credimus, ab Ulixee deaque Circa oriundus—, ei Mamilio filiam nuptum dat, perque eas nuptias multos sibi cognatos amicosque eius conciliat”. (Liv., 1, 49, 9).

<sup>41</sup> Erskine, *Troy between Greece and Rome*, 145.

<sup>42</sup> Galinsky, *Aeneas, Sicily and Rome*, 115-116.

<sup>43</sup> Cf. Erskine, *Troy between Greece and Rome*, 146.

Penates pudiera generalizarse y constituir un modelo de organización social. Los dioses que se llevan al Lacio, pues, no son divinidades públicas ni tienen injurias u ofensas que castigar.

c. A diferencia del *Palladium*, de fuerza representativa fundacional y política cuya autenticidad era discutida por varias ciudades griegas y latinas, los Penates no funcionan como agentes de presión social ni deciden las condiciones de gobierno de una ciudad.

d. La elección de los Penates se hace explícita:

“non ego nec Teucris Italos parere iubebo  
nec mihi regna peto: paribus se legibus ambae  
invictae gentes aeterna in foedera mittant.  
sacra deosque dabo; socer arma Latinus habeto,  
imperium sollemne socer; mihi moenia Teucri  
constituent urbique dabit Lavinia nomen”

*Aen.*, XII, 189-194.

No mandaré yo que los ítalos obedezcan a los teucros ni pido para mí los reinos: ambos pueblos invictos se pondrán bajo leyes iguales en eternos pactos. Les daré los dioses y los ritos; tenga las armas mi suegro Latino, tenga el consagrado dominio mi suegro; para mí los teucros levantarán murallas y Lavinia dará nombre a la ciudad.

Con el *nec mihi regna peto* y el *sacra deosque dabo*, Eneas, portavoz de Virgilio y ciertamente de Augusto, postula una versión acorde a la política oficial según la cual Augusto y el prototipo de su estirpe, Eneas, buscan afianzarse por la fuerza de la divinidades gentilicias dejando un amplio espacio para las distintas opciones de la vida cívica a los distintos pueblos con los que se asocian. Es Augusto instaurando la *pax universalis*, quien contrariamente a las fuerzas del imaginario cívico-militar cesariano, apela al perfil menos lesivo y violento de su héroe para demostrar que la legitimidad de su dominio no procede de su excelencia guerrera ni de su aptitud destructora, sino de la fuerza de un destino que sólo parece reclamar el imperio de lo sagrado.

Lía Galán

Centro de Estudios Latinos - IdIHCS –

Universidad Nacional de La Plata

[ligal43@yahoo.com.ar](mailto:ligal43@yahoo.com.ar)

#### Resumen:

Este trabajo presenta un estudio de la significación del *Palladium* troyano en el relato de Virgilio a partir de las referencias en el Libro II (162 ss., 183-184). El robo del *Palladium* aparece en la narración del yo-Eneas-protagonista quien a su vez inserta la voz de Sinón cuando falazmente explica a los troyanos la nueva posibilidad de obtener el favor especial de Atenea, debilitado por la ausencia

del talismán protector de la diosa.

Eneas huye de Troya, según Virgilio, atendiendo el llamado de la sombra de Héctor: los *sacra* y *penatis* (v. 293) serán *fatorum comites*, imagen rubricada por la compañía de Anquises y Ascanio que completan la línea dinástica y se integran en el sentido doméstico de los dioses familiares.

A partir de estas referencias, el estudio considera las siguientes cuestiones:

- a) Importancia del *Palladium* en la leyenda troyana: los talismanes de poder.
- b) El *Palladium* en Roma: del templo de Marte al templo de Vesta. El viaje del *Palladium* en el comentario de Servio.
- c) Los testimonios arqueológicos: Eneas portador del *Palladium* vs. Eneas portador de los Penates.

La versión virgiliana significa la elección de una tradición en concordancia con la política de Augusto.

**Palabras clave:** *Palladium* – *Eneida* – Virgilio – Troya

**Abstract:**

This paper studies the meaning of the *Palladium* of Troy within the Virgilian poem starting from the references in Book II, 162 ff & 183-184. The *Palladium's* theft appears in the narration of the Aeneas-protagonist-self who introduces the voice of Sinon when he misleadingly explains to the Trojans the possibility to regain Athena's favour, weakened by the absence of the talisman.

Aeneas flights from Troy, according to Virgil, harkening to Hector's call: The *sacra* and the *penatis* (v. 293) will be his *fatorum comites*, image initialled by Anquises' and Ascanius' company who completes the dynastic line and are both integrated in the domestic sense of the family deities.

From these references, the paper considers the following questions:

- a) The importance of the *Palladium* in the Trojan legend: The talismans of power.
- b) The *Palladium* in Rome: From Mars' Temple to Vesta's. The *Palladium's* voyage in Servius' commentary.
- c) The archaeological testimonies: Aeneas, bearer of the *Palladium* vs. Aeneas bearer of the Penates.

The Virgilian version means the choice of a tradition according to Augustus' politics.

*Keywords:* *Palladium* – *Aeneid* – Virgil – Troy

RECIBIDO: 4-12-2016 – ACEPTADO: 15-2-2017

# MEMORIA TROYANA E IDENTIDAD ROMANA EN *ENEIDA*. UNA LECTURA DE LOS DIÁLOGOS ENTRE JÚPITER Y VENUS (I, 223-304) Y ENTRE JÚPITER Y JUNO (XII, 791-842)

## Introducción

La bibliografía crítica acerca de la identidad romana en *Eneida*, tema que ha suscitado especial interés en los últimos años<sup>1</sup>, ha encontrado en el diálogo final entre Júpiter y Juno (XII, 791-842) un pasaje fértil para el estudio de la definición de lo romano en el poema. El dios busca que Juno deponga su ira contra los enéadas para que, finalmente, se pueda dar cumplimiento a lo dispuesto por los hados. La respuesta que obtiene es favorable a su pedido (XII,818: *nunc cedo*), pero Juno establece una serie de condiciones referidas al papel que jugarán los troyanos en la futura ciudad (XII, 819-828). La diosa pide, en definitiva, que la fundación Roma traiga consigo el olvido total de todo aquello vinculado con el pasado troyano. De hecho, la mención de Troya con que se cierra su adlocución (XII, 828: *occideritque sinas cum nomine Troia*) es la última instancia en que el nombre de la ciudad aparece en el poema.

Nuestro objetivo en este trabajo es, en primer lugar, analizar la dinámica de memoria y olvido implicada en el pedido de Juno. La identidad no es algo dado sino el producto de una constante configuración: un proceso dinámico y activo, en el que los miembros de la comunidad participan para definir qué elementos los definen como tales y cuáles los diferencian de los otros, es decir, qué es preciso recordar y qué olvidar para obtener una definición del “nosotros”<sup>2</sup>. En el pasaje

<sup>1</sup> Cf. especialmente los siguientes trabajos: Toll, K., “The *Aeneid* as an Epic of National Identity: *Italiam Laeto Socii Clamore Salutant*”, *Helios* 18, 1991, 3-14; Toll, K., “Making Roman-ness and the *Aeneid*”, *ClAnt* 16.1, 1997, 34-56; Ando, C., “Vergil’s Italy: Ethnography and Politics in First-Century Rome”, en: Levene, D. S. y Nelis, D. P., *Clio and the Poets. Augustan Poetry and the Traditions of Ancient Historiography*, Leiden-Boston-Colonia, 2002, 123-142; Cancik, H., “Ein Volk gründen. Ein myth-historisches Modell in Vergils *Aeneis*”, en: Bierl, A., Schmitt, A. y Willis, A., *Antike Literatur in neuer Deutung*, Munich-Leipzig, 2004, 307-323; Syed, Y., *Vergil’s Aeneid and the Roman Self. Subject and Nation in the Literary Discours*, Michigan, 2005; Bettini, M., “Un’identità ‘troppo compiuta’. Troiani, Latini, Romani e Iulii nell’*Eneide*”, *MD* 55, 2005, 77-102; Reed, J. D., *Virgil’s Gaze. Nation and Poetry in the Aeneid*, Princeton-Oxford, 2007; De Santis, G. y Ames, C., “La memoria histórica de la diversidad étnica italiana en *Eneida* de Virgilio”, *Circe* 15, 2011, 41-54; Nakata, S., “*Egrederere O Quicumque es: Genealogical Opportunism and Trojan Identity in the Aeneid*”, *Phoenix* 66, 2012, 335-363.

<sup>2</sup> La bibliografía en torno a la identidad romana ha crecido significativamente a partir de la década de los 90. En general, se ha privilegiado el estudio de la época imperial, aunque existen aportes significativos sobre la república tardía, fundamentalmente en virtud del nuevo posicionamiento de Roma en el contexto de la guerra social y de la expansión de sus dominios. Para el análisis de la futura identidad romana planteada en *Eneida*, tomamos como noción fundamental la idea de “*Wir-Identität*” postulada por el antropólogo Jan Assmann en *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich, 2000, 132: “Unter einer ‘kollektiven’ oder ‘Wir-Identität’ verstehen wir das Bild, das eine Gruppe von sich aufbaut und mit dem sich deren Mitglieder identifizieren. Kollektive Identität ist eine Frage der ‘Identifikation’ seitens der beteiligten Individuen. Es gibt sich nicht ‘an sich’, sondern immer nur in dem Maße, wie sich bestimmte Individuen zu ihr bekennen. Sie ist so stark oder so schwach, wie sie im Bewußtsein der Gruppenmitglieder lebendig ist und deren Denken und Handeln zu motivieren vermag”. Se observa aquí el énfasis en el proceso

analizado, Juno elabora una definición de los romanos, propuesta que, como ya ha sido señalado repetidamente<sup>3</sup>, se vincula con el contexto histórico de *Eneida*, en el que la definición de la identidad romana adquiere particular relevancia.

En segundo lugar, proponemos examinar la relación entre este pasaje y el diálogo entre Júpiter y Venus en I, 223-304, intercambio en el que también se discute la relación entre el pasado troyano y el futuro de la ciudad que Eneas fundará. Ambos pasajes ya han sido estudiados en conjunto por su carácter de marco divino del poema: el episodio del final ofrece, con respecto al del libro I, una serie de paralelismos formales y temáticos –la participación de Júpiter y una de las diosas femeninas principales, la localización en el Olimpo, el diálogo acerca del futuro de Eneas y de Roma– que permiten hablar de la existencia de una composición en anillo entre el principio y la clausura del poema. Si bien algunos críticos<sup>4</sup> han analizado estos pasajes en términos de oposición, señalando contradicciones irreconciliables entre lo que Júpiter afirma al principio y al final del poema, entendemos que estas variaciones pueden entenderse en el contexto del proceso de negociación, de memoria y de olvido que supone toda propuesta de definición de una identidad.

### El diálogo entre Júpiter y Juno en Eneida XII y la configuración de la identidad romana

El diálogo entre los dioses en el libro XII comienza cuando Júpiter se aproxima a Juno para poner un límite a sus acciones. Le pregunta primero cuándo dará fin a su hostilidad (XII, 793) con la frase *quae iam finis erit* –frase que remite a *et iam finis erat* de I, 223, lo cual refuerza el paralelismo entre ambos pasajes– y luego directamente le prohíbe continuar (XII, 803-806):

ventum ad supremum est. terris agitare vel undis  
Troianos potuisti, infandum accendere bellum,  
deformare domum et luctu miscere hymenaeos:  
ulterius temptare veto.

Se ha llegado al extremo. Pudiste agitar a los troyanos por tierra y por mar, suscitar una guerra abominable, dañar el palacio y mezclar con desgracia los himeneos: prohíbo que intentes algo más<sup>5</sup>.

---

de identificación de los miembros del grupo para con la imagen identitaria, es decir, la identidad no es algo esencial e inamovible, sino una imagen en permanente construcción y negociación. Esta perspectiva estratégica de la identidad puede hallarse también en Díaz-Andreu, M., *Archaeology of Identity*, 2005.

<sup>3</sup> Toll, "Making Roman-ness and the *Aeneid*", 34-36; Most, G. W., "Memory and Forgetting in the *Aeneid*", *Vergilius* 47, 2001, 148-170; Ando, "Vergil's Italy", 139-140; Bettini, "Un'identità", 86 y Pogorzelski, R., "The 'Reassurance of Fratricide' in the *Aeneid*", *AJP* 130, 2009, 271-272.

<sup>4</sup> Entre otros, O'Hara, J., *Death and the Optimistic Prophecy in Vergil's Aeneid*, Princeton, 1990; Feeney, D. C., *The Gods in Epic. Poets and Critics of the Classical Tradition*, Oxford, 1991; Morton Braund, S., "Virgil and the cosmos: religious and philosophical ideas", en: Martindale, C. (comp.), *The Cambridge Companion to Virgil*, Cambridge, 1997, 204-221.

<sup>5</sup> El texto de *Eneida* está tomado de Mynors, R., *Vergili Maronis Opera*, Oxford, 1969. Las traducciones son propias.



Júpiter subraya el conocimiento de los hados por parte de la diosa –es decir, Juno no actúa por desconocimiento– y se presenta la apoteosis de Eneas como síntesis o culminación de ese destino<sup>6</sup> (XII, 794-795):

[...] Aenean scis ipsa et scire fateris  
deberi caelo fatisque ad sidera tolli.

Tú misma sabes y confiesas saber que Eneas se debe al cielo y que es elevado hacia los astros por los hados.

Júpiter, como garante del *fatum*, establece que ya se ha dilatado demasiado su cumplimiento y que Juno ha tenido una libertad de acción excesiva (XII, 103-105). No se debe olvidar, además, que los dioses son hermanos y esposos. Júpiter busca que con este acuerdo Juno deponga su ira y que se reestablezca la armonía entre ambos (XII, 800-802):

desine iam tandem precibusque inflectere nostris,  
ne te tantus edit tacitam dolor et mihi curae  
saepe tuo dulci tristes ex ore recursent.

Cesa ya por fin y dóblégate ante nuestras plegarias, para que no te consuma, callada, un dolor tan grande y para que de tu dulce boca no vuelvan a salir hacia mí una y otra vez tristes preocupaciones.

Se observa que, si bien el objetivo de Júpiter es dar una orden, se dirige a Juno tratándola como par<sup>7</sup>. Presenta sus palabras como un pedido, sonrío (XII, 829) y reconoce su idéntica dignidad por ser ambos hijos de Saturno (XII, 830). Según Francis Cairns<sup>8</sup>, esta importancia otorgada al lazo fraterno y matrimonial refuerza la idea de concordia inherente al prototipo del buen rey; en palabras de Aaron M. Seider<sup>9</sup>, “it is not that Jupiter cannot accomplish his goals without Juno’s cooperation, but that the aftermath will be far more pleasant for him if he secures her agreement”.

En la respuesta de Juno la cuestión central es el papel que jugarán los troyanos en la configuración de la identidad de la futura Roma. La diosa hija de Saturno (XII, 807: *dea Saturnia*<sup>10</sup>) reclama el olvido de todo elemento troyano y la

<sup>6</sup> Apunta O’Hara en *Death and the Optimistic Prophecy*, 114 que la deificación de Eneas es un tema recurrente en el poema, referido al premio de la inmortalidad para el héroe. No obstante, el lamento de Juturna unos versos más adelante (12.872-886), revela que para los mortales la apoteosis en ocasiones no supone un beneficio sino, por el contrario, la prolongación indefinida de su dolor. Acerca del lamento de Juturna, véase especialmente Perkell, C., “The Lament of Juturna: Pathos and Interpretation in the Aeneid”, *TAPhA* 127, 1997, 257-286.

<sup>7</sup> Recuérdesse que Juno recibe el epíteto de *regina deum* en I, 9.

<sup>8</sup> Cairns, F., *Virgil’s Augustan Epic*, Cambridge, 1989, 105.

<sup>9</sup> Seider, A. M., *Memory in Vergil’s Aeneid. Creating the Past*, Cambridge, 2013, 172.

<sup>10</sup> Para un estudio de este epíteto en *Eneida*, cf. Amerasinghe, C. W., “*Saturnia Iuno*: its Significance in the Aeneid”, *G&R* 22.65, 1953, 61-69; MacKay, L. A., “*Saturnia Iuno*”, en *G&R*, Second Series 3.1, 1956;

centralidad del itálico en la futura gloria de Roma. Su deseo es que cuando los romanos sean *rerum dominos*, su fama se fundamente exclusivamente en la virtud de los ancestros itálicos (XII, 826-827):

sit Latium, sint Albani per saecula reges,  
sit Romana potens Itala virtute propago.

Que exista el Lacio, que por siglos sean reyes los albanos, que por la virtud itálica sea poderosa la progeie romana.

Se comprueba así que, cuando resguarda a Turno, la diosa no protege al héroe en sí, como individuo, sino como representante de la tierra itálica que ella defiende en tanto hija de Saturno. El objetivo es que Roma no sea una segunda Ilión como quería Venus y, para ello, es necesario que todo elemento troyano se borre definitivamente, una especie de *damnatio memoriae* de Troya en pos de una identidad fundamentalmente itálica (XII, 821-825):

cum iam conubiis pacem felicibus (esto)  
component, cum iam leges et foedera iungent,  
ne vetus indigenas nomen mutare Latinos  
neu Troas fieri iubeas Teucrosque vocari  
aut vocem mutare viros aut vertere vestem.

Cuando ya acuerden la paz con felices matrimonios (sea), cuando ya los unan leyes y pactos, no mandes que los latinos modifiquen su antiguo nombre ni que se transformen en troyanos o que sean llamados 'teucros' o que estos varones cambien su lengua o muten su vestido.

En su estudio sobre la memoria en *Eneida*, Seider<sup>11</sup> oportunamente señala que Juno está caracterizada, desde el comienzo del poema, como una divinidad memoriosa: los vagabundeos de Eneas se producen *saevae memorem Iunonis ob iram*, "por la ira memoriosa de la cruel Juno" (I, 4)<sup>12</sup>. La memoria, unida inextricablemente a la crueldad para con los troyanos, es el rasgo que define a la diosa<sup>13</sup>. Juno persigue a Eneas porque recuerda que Paris la ha despreciado en el

59-60; y Johnston, P. A., *Vergil's Agricultural Golden Age. A Study of the Georgics*, Leiden, 1980, 88.

<sup>11</sup> Seider, *Memory in Vergil's Aeneid*, 66-75 y 171-175.

<sup>12</sup> Seider, *Memory in Vergil's Aeneid*, 68-69: "The proximity of the words "Juno" (Iunonis) and "unforgetting" (memorem) calls to mind the goddess' epithet 'Moneta'. 'Moneta', derived by the Romans from "to remind" (monere), may be loosely taken to mean "the reminder," and Juno earned the title when she reminded the Romans to guard the Capitoline. Although it is Juno's anger that the narrator describes as "unforgetting" (memorem), the word's appearance alongside the goddess' name recalls her epithet".

<sup>13</sup> Seider, *Memory in Vergil's Aeneid*, 70: "This circle embodies the reciprocal influence between memory and identity. Juno's memories of wrongs sustain her identity as a bitter enemy of the Trojans, and she remembers these specific injuries because she identifies herself as the Trojans' foe. Unlike mortals, whose memories are expunged before their rebirth and who strain to pass down their recollections to future generations, Juno can carry her memories and her rage forward for an indefinite time, if she dedicates herself to doing so".

juicio de la manzana de la discordia, y este enojo contra los teucros, anterior al comienzo de la guerra de Troya, persiste a lo largo de la trama del poema. Juno, que no es capaz de olvidar a los troyanos por la injuria cometida contra ella, pide ahora que Troya sea olvidada por completo. El olvido es sinónimo de destrucción y muerte: *occiderit* (XII, 828).

En el plano humano, en cambio, la dinámica de memoria y olvido del pasado troyano posee otras características. Según David Quint<sup>14</sup>, este diálogo del libro XII es una especie de corolario del esfuerzo por olvidar su tierra natal que realizan Eneas y los suyos a lo largo del libro III, aun cuando el viaje tenga como objetivo buscar una nueva ciudad para los penates troyanos. Aquel libro ponía de manifiesto cómo el recuerdo constante de Troya constituía una amenaza para la fundación de la nueva ciudad. La segunda Troya establecida por Héleno y Andrómaca en Butroto era la prueba fehaciente de que el apego al pasado impedía el surgimiento de una ciudad nueva. La negociación de los dioses en el final del poema, en cambio, coloca el olvido de las identidades previas como requisito para el surgimiento de la futura ciudad<sup>15</sup>:

“The Trojans’ need to forget Troy in Book 3 is superseded at the end of the epic by the agreement reached by Jupiter and Juno that the Trojans and Latins will forget their differences and merge together until the very Trojan name is no more”.

La conciencia de formar parte de un colectivo, es decir, de compartir una *Wir-Identität*, encuentra fundamento, según Jan Assmann<sup>16</sup>, en un sistema compartido de símbolos, a los que pertenece en primer lugar la lengua, pero también los rituales, las danzas, la vestimenta, las comidas. Lo que Juno propone ante Júpiter es eliminar todo símbolo vinculado a la memoria de Troya, de manera tal que se elimine la identidad troyana y de que sea el sistema itálico el que defina e identifique la futura Roma<sup>17</sup>:

“When Vergil inserted in the prayer of Juno in Book 12 the wish, ‘Let Rome’s children be powerful through Italian virtue’, Vergil suggested, as he did at the close of the *laudes Italiae* and again at the end of *Georgics* 2, that Rome and Italy were an inseparable unity and that Roman *virtus* was not a native characteristic, but was ultimately derivative from a greater Italian set of *mores*.”

El lector sabe que esto no será completamente así, en virtud de la intervención del narrador extradiegético en el libro V, 596-603, a propósito de los juegos celebrados en honor de Anquises:

<sup>14</sup> Quint, D., “Painful Memories: *Aeneid* 3 and the Problem of the Past”, *CJ* 78.1, 1982, 32.

<sup>15</sup> Quint, “Painful Memories”, 36.

<sup>16</sup> Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 57 y 139-143.

<sup>17</sup> Ando, “Vergil’s Italy”, 139.

hunc morem cursus atque haec certamina primus  
Ascanius, Longam muris cum cingeret Albam,  
rettulit et priscos docuit celebrare Latinos,  
quo puer ipse modo, secum quo Troia pubes;  
Albani docuere suos; hinc maxima porro  
accepit Roma et patrium servavit honorem;  
Troiaque nunc pueri, Troianum dicitur agmen.

Ascanio fue el primero en transmitir esta forma de carrera y estos certámenes cuando ciñó con muros Alba Longa, y enseñó a celebrarlos a los antiguos latinos, del mismo modo que él mismo aprendió siendo niño, así con él la juventud troyana; los albanos los enseñaron a los suyos; desde aquí luego los recibió la máxima Roma y heredó el honor patrio. Los niños son llamados 'Troya', 'troyana' la carrera.

Si en el presente del poeta se conserva en Roma la costumbre del *lusus Troiae*, el recuerdo de Troya no será abolido por completo<sup>18</sup>. La razón puede encontrarse en la respuesta de Júpiter que, si bien al principio parece aceptar sin reparos los términos de Juno (XII, 833: *do quod vis*), establece que los futuros romanos surgirán de la mezcla entre troyanos e itálicos. Los primeros no desaparecerán, sino que se fusionarán con los nativos (XII, 834-840):

sermonem Ausonii patrium moresque tenebunt,  
utque est nomen erit; commixti corpore tantum  
subsident Teucri. morem ritusque sacrorum  
adiciam faciamque omnis uno ore Latinos.  
hinc genus Ausonio mixtum quod sanguine surget,  
supra homines, supra ire deos pietate videbis,  
nec gens ulla tuos aequo celebrabit honores.

Los ausonios mantendrán su idioma patrio y sus costumbres, y su nombre será tal como es; los teucros se asentarán mezclados en su multitud. Añadiré la costumbre y el ritual de las cosas sagradas y a todos los haré latinos unánimemente. Verás que la descendencia que surja de aquí, mezclada con sangre ausonia, marchará por encima de todos los hombres y por encima de los dioses debido a su piedad, y ninguna estirpe celebrará tus honores como ellos.

El énfasis en la unión de las etnias (*commixti, mixtum*) busca subrayar,

---

<sup>18</sup> Paratore explica en su comentario (Paratore, E., *Eneide. Volume III. Libri V-VI*, 1995) que Virgilio alude de manera especial al *lusus Troiae* porque se trata de un práctica ritual restaurada por Augusto. Esta descripción del libro 5 exhibe similitudes con un vaso etrusco del siglo VII o VI a. C., en el que se ven jinetes y bailarines. Galinsky vincula la reactivación de estos juegos en el período augusteo con la aspiración de algunas familias de conectar el pasado de sus ancestros con el mito troyano: "The Trojan heritage was kept alive and well as Rome's noblest families laid claim to Trojan descent and their scions participated in the elaborate equestrian Troy game (*lusus Troiae*) at the time of Augustus" (Galinsky, K. (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*, Cambridge, 2005, 347).

como apunta Syed<sup>19</sup>, que los romanos serán un pueblo nuevo surgido de troyanos y latinos, no una simple continuación de los itálicos.

### **Venus *genetrix* y el lugar de Troya en la profecía de Júpiter**

Se ha señalado previamente que existen razones estructurales y temáticas para examinar el pasaje del libro XII en paralelo a la profecía que Júpiter pronuncia ante Venus en el comienzo del poema. Nos interesa indagar aquí el lugar de la memoria de Troya en la configuración de la futura identidad romana.

Como se recordará, dicho pasaje comienza cuando Venus acude a Júpiter en su calidad de madre de Eneas y ancestro de los futuros romanos, al observar que, debido a la intervención de Juno, su hijo ha naufragado y ha sido alejado de las costas de Italia.

En su artículo acerca de Venus y Tetis en su aspecto de diosas madres, Eleanor Winsor Leach subraya que la motivación de Venus en todas sus acciones es el reclamo acerca de la dilación en el proceso fundacional de Roma, que constituye su propiedad y su herencia<sup>20</sup>. Es, pues, la herencia material prometida a su estirpe lo que Venus reclama a Júpiter, más allá de que obtenerla implique una carga para Eneas. Pese a que esto puede resultar inquietante o antipático para el lector moderno<sup>21</sup>, que podría catalogar a Venus de “poco maternal”, Leach subraya que en la estructura social romana de la república la función materna consistía, efectivamente, en resguardar y proteger la herencia de los hijos. Al comenzar la acción de *Eneida* Anquises ya ha muerto; Venus interviene entonces para proteger al hijo huérfano y para asegurar que reciba la herencia que le corresponde, en un accionar que responde a un patrón romano reconocible<sup>22</sup>. La palabra que refleja el sentimiento maternal de Venus es *cura*, “preocupación” o “cuidado” por sus descendientes<sup>23</sup>.

Cuando se presenta ante su padre, la diosa demuestra conocer el diseño

---

<sup>19</sup> Syed, *Vergil's Aeneid and the Roman Self*, 206: “Jupiter promises Juno he will grant her wish not to change the old name of the Latini, but his language suggests that the people who will descend from the intermarriages of Trojans and Latins will not simply be a continuation of the old Latin race, but rather an entirely new people: they will be called Latini, he says (*Aen.* 12.837: *faciam omnis ... Latinos*), but he goes on to say that from the mingling of Trojans and Latins will rise a nation yet to be born (*Aen.* 12.838: *hinc genus Ausonio mixtum ... sanguine surget*), and he locates the origin of this nation, the poem's *genus Latinum*, at the joining of the two peoples into one”.

<sup>20</sup> Leach, E. W., “Venus, Thetis and the social construction of maternal behavior”, *CJ* 92.4, 1997, 347-371. Al comparar con la intervención de Tetis, afirma: “Unlike Thetis who goes to Zeus at Achilles' behest, Venus obeys only the prompting of personal anxiety in suddenly seeking Jupiter's presence (*Aeneid* 1.227-53). [...] Venus' entire conversation with Jupiter concerns property and a promised inheritance”.

<sup>21</sup> Feeney, *The Gods in Epic*, 162.

<sup>22</sup> Leach, “Venus, Thetis and the social construction”, 362: “One must recall that the action of the poem begins after the death of Anchises when Venus is acting in the position of widowed mother to further the enterprises of her son. In her insistence upon his possessing the property and retaining it for the use of his descendants, Venus, I propose, reinforces a very recognizable Roman pattern of maternal behavior with divine power. [...] Surely Vergil must have been aware of the fact that Roman women derived a certain *auctoritas* from their license, under certain circumstances, to handle and to bequeath their own family property”.

<sup>23</sup> Cf. Pöschl, V., *Die Dichtkunst Virgils. Bild und Symbol in der Äneis*, Berlin, 1977, 51 y Leach, “Venus, Thetis and the social construction”, 365-366.

general del hado: que el destino del viaje es Italia, que de la futura ciudad descenderán los romanos, que la caída de Troya era un paso necesario para dar lugar a esta misión. No sin ironía, pregunta si acaso la causa de que el plan no se cumpla es alguna ofensa contra Júpiter cometida por Eneas y los suyos (I, 231-232):

quid meus Aeneas in te committere tantum,  
quid Troes potuere, quibus tot funera passis  
cunctus ob Italiam terrarum clauditur orbis?

¿Qué cosa tan grande pudo cometer Eneas contra ti, qué pudieron hacer los troyanos, a quienes, después de haber sufrido tantas muertes, se les cierra frente a Italia el orbe entero de la tierra?

Venus sostiene la legitimidad de su pedido mediante diversos recursos: a) emplea la historia de Antenor como ejemplo de un troyano que logró fundar su ciudad en Italia; b) señala que Eneas pertenece a su estirpe y, por ende, a la de Júpiter (I, 250: *nos, tua progenies*); c) finalmente, observa que el sufrimiento presente es producido por el enojo de una sola divinidad (I, 251: *unius ob iram*). El discurso de Venus constituye una súplica que es, más bien, una argumentación, ya que la presentación de evidencias tiene la finalidad de fundamentar en los decretos del *fatum* la validez de su pedido, mientras que el accionar de Juno deriva de sus emociones caprichosas.

Júpiter asegura que los hados reclamados por Venus siguen en pie (I, 257-258: *manent immota tuorum / fata tibi*): la ciudad prometida será fundada, Eneas triunfará en las guerras itálicas y al morir recibirá la dignidad de la apoteosis (I, 258-264):

cernes urbem et promissa Lavini  
moenia, sublimemque feres ad sidera caeli  
magnanimum Aenean; neque me sententia vertit.  
hic tibi (fabor enim, quando haec te cura remordet,  
longius et volvens fatorum arcana movebo)  
bellum ingens geret Italia populosque ferocis  
contundet moresque viris et moenia ponet.

Verás la ciudad y las murallas prometidas de Lavinio y al magnánimo Eneas lo elevarás sublime hacia los astros del cielo; no ha cambiado mi sentencia. ninguna opinión me cambió. Éste, para ti (lo anunciaré, pues, más largamente, porque esta preocupación te perturba y, haciéndolos girar, pondré en marcha los arcanos de los hados), enfrentará en Italia una enorme guerra, abatirá a pueblos arrogantes y establecerá para los hombres normas y murallas.

Asimismo, los descendientes de Ascanio reinarán en Alba Longa durante

trescientos años (I, 267-273):

At puer Ascanius [...]   
 imperio explebit, regnumque ab sede Lavini   
 transferet, et Longam multa vi muniet Albam.   
 Hic iam ter centum totos regnabitur annos   
 gente sub Hectorea.

Entretanto, el niño Ascanio [...] llevará el trono de la sede de Lavinio y con mucho poder fortalecerá Alba Longa. Aquí se gobernará trescientos años bajo la estirpe de Héctor.

Finalmente, de Ilia y Marte nacerá Rómulo, el padre de la estirpe romana (I, 276-277):

Romulus excipiet gentem et Mavortia condet   
 moenia Romanosque suo nomine dicet.

Rómulo recibirá la estirpe y fundará las murallas de Marte y los llamará "romanos" con su nombre.

Es claro que, por enmarcarse en un consuelo, la profecía resalta especialmente los elementos positivos: constituye una característica ya observada por Servio, quien señala, entre otras cosas, que es apropiada la frase *populos feroces contundet* (I, 263-264) puesto que pone el foco en el triunfo final y no en el transcurso de la guerra –lo cual no traería tranquilidad al oyente sino todo lo contrario<sup>24</sup>–. Este rasgo ha sido retomado por críticos modernos para evaluar cómo está representado el logro del imperio romano –el triunfo sobre el *furor*– y cuál es el costo que implica para Eneas y sus descendientes, los individuos involucrados en la empresa.

R. O. A. M. Lyne señala que la frase *imperium sine fine dedi* encubre, con la finalidad de consolar a Venus, siglos de lucha y sufrimiento. Las palabras de Júpiter estarían teñidas de un falso optimismo que muestra el desprecio de los dioses por el sufrimiento humano<sup>25</sup>. Resulta fundamental recordar que la lectura de Lyne está teñida de una mirada pesimista y por consiguiente tiende a evaluar toda síntesis u omisión en términos de ocultamiento. Júpiter no disimula los trabajos que implica el establecimiento del *imperium*; de ser así, no incluiría en su anuncio la mención de las guerras. Desde un punto de vista contrario, R. D. Williams considera que la profecía asegura el carácter pasajero de la oscuridad y

---

<sup>24</sup> *Ad loc: incongruum fuerat in consolatione bella praedicere: ob hoc ergo etiam victoriam pollicetur.*

<sup>25</sup> Lyne, R. O. A. M., *Further Voices in Vergil's Aeneid*, Oxford, 1987, 80-81: "From the vantage point of Vergil's time, this might seem to have been proved true. But is it not expansive – bland, facile, conveniently omitting to mention the vast amount of blood, sweat, and tears the human recipients of his gift will have to expend (not to mention its enemies)? Convenient, facile: this is a 'well-packaged' prophecy!"

confusión atravesadas por Eneas. El objetivo será alcanzado de manera concreta, en la Roma histórica de Virgilio, por lo cual todo el sufrimiento requerido será finalmente recompensado<sup>26</sup>.

En todo caso, se otorgue la valoración que sea a la relación costo-beneficio entre las peripecias de Eneas y el logro romano, lo cierto es que la profecía de Júpiter no consiste en una historia de Roma completa y exhaustiva, sino que abarca una selección de episodios míticos e históricos<sup>27</sup>.

Según Jim O'Hara –quien, como Lyne, se encuadra en los línea de las lecturas pesimistas de *Eneida*–, el hecho de que exista una síntesis de hechos históricos amerita la inclusión del discurso en el conjunto de las profecías deceptivas o falsamente optimistas, es decir, aquellas que deliberadamente ocultan toda referencia a la muerte o al dolor para generar en el oyente la idea de un éxito asegurado y fácil de obtener<sup>28</sup>. Lo que para Servio era adecuar el material al contexto consolatorio, para O'Hara es mentira lisa y llana<sup>29</sup>:

“This is an occasion for rhetorical falsehoods, where the content of a prophecy is to be determined more by what the character wants or needs to hear rather than by what the truth of the situation is”.

Para este autor, la forma de responder de Júpiter, sonriente ante Venus (I, 254: *subridens*) aunque el narrador acaba de decir que estaba preocupado al observar las desgracias de Eneas (I, 227: *talís iactantem pectore curas*), establece un paralelismo con las palabras del propio Eneas ante sus compañeros, que los alienta a pesar de su incertidumbre (I, 209: *spem vultu simulat, premit altum corde dolorem*). Se acentuaría así el carácter engañoso de sus palabras. Desde este enfoque, Júpiter oculta el fratricidio de Rómulo, es ambiguo en cuanto a la identidad de *Caesar*<sup>30</sup> y, principalmente, exagera la contribución de Troya a la futura cultura romana.

Ahora bien: si tenemos en cuenta la intervención de Venus en términos de *genetrix* que defiende la herencia prometida, se comprende mejor la importancia otorgada a Troya en el pasaje. Como ya en 1975 observaba W. P. Basson, no es del todo adecuado considerar que la respuesta de Júpiter constituye una profecía sobre la historia de Roma, puesto que esto conduciría indefectiblemente a notar sus omisiones. Resulta más apropiado comprender que se trata de una apretada

<sup>26</sup> Williams, R. D., “The Purpose of the *Aeneid*”, en: Harrison, S. J. (ed.), *Oxford Readings in Virgil's Aeneid*, Oxford-New York, 1990, 22-23: “Jupiter's answer sheds a brilliant and optimistic light over the whole of the gloom and uncertainty, and the long toil which will be necessary to found Rome is seen to be worth whatever it involves”.

<sup>27</sup> Cf. Zetzel, J. E. G., “Rome and its traditions”, en: Martindale, C. (comp.), *The Cambridge Companion to Virgil*, Cambridge, 1997, 196.

<sup>28</sup> Según O'Hara, *Death and the Optimistic Prophecy*, 133, este anuncio “makes empire and the final peace under Augustus seem painless and easy”.

<sup>29</sup> O'Hara, *Death and the Optimistic Prophecy*, 135.

<sup>30</sup> Este segundo punto debería, a nuestro entender, distinguirse de los anteriores puesto que su ambigüedad afecta sobre todo al lector de *Eneida*, que busca un referente histórico y puede debatirse por considerar que se trata de Julio César (como hace Servio o Quinn), de Augusto (siguiendo a Basson, Williams o Zetzel, entre otros) o bien decidir que el pasaje es deliberadamente ambiguo y que ambos personajes –y la compleja relación entre ellos– son referidos aquí (Austin, O'Hara).



síntesis del papel de la *gens Iulia* dentro de la historia romana<sup>31</sup>. A diferencia del desfile de héroes del libro 6, no aparecen aquí representados los personajes ilustres de distintas *gentes*, sino solamente aquellos que atañen a Venus como madre de la estirpe: Eneas, Ascanio, Rómulo, *Caesar* (se denote aquí a César, a Augusto o a ambos)<sup>32</sup>.

Júpiter responde en los mismos términos que ha planteado Venus, es decir, explicando de qué manera los sobrevivientes de Troya fundarán la estirpe de los futuros romanos. La diosa habla de los *Romanos* (I, 234) gobernantes del mundo –I, 236: *qui mare, qui terras omnes dicione tenerent*–, descendientes *revocato a sanguine Teucrici* (I, 235)<sup>33</sup>. La futura ciudad se ve como una recompensa luego de la pérdida de Ilión<sup>34</sup> y el relato de Antenor funciona como antecedente de la Troya rediviva<sup>35</sup>.

La respuesta de Júpiter de algún modo suscribe dicha identificación, ya que confirma la fuerte presencia del elemento troyano en la futura ciudad. En Alba Longa gobernará *gente Hectorea* (I, 273), César se define como *Troianus* (I, 286) y la futura Roma que conquiste a los griegos será la *domus Assaraci* vencedora de *Phthiam clarasque Mycenae* (I, 283-284). Con todo, deja en claro tres cuestiones centrales:

a. que la nueva ciudad de Eneas será Lavinio (I, 258-259: *urbem et promissa Lavini / moenia*), no una segunda Troya<sup>36</sup>;

b. que la denominación de “romanos” derivará del nombre de Rómulo, abandonando toda referencia a Troya (I, 277: *Romanosque suo de nomine dicet*);

c. que esta nueva identidad se verá reflejada en sus costumbres, aludidas aquí mediante la forma de vestir: *Romanos, rerum dominos gentemque togatam* (I, 282).

Es decir, si bien Júpiter menciona el vínculo entre Troya y la futura ciudad, profetiza el surgimiento de una nueva entidad, Roma, que implicará asimismo una nueva identidad.

La cuestión que nos ocupa ahora es cómo evaluar la profecía del libro I teniendo en cuenta el diálogo del final en el libro XII. Para O’Hara, en el libro I Júpiter le oculta a Venus este desarrollo posterior y, en el marco del consuelo,

<sup>31</sup> Basson, W. P., *Pivotal Catalogues in the Aeneid*, Amsterdam, 1975, 9: “What he actually gives in Jupiter’s forecast, is an outline in catalogic form of that specific part of Roman history which was the sole contribution of the Julian family”.

<sup>32</sup> Acerca de la identidad de Caesar en esta profecía, cf. Austin, R. G., *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Primus*, Oxford, 1971, 108-110; O’Hara, *Death and the Optimistic Prophecy*, 156-159; Kraggerud, E., “Which Julius Caesar? On Aen. 1, 286-296”, *SO* 67, 1992, 103-112; Dobbin, R. F., “Julius Caesar in Jupiter’s Prophecy, *Aeneid*, Book 1”, *CA* 14, 1995, 5-40; Ganiban, R. T., *Vergil Aeneid Book 1*, Newburyport, 2009, 53.

<sup>33</sup> Resulta cuanto menos llamativo que Venus diga en I, 235 que los romanos descenderán *revocato a sanguine Teucrici*; en el libro III se verá que es Dárdano, y no Teucro, el antecesor que reivindican los troyanos para fundar su ciudad en Italia. Servio dice *Teucrum pro Dardano posuit: Dardanum enim de Italia profectus est, Teucer de Creta* pero no aclara si Venus se confunde o si elige ese nombre deliberadamente.

<sup>34</sup> I, 238-239: *hoc equidem occasum Troiae tristisque ruinas / solabar fatis contraria fata rependens* (“por cierto, con esto mitigaba el ocaso de Troya y sus tristes ruinas, balanceando con otros hados los hados adversos”).

<sup>35</sup> I, 247-249: *hic tamen ille urbem Patavi sedesque locavit / Teucrorum et genti nomen dedit armaque fixit / Troia*. Véase Ford Wiltshire, S., *Public and Private in Vergil’s Aeneid*, Amherst, 1989, 67.

<sup>36</sup> Se debe recordar que en el nivel de la historia Eneas ya ha intentado fundar una segunda Troya en Tracia (III, 13-68) y en Creta (III, 135-142) con resultado negativo y ha visto la imitación de la vieja ciudad en el reino de Héleno y Andrómaca.

presenta el aporte troyano de una forma que resulta exagerada a la luz de lo afirmado ante Juno<sup>37</sup>. La ilusiona, pues, con falsas expectativas. Denis Feeney y Susanna Morton Braund, en cambio, opinan que Júpiter va acercando su parecer al de Juno de manera progresiva, a lo largo de la acción del poema, comprometiendo así su postura absolutamente pro-troyana del comienzo<sup>38</sup>.

En todo caso, estas lecturas establecen un vínculo de oposición entre ambos discursos de Júpiter, quien parecería o bien mentirle a alguna de las diosas (a Venus prometiendo una segunda Troya que nunca existirá, o a Juno simulando un acuerdo que no es tal) o bien ir modificando el designio del *fatum* a su capricho, disponiendo primero una cosa y luego otra. En este contexto es que la declaración de neutralidad en el concilio del libro X *–rex Iuppiter omnibus idem. / fata viam invenient–* resulta perturbadora o insatisfactoria<sup>39</sup>.

Consideramos que en el diálogo del libro 12 es clave la afirmación de Juno previa a su pedido (XII, 819-820):

illud te, nulla fati quod lege tenetur,  
pro Latio obtestor, pro maiestate tuorum:

Por el Lacio, por la majestad de los tuyos, te suplico aquello que no es gobernado por ninguna ley del hado.

Juno sabe que Júpiter está en condiciones de acceder a su pedido puesto que, dentro del diseño general del *fatum*, el dios tiene cierto grado de decisión en lo que respecta al modo de su cumplimiento. A lo largo del poema se observa que interviene cuando es indispensable hacer regresar la acción al decurso fijado:

- a. cuando observa que los troyanos desembarcan en las costas de Cartago, envía a Mercurio para lograr que Dido los reciba con hospitalidad (I, 297-300);
- b. al retrasarse Eneas debido al plan urdido por Venus y Juno, nuevamente hace que el dios mensajero le recuerde al héroe su misión y urja la partida (IV, 219-237);
- c. cuando Eneas está preocupado en Sicilia y no sabe qué decisión tomar, el dios ordena al espíritu de Anquises que se aparezca a su hijo y lo guíe (V, 719-727);
- d. ya en Italia, el dios inspira la idea *–sic Iuppiter ipse monebat–* de colocar la comida sobre las tortas de cereal, para que luego los troyanos adviertan que se

<sup>37</sup> O'Hara, *Death and the Optimistic Prophecy*, 132: "The Italians will keep their customs.' This is a key development in the conclusion of the Aeneid, toward which Vergil's simultaneous explicit championing of the Trojans, and evident love and sympathy for the Italians, have been pointing throughout the second half of the poem. But this development is wholly concealed from Venus" (nuestro subrayado).

<sup>38</sup> Feeney, *The Gods in Epic*, 145: "Venus wants Aeneas' foundation to be another Troy (10.60-2), and it might appear from Jupiter's words in Book 1 that his aim accords with hers; yet the poem's solution shows Jupiter moving away from that position, towards Juno's"; Morton Braund, "Virgil and the cosmos", 211: "Jupiter is the only one powerful enough to bring about the conclusion, which he finally achieves (12.829-40) by compromising his pro-Venus, pro-Trojan position in order to accommodate Juno in a partial reconciliation".

<sup>39</sup> Cf. Matthaei, L. E., "The Fates, the Gods, and the Freedom of Man's Will in the Aeneid", CQ 11.1, 1917, 16; Bailey, C., *Religion in Virgil*, Oxford, 1935, 231; Wilson, C. H., "Jupiter and the Fates in the Aeneid", CQ, New Series 29.2, 1979, 364 y Lyne, *Further Voices*, 89.

trata del signo indicador del destino del viaje (VII, 107-111).

Que Júpiter atienda al cumplimiento de los hados no es sinónimo de que sus acciones sean siempre favorables para Eneas y los troyanos: en II, 604-618, por ejemplo, Venus lo muestra entre las divinidades destructoras de la ciudad, algo que resulta desconcertante si, tras el anuncio del libro I, se conceptualiza a Júpiter como adherente a la postura pro-troyana de Venus. Por otra parte, que sus intervenciones en la acción sean escasas y que se declare neutral no supone alejamiento del plano humano: Júpiter atiende las plegarias que elevan los hombres y envía signos para responderlas. Así sucede cuando Anquises le pide que confirme el sentido del fuego sobre Ascanio y el dios hace brillar un rayo en el cielo (II, 687-698), cuando Iarbas eleva su ruego acerca de los sucesos en Cartago (IV, 203-218), al enviar la lluvia que apaga el fuego de las naves de Eneas (V, 685-599) y cuando responde con truenos y rayos tanto el agradecimiento de Eneas por llegar a Italia (VII, 135-147) como el pedido de Ascanio de ayudarlo en la batalla (IX, 621-631).

Desde esta perspectiva, se abre la posibilidad de una lectura que no entienda los discursos de Júpiter en I y XII como contrapuestos o mutuamente excluyentes. El diseño del *fatum* es que los troyanos fundarán en Italia una ciudad que dará lugar a la estirpe de los romanos, tal como lo afirma el narrador extradiegético en el proemio del poema: Eneas es el *virum* que navegó *ab oris Troiae*, llegó a Italia (*Lavinia litora, Latio*) y fundó una ciudad (*conderet urbem*) de la cual derivaron *genus Latinum, Albani patres y altae moenia Romae*. Queda confirmado, pues, que el objetivo de Roma deriva de la conjunción de las tradiciones de Troya, el Lacio y Alba Longa.

## Conclusión

El análisis detallado de las intervenciones de Júpiter en I y XII demuestra que no se trata de dos discursos incompatibles. Se puede afirmar que en la negociación final Juno logra reducir el peso de Troya en la Roma futura, pero esto no significa que su planteo esté muy alejado de lo ya profetizado por el dios. Júpiter no había anunciado una segunda Troya sino *moenia Lavini*, no troyanos sino *Romanos, gentem togatam*. Según el *DAGR* la toga era una prenda de origen etrusco<sup>40</sup>, con lo cual ya aquí se observa la importancia del elemento itálico en la definición de los descendientes de Eneas. Sin embargo, después de ver a Eneas atormentado en el libro I por una Juno despiadada y caprichosa, la perspectiva del lector está orientada a simpatizar con los troyanos y a aceptar como información objetiva la promesa de Júpiter, sin tener en cuenta que el contexto consolatorio tiende a resaltar los elementos que interesan a Venus de manera especial.

La importancia del mito de Eneas para la identidad romana y su compleja relación con los elementos itálicos ha sido materia de numerosos estudios. En su

---

<sup>40</sup> Courby, F., "Toga", *DAGR*, tomo 5, vol. I, París, 1877-1919, 348-349.

tradicional *Aeneas, Sicily, and Rome* (1969), Karl Galinsky explica el porqué de la combinación de elementos de Troya y Alba Longa, un rasgo que para algunos críticos resulta objetable por su imprecisión<sup>41</sup> pero que se debe a la conjunción de distintas leyendas fundacionales. Los romanos no podían adjudicar a Eneas el establecimiento de su ciudad por motivos cronológicos, ya que la caída de Troya se ubicaba en el siglo XII o XIII a. C. y el nacimiento de Roma en el VIII. El intervalo que quedó entre ambas fechas fue ocupado por la dinastía de los reyes albanos que significó, para Galinsky, “una concesión a la tradición latina”<sup>42</sup>, debido a que Eneas dejó de ser el fundador de Roma para convertirse en el ancestro de sus fundadores. Como señala Katharine Toll, Eneas no reemplaza a Rómulo, sino que en cierto modo lo supera puesto que se constituye en el ancestro de una entidad más amplia que Roma que incluye, también, a los itálicos<sup>43</sup>:

“Aeneas is made to function as an ancestor to an entity greater than Rome, an entity inclusive of Rome and indeed often focused upon it, but more extensive and congenerous. Vergil begins the project of getting Rome and the Italians to cohere very simply, by providing them with a common source.”

Se coloca a Eneas en el lugar de creador de Lavinio, una especie de contraparte troyana de la Alba latina<sup>44</sup>, cuyos penates eran identificados con los troyanos. Galinsky explica este empleo y combinación de las distintas leyendas como una operación política y cultural cuyo fin era vincularse al mundo griego a través de una estirpe común. Assmann analiza la función de los mitos en la configuración de la identidad cultural y los define como formas narrativas que dan cuenta de la identidad y el lugar en el mundo del “nosotros” que constituye el grupo<sup>45</sup>:

„Mythen haben es mit Identität zu tun, sie geben Antwort auf die Frage, wer „wir“ sind, woher „wir“ kommen und wo im Kosmos „wir“ stehen“.

Las epopeyas y genealogías ocupan un lugar de relevancia entre los textos formativos encargados de consolidar los mitos identitarios. Assmann cita justamente el mito troyano en Roma como un ejemplo de mito fundante, aquel relato que, desde el pasado, funciona como referencia para el presente y el futuro<sup>46</sup>.

El modo en que se trata la cuestión de la identidad cultural en *Eneida* da

<sup>41</sup> O'Hara, *Death and the Optimistic Prophecy*, 145 y Zetzel, “Rome and its Traditions”, 196 señalan la inexactitud de Júpiter cuando dice que los reyes albanos descenderán de Ascanio, ya que su origen está en el hijo de Eneas y Lavinia. Sin embargo, hablar de imprecisiones surge de considerar sólo una de las versiones del mito.

<sup>42</sup> Galinsky, K., *Aeneas, Sicily and Rome*, Princeton, 1969, 142: “Rome gave up her claim to have been founded by Aeneas because of chronological exigencies which, in turn, reflect a concession to the Latin tradition of Rome's foundation”.

<sup>43</sup> Toll, “Making Roman-ness and the *Aeneid*”, 42.

<sup>44</sup> Galinsky, *Aeneas, Sicily and Rome*, 142 explica que esta tradición surgió en la segunda mitad del siglo IV, promovida por historiadores romanos que querían apoyar los reclamos de Lavinio en detrimento de los de Alba.

<sup>45</sup> Assmann, J., *Das kulturelle Gedächtnis*, 142.

<sup>46</sup> Assmann, J., *Das kulturelle Gedächtnis*, 78-79.

cuenta de los cambios en la definición de este concepto durante el siglo I a. C., sobre todo después de la guerra social<sup>47</sup>. La noción fue ampliándose progresivamente y en el poema se plasma esta idea de la identidad como algo simbólico<sup>48</sup>. Yasmin Syed observa que esto es producto de la expansión del concepto de *romanitas* en tiempos de Virgilio: ya Roma era un imperio y por ello la noción de “identidad” romana no se descansaba sólo en relaciones de descendencia<sup>49</sup>. Ser romano se postula como una identidad universal, la del imperium sine fine, que se extiende progresivamente<sup>50</sup>. Así, reflexiona Toll, todo extranjero resulta un romano en potencia. Puesto que el imperio no tiene límites ni geográficos ni temporales, todo externus es susceptible de ser incorporado<sup>51</sup>. Los pasajes analizados parecen indicar que la identidad romana, si bien es abarcativa y fuertemente asimiladora, exige a la vez olvido y memoria. Olvido de las múltiples identidades previas, troyana o de cualquier otra índole, para ser miembro de una comunidad sostenida por la memoria romana.

María Emilia Cairo

Universidad Nacional de La Plata – Conicet

[emiliacairo@conicet.gov.ar](mailto:emiliacairo@conicet.gov.ar)

<sup>47</sup> Toll, “Making Roman-ness and the *Aeneid*”, 35: “One reason to think that the national identity of Roman Italy was new when Vergil was writing is that the unity of Italy (and of Roman citizens outside Italy) was recent and unsteady: his audience’s generation, and their parents’ and grandparents’, had been torn and tortured by increasingly destructive civil wars reaching right back to the 90s B.C.E. Vergil’s generation had seen the devastations finally brought to what at least might turn out to be an end, and was now, warily, diffidently, beginning to think about reconstruction”.

<sup>48</sup> Ando se ocupa no sólo de analizar el concepto de lo que se entendía como “romano” (123-124), sino también de estudiar la evolución del término *Italia* (124-127) y la contribución de *Eneida* en su configuración: “We would thus be remiss if we did not read his poetry as a contribution to an ongoing discourse about the nature of the community that then existed on the Italian peninsula” (Ando, “Vergil’s Italy”, 136).

<sup>49</sup> Syed, *Vergil’s Aeneid and the Roman Self*, 218-219: “Growing from a face-to-face community to an empire, Romans continually had to change their conception of Roman identity. A face-to-face community can rely on visual familiarity of its members to conceptualize their commonalities. A larger community such as the Greek polis needed other markers such as citizenship determined by descent. In Vergil’s time, Roman identity was a far more open category, since citizenship was not dependent on descent alone. In constructing its version of Roman identity, the *Aeneid* uses the concept of the community of citizens descended from citizens (polis concept), but it also expands it: descent as a symbolic rather than a literal category. This is what distinguishes Romanness in the *Aeneid* from other group identities (Latins, Greeks, Carthaginians). While these are ethnic categories, dependent on descent of its members from other members, Romanness has been cut loose from descent as a necessary condition for membership in the group. In this the concept of Roman identity can best be compared to the modern concept of nationhood”.

<sup>50</sup> El concepto de Roma como “cosmópolis” es objeto del estudio de Edwards, C. y Woolf, G., *Rome the Cosmopolis*, Cambridge, 2004. En su introducción señalan que esta noción según la cual la ciudad es equivalente al mundo se extiende desde los tiempos de Cicerón en adelante. El crecimiento del imperio estuvo acompañado de una búsqueda de los orígenes en mitos cada vez más antiguos: “As the power of Roman people grew so the roots of the City were dug deeper into antiquity, down beneath Romulean Rome and Evander’s settlement, to the scene of Hercules’ battle with the monster Cacus, and ultimately back to Troy” (Edwards y Woolf, *Rome the Cosmopolis*, 4).

<sup>51</sup> Toll, “Making Roman-ness and the *Aeneid*”, 48: “Readers have to remember Jupiter’s promise in his opening speech: *imperium sine fine dedi* (1.279) (“I have given (to the descendants of Aeneas) rule without end”). If this promise were not mere hyperbole but an actual end which Roman Italy might properly pursue and thus adjust to, then Italy’s *externi* were to be *externi* only transitorily”.

**Resumen:**

En este trabajo proponemos estudiar la dinámica de memoria y olvido implicada en el diálogo entre Júpiter y Juno en *Eneida* XII, 791-842. Examinaremos la definición de los romanos planteada por Juno (y en especial su pedido de que Troya caiga en el olvido) teniendo en cuenta que la identidad no es algo dado sino el producto de una constante configuración y negociación. En segundo lugar, proponemos examinar los elementos en común entre este pasaje y el diálogo entre Júpiter y Venus en I, 223-304, en el que también se discute la relación entre el pasado troyano y el futuro de la ciudad que Eneas fundará. Si bien algunos críticos han analizado estos pasajes en términos de oposición, señalando contradicciones irreconciliables entre lo que Júpiter afirma al principio y al final del poema, entendemos que estas variaciones pueden considerarse en el marco del proceso de negociación entre memoria y de olvido que supone toda propuesta de definición de una identidad.

**Palabras clave:** *Eneida* – identidad romana – Juno – Júpiter – Venus

**Abstract:**

In this paper we aim to study the dynamics of memory and forgetting implied in the dialogue between Jupiter and Juno in *Aeneid* XII, 791-842. We will examine the definition of Romans presented by Juno (and especially her request that Troy must be casted into oblivion) taking into account that identity is not a given, but the product of constant configuration and negotiation. Secondly, we propose to examine the common traits between this passage and the dialogue between Jupiter and Venus in I, 223-304, in which the relationship between the Trojan past and the future of Aeneas' city is also discussed. Even when some scholars have analyzed these passages in terms of opposition, pointing out irreconcilable contradictions in what Jupiter states at the beginning and at the end of the poem, we understand that these variations can be considered as part of the process of negotiation between memory and forgetting that every definition of identity implies.

**Keywords:** *Aeneid* – Roman identity – Juno – Jupiter – Venus

RECIBIDO: 30-11-2016 – ACEPTADO: 19-2-2017

# LA REPRESENTACIÓN DE LA RITUALIDAD DE LOS TROYANOS EN *ENEIDA*: EL CULTO A LOS MUERTOS

Bailey<sup>1</sup> ha estudiado la religión en Virgilio desde diversas perspectivas con el objetivo de analizar la fusión entre los elementos romanos y griegos insertos en la obra y relacionarlos con el objetivo augusteo de una restauración religiosa. Destaca la ausencia de elementos orientales y sistematiza el estudio en diez apartados. En el marco del segundo capítulo, “*The old Italian religion*”, se estudian los cultos y las deidades primitivas romanas presentes en la obra. El autor<sup>2</sup> afirma que la mayor parte de los rituales mencionados por Virgilio son “antiguos modelos itálicos (*old italian modes*)” contaminados por ideas griegas más que ceremonias elaboradas del culto del estado. En el presente artículo, utilizamos lo expuesto por el crítico desde otra perspectiva: además de referirnos a la raíz de los cultos nombrados y hacer referencia a ésta con un objetivo meramente político, destacamos la consecuencia de esta representación en el marco de la obra, no sólo con una relación externa sino también centrándonos en las posibles causas de inclusión de ciertos elementos en la ritualidad de los troyanos que tengan una correspondencia en la misma obra, además de en el contexto augusteo. Cancik<sup>3</sup> analiza brevemente el proceso de difusión de la religión de Troya relatada por Virgilio. El autor lo presenta como un modelo mítico para los acontecimientos históricos, caracterizado, por un lado, por el hecho de que los inmigrantes de Troya llevan a sus dioses con ellos y, por otro, por la difusión y la integración de la religión de Troya en los cultos locales en el momento de la fundación de una nueva ciudad. Si bien en nuestro estudio se tiene en cuenta esta idea de homogeneización y supremacía religiosa de los troyanos, se analiza este aspecto en el comportamiento de Eneas y los suyos durante las prácticas, la dedicación y el tipo de rito ejecutado, que no sólo muestra estas características sino también destaca la representación intencional del poeta en la relación que establecen los troyanos con los dioses, la cual denotará la diferencia y la causa de esta supremacía. V. Panoussi<sup>4</sup> estudia la configuración de la autoridad de Eneas en la obra a partir de su actuación ritual. A pesar de que Eneas inicialmente parece encontrarse por debajo de los estándares de liderazgo, en varios episodios clave se enfrenta a tareas religiosas propias de un jefe de Estado. En efecto, se argumenta

<sup>1</sup> Bailey, C., *Religion in Virgil*, Oxford, Oxford University Press, 1935.

<sup>2</sup> Bailey, C., *Religion in Virgil*, Oxford, Oxford University Press, 1935, 42-43.

<sup>3</sup> Cancik, H. “Götter einführen: ein mito-Modell für historisches die Diffusion von Religion in Vergils *Aeneis*”, en: Elm von der Osten, D., Rüpke, J., Waldner, K. *Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2006, 30-41.

<sup>4</sup> Panoussi propone una evolución desde el accionar del héroe desde la esfera privada (libros I-IV) a la esfera pública (V-VI) centrándose en los ritos funerarios. Así, la religiosidad de Eneas se establece a través de su gradual asunción de la autoridad pública en una variedad de entornos religiosos. V. Panoussi, “Aeneas’ Sacral Authority”, Farrell, J. y Putnam, M. C. J. (eds.), *A Companion to Vergil’s Aeneid and its Tradition*, Oxford, 2010, 86.

que el estudio del desenvolvimiento ritual del héroe revela un desarrollo en su condición de figura de autoridad y con dicho objetivo, estudia la acción ritual del personaje y su evolución a lo largo de la épica, resaltando el cambio establecido con la muerte de su padre<sup>5</sup>.

Como hemos abreviado, todos los estudios citados establecen una conexión directa entre el comportamiento ritual de Eneas y la formación de su autoridad religiosa y su identificación, o bien con Augusto, o bien con su programa político, sin analizar la representación de estas prácticas como elementos intratextuales en cuanto a la formación social de grupo. En el trabajo, se analizarán todas las apariciones de esta práctica para observar qué modelo de ejecución utiliza Virgilio y con qué finalidad.

Con respecto a las honras fúnebres, Cicerón afirma:

Nec tamen eorum ante sepulcrum est quam iusta facta et porcus caesus est. Et quod nunc communiter in omnibus sepultis venit usu <ut> humati dicantur, id erat proprium tum in iis quos humus iniecta contexerat, eumque morem ius pontificale confirmat. Nam prius quam in os iniecta gleba est, locus ille ubi crematum est corpus nihil habet religionis; iniecta gleba tum et ille humatus est et sepulcrum vocatur, ac tum denique multa religiosa iura complectitur. Itaque in eo qui in nave necatus, deinde in mare proiectus esset, decrevit P. Mucius familiam puram, quod os supra terram non extaret; porcam heredi esse contrac<tam>, et habendas triduum ferias et porco femina piaculum faci<undum>. Si in mari mortuus esset, eadem praeter piaculum et ferias.

*Leg. II, 57.*

Y a pesar de que hoy se emplea indistintamente para todas las sepulturas la palabra inhumación, solamente se aplicaba antes a aquellos sobre quienes se arrojaba un poco de tierra, y así lo confirma el derecho pontificio; porque antes de que se arroje la tierra en montón sobre los huesos reservados, el sitio donde se ha quemado el cuerpo no tiene ninguna santidad; una vez arrojada la tierra, queda inhumado el muerto, el paraje recibe el nombre de tumba y desde ese momento solamente aparecen muchos derechos religiosos. Así que en el caso de que un hombre muerto en una nave sea arrojado al mar, P. Mucio declara que su familia está pura, porque no queda absolutamente ningún hueso suyo sobre la tierra: que en el caso contrario, el heredero estaba obligado a la ofrenda de la cerda, a las tres fiestas, y a que la cerda fuese sacrificada en expiación. Si el hombre hubiera muerto en el mar, ordena las mismas prácticas, menos la expiación y las ferias.

En la obra, encontramos varios ejemplos de este acto por parte de los

---

<sup>5</sup> Con respecto a dicha evolución Cf. Bogdan, G. "Análisis de la función de Anquises como garante y revelador del *fatum* en *Eneida*" en *La adivinación en Roma. Oráculos, vaticinios, revelaciones y presagios en la literatura romana*, La Plata, Al Margen, 2011.



troyanos en honor a diferentes personajes: Polidoro, Anquises, Miseno, Palinuro, Cayeta, guerreros caídos en combate y Palante.

a. Polidoro

En el libro III, Polidoro pide honras fúnebres vv. 62-68:

ergo instauramus Polydoro funus, et ingens  
aggeritur tumulo tellus; stant Manibus arae  
caeruleis maestae vittis atraque cupresso,  
et circum Iliades crinem de more solutae;  
inferimus tepido spumantia cymbia lacte  
sanguinis et sacri pateras, animamque sepulcro  
condimus et magna supremum voce ciemus.

III, 62-68

Así, disponemos un funeral en honor a Polidoro, y se añade un gran montón de tierra al collado. Se alzan para los manes oscuros altares con cerúleas cintas y negro ciprés y alrededor las mujeres troyanas con la cabellera suelta según el rito. Arrojamospumantes vasos de leche tibia y copas de sangre sagrada, y escondemos su alma en el sepulcro, y lo llamamos por última vez con una gran voz.

La tumba de Polidoro estaba formada por un montecillo artificial (*tumulus*), cuyo tamaño demuestra una honra mayor. Recordemos que debido al pensamiento de la permanencia del alma en la cotidianidad, se acompañaba al muerto con los utensilios que pudiesen ser necesarios para su vida debajo de la tierra. Entre latinos era usual la costumbre de derramar vino sobre la sepultura, o sacrificar esclavos y caballos que le servirían en la vida de ultratumba. Así es como nace la imperiosa necesidad del entierro, a fin de conservar el alma junto a los restos. Urgía cubrir el cuerpo enteramente con tierra. Estas costumbres eran cumplidas cuidadosamente, ya que, como es sabido, quien no recibía una sepultura adecuada estaba condenado a vagar errante, sin morada. Esa alma vagaría sin destino, en forma de larva o fantasma, y más aún, si no recibía alimentos u ofrendas por parte de sus familiares. Esa existencia muerta, sin reposo, se creía que podía atormentar al pueblo, puesto que la no preservación de los rituales que le asegurarán estadía paciente bajo tierra, lo convertiría en un alma que enviaría enfermedades a los vivos, destruiría cosechas, provocaría esterilidad entre las mujeres o espantaría a todos exigiendo pronta sepultura para hallar descanso eterno<sup>6</sup>, como es el caso de Polidoro. Amén de la clara función de Polidoro como comunicador del mensaje profético (v. 44), el ritual hecho por los troyanos, por un lado, cierra el ciclo de Polidoro como héroe troyano enviado a Tracia por su

<sup>6</sup> Fustel de Coulanges, N. D. *La ciudad antigua*, Barcelona, Muntaner, 1971, 45- 55.

padre Príamo y asesinado por el rey una vez aliado con Agamenón adjudicándole el paso al otro mundo; por otro, detiene la posible contaminación de la ciudad ya adjetivada como "*scelerata*" por no cumplir con las leyes de hospitalidad (v. 60); asimismo, Virgilio describe que Eneas antes de realizar las honras fúnebres al espíritu errante consulta su accionar con su padre (v. 59), esto refleja que la autoridad religiosa de Eneas aún está guiada por su *pater* Anquises. Además muestra la unión del grupo troyano para decidir tanto el abandono de la ciudad (VV. 59 -60) como la ejecución del rito con las formalidades correspondientes.

## b. Anquises

En el libro V, Eneas celebra el rito de sepultura correspondiente al primogénito, aunque en este caso será por el aniversario de la muerte de su padre. Luego de dejar la ciudad de la infeliz Dido en llamas, a Eneas y a sus compañeros los espera una gran tormenta. Una vez que los troyanos llegan a tierra, luego del recibimiento de Acestes, Eneas convoca a los juegos<sup>7</sup> y procede a hacer las debidas libaciones. Cumplidos los honores, encontramos la extraña aparición de la serpiente que pasma al hijo en medio de su deber filial y lo hace dudar de si esta representa al *Genius* del lugar o al *falum parentis*, un servidor de su padre<sup>8</sup>. Igualmente renueva los ritos comenzados con más ardor aún, evocando el alma de su padre y a sus Manes<sup>9</sup> *Acheronte remissos* (v.100), 'libres del Aqueronte'. Eneas está aquí cumpliendo sus obligaciones de hijo primogénito luego de la muerte del *pater*. Fustel de Coulanges<sup>10</sup> explica que la palabra con que los antiguos designaban el culto de los muertos es significativa: los griegos decían *πατρίαζειν*, los latinos, *parentare*; de ello derivaba que cada hijo sólo dirigía la oración y la ofrenda a sus propios padres. El culto de los muertos era verdaderamente el culto a los antepasados. De aquí que en Grecia y Roma, como en la India, el hijo tuviera el deber de hacer las libaciones y sacrificios a los Manes de su padre y de todos sus abuelos. Si los sacrificios se realizaban siempre conforme a los ritos, y los alimentos se depositaban en la tumba los días correspondientes, el antepasado

<sup>7</sup> Aunque se trate del aniversario de la muerte y no de un funeral propiamente dicho, el procedimiento que utiliza Virgilio es similar. Con respecto a la tradición romana de los funerales, A. Walker afirma: "Al llegar al dintel de la casa del difunto son por segunda vez purificados por medio del agua/ del fuego, rociándolos de agua y pasando por debajo de una llama. Durante nueve días vivirán aparte llorando al que no existe; el noveno ofrecerán un sacrificio a los dioses de la morada sombría, y darán un gran banquete fúnebre, al que asistirán vestidos de blanco todos los convidados. Acaso haya también juegos públicos y combates de gladiadores, con distribución de alimentos". Walker, A. "Los funerales de un romano" *Revista Europea*, 45, 1875, 5.

<sup>8</sup> La confusión de Eneas radica en que el "*genius* estaba representado usualmente en forma de serpiente". Espulga, X. y Miró y Vinaixa. M. *Vida Religiosa en la antigua Roma*, Barcelona, Ed. Universitat Oberta de Catalunya, 2003, 55.

<sup>9</sup> "Originariamente se refería a un conjunto de *numina* que se identificaban con los espíritus de los difuntos. El nombre que los designaba es, en realidad, un eufemismo dado que significa 'los buenos'. Esta forma, fruto de la superstición romana, sirve para protegerse del carácter ambivalente del mundo infernal y de las posibles actuaciones de los espíritus de los muertos". Espulga, X. y Miró y Vinaixa. M. *Vida Religiosa en la antigua Roma*, Barcelona, Ed. Universitat Oberta de Catalunya, 2003, 55.

<sup>10</sup> Fustel de Coulanges, N. D. *La ciudad antigua*, Barcelona, Muntaner, 1971, 65.

se convertía entonces en un dios protector, como lo será Anquises para su hijo. Así el antepasado permanecía entre los suyos: invisible, pero siempre presente, continuaba formando parte de la familia y de ella era el padre. Inmortal, dichoso, divino, se interesaba en lo que había dejado de mortal en la tierra, conocía sus necesidades, sostenía sus flaquezas. Y el que aún vivía tenía al lado a sus guías y a sus apoyos. Así, como lo hará Eneas en el episodio analizado, el hijo en las dificultades invocaba la sabiduría antigua del padre, en las tristezas imploraba su consuelo, en el peligro una ayuda, tras una falta, su perdón<sup>11</sup>.

Eneas le ofrece a Anquises dos ovejas, dos lechones y dos novillos, también vierte vino en las tazas y las deposita en la tumba, por las razones comentadas previamente. Fustel de Coulanges<sup>12</sup> explica que otras veces se rodeaba la tumba de grandes guirnaldas de hierbas y flores, se depositaban tortas, frutas, sal, y se derramaba leche y, a veces, la sangre de una víctima.

No era sólo una conmemoración; el alimento que la familia llevaba era realmente para el muerto, para él exclusivamente. Lo prueba el hecho de que el vino se derramaba sobre la tierra de la tumba, se abría un agujero para que los alimentos llegasen hasta el muerto; si se inmolaba una víctima, toda la carne se quemaba para que ningún vivo participase de ella. Se pronunciaban ciertas fórmulas consagradas para invitar al muerto a comer y a beber y, si la familia entera asistía, ni siquiera tocaba los alimentos; al retirarse, se tenía gran cuidado en dejar un poco de leche o torta en las vasijas y provisión destinada a las necesidades del enterrado<sup>13</sup>.

Asimismo, conviene resaltar la actitud de Eneas mientras cumple el rito establecido. Las palabras que utiliza para evocar a Anquises reflejan su estima y su veneración:

«salve, sancte parens, iterum; salvete, recepti  
nequiquam cineres animaeque umbraeque paternae.

<sup>11</sup> Ovidio en *Fasti* II, 533-546 habla de la necesidad de apaciguar las almas de los muertos y lo ejemplifica con el episodio comentado: *Est honor et tumulis, animas placare paternas, / parvaque in exstructas munera ferre pyras. / parva petunt manes: pietas pro divoite grata est / munere; non avidos Styx habet ima deos. / tegula porrectis satis est velata coronis / et sparsae fruges parcaque mica salis, / inque mero mollita Ceres violaeque solutae: / haec habeat media testa relicta via. / nec maiora veto, sed et his placabilis umbra est: / adde preces positis et sua verba focus. / huunc morem Aeneas, pietatis idoneus auctor, / attulit in terras, iuste Latine, tuas. ille patris Genio sollempnia dona ferebat: / hinc populi ritus edidicere pios.* ("Es un deber y un testimonio de respeto aplacar a las almas de los antepasados en sus sepulturas y llevarles ofrendas modestas a las piras que se han levantado en su honor. Los Manes piden poco: la piedad les resulta más grata que las riquezas; la Estigia profunda no posee dioses ávidos. Es suficiente con una teja cubierta de guirnaldas votivas y unas semillas esparcidas y con algunos granos de sal, los dones de Ceres mojados en vino y algunas violetas sueltas: que todo ello descansa en una vasija de barro colocada en medio del camino. No prohíbo que se hagan cosas mayores, pero estas bastan para apaciguar las sombras; añadid plegarias y palabras pronunciadas ante los hogares. Esta costumbre, oh justo Latino, la introdujo en tus tierras Eneas el modelo perfecto de la piedad. El ofrecía obsequios solemnes al Genio de su padre: de él es de quien los pueblos aprendió estos ritos piadosos.")

<sup>12</sup> Fustel de Coulanges, N. D. *La ciudad antigua*, Barcelona, Muntaner, 1971, 65.

<sup>13</sup> Cf. las descripciones del culto funerario en Rüpke, J. *Religions of the Romans*, Cambridge and Malden, MA: Polity Press, 2007, 30; 46. Beard, M. North, J. y Price, S. *Religions of Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 235-237.

non licuit finis Italos fataliaque arva  
nec tecum Ausonium, quicumque est, quaerere Thybrim.»

V, 80-83

Salve, venerado padre, de nuevo; salve cenizas recogidas en vano y alma y sombra paternas. No ha sido lícito buscar contigo los confines ítalos y los campos señalados por el hado, ni el ausonio Tiber, cualquiera que sea.

El término que utiliza para referirse a su padre no es ni *pater* ni *genitor*, sino *parens*, sustantivo derivado del verbo *pario*: ‘parir o engendrar’, semánticamente asociado más con la relación sanguínea que con el concepto social de *pater*. Pero si observamos los usos que Virgilio le da en el resto de *Eneida*, nuestra conclusión cambia. El término *parens* es utilizado por el poeta sólo doce veces<sup>14</sup> en toda la obra. Esta sola vez se lo adjudica a Anquises, seis veces se la llama a Venus de esta manera: una vez puesto en boca de su hijo Cupido (libro I, v. 695), una vez en boca de Dido refiriéndose a la madre de Eneas (libro IV, v. 365), una vez la misma Venus se nombra en relación a Eneas (libro IX v. 84) y luego el héroe es quien se referirá a su madre de esta forma (libro II, 591 y 664; libro IV, 197). Eneas utiliza, en el momento en que está estableciendo el rito sagrado a su padre, el término con que usualmente se nombra a la diosa Venus. Esto se debía a que el héroe le está otorgando una significación divina a su padre. Además los términos asociados al sustantivo *parens* son *sanctus* en el verso 80 y *divinus* en el verso 47. Queda demostrado entonces que para Eneas su padre es un dios protector. Por otro lado, Lloyd<sup>15</sup> afirma:

The altars are not arae but altaria, according to Servius (ad Ecl. 5.66; Aen. 5.54) used exclusively of the di superi.

La función de Anquises, que ha sido la de guiar e interpretar los augurios para Eneas y para sus compañeros en los libros II y III, se transforma paulatinamente y deja el espacio de lo humano para adentrarse en el espacio divino.

Luego de los honores, comienzan los juegos, que, siguiendo la estructura propuesta por Quinn<sup>16</sup>, tomarán la segunda parte de la división tripartita establecida. Éstos (ubicados en la parte central del libro) funcionan como un microcosmos dentro de la totalidad del libro V, debido a que todas las tensiones tanto del héroe como del resto de la tripulación, desaparecen mágicamente. Partiendo de la concepción de Putnam<sup>17</sup> creemos que “los juegos forman un mundo aparte. Están encerrados dentro del mundo del ritual que saca a la

<sup>14</sup> Libro I, 695; libro II, 591 y 664; libro IV, 178, 197 y 365; libro VI, 609; libro IX 84; libro X, 252; libro XI, 242 y 444.

<sup>15</sup> Lloyd, R., “The Character of Anchises in the *Aeneid*”, *TAPhA* 88, 1957c; 44 55.

<sup>16</sup> Quinn, K., *Virgil's Aeneid: A Critical Description*, London, Ann Arbor, 1968, 145.

<sup>17</sup> Putnam, M., *The Poetry of the Aeneid. Four Studies in Imaginative Unity and Design*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, 205.

historia de la violencia de la vida, para luego volver a insertarse en ella". En el momento en que se inician los juegos, se experimenta un alivio de tensiones, una inserción en un espacio independiente del resto de la trama. Los juegos funcionan, entonces, como ese "otro mundo" temporalmente necesario en el que se sumergen los personajes y dejan de lado sus preocupaciones. Puesto que, luego de éstos, el héroe vivenciará una nueva, aunque última, inseguridad sobre el cumplimiento de su deber. Los juegos enmarcarán una armonía que será instantáneamente quebrantada por una situación ajena pero, a la vez, altamente relacionada con el destino del héroe.

### c. Miseno

En el desarrollo del libro VI, la Sibila le informa a Eneas que para poder bajar al mundo infernal debe primero hacer los honores respectivos a un compañero. En este contexto encontramos las honras a Miseno:

Nec minus interea Misenum in litore Teucri  
flebant et cineri ingrato suprema ferebant.  
principio pinguem taedis et robore secto  
ingentem struxere pyram, cui frondibus atris  
intexunt latera et feralis ante cupressos  
constituunt, decorantque super fulgentibus armis.  
pars calidos latices et aena undantia flammis  
expediunt, corpusque lavant frigentis et unguunt.  
fit gemitus. tum membra toro defleta reponunt  
purpureasque super vestis, velamina nota,  
coniciunt. pars ingenti subiere feretro,  
triste ministerium, et subiectam more parentum  
aversi tenuere facem. congesta cremantur  
turea dona, dapes, fuso crateres olivo.  
postquam conlapsi cineres et flamma quievit,  
reliquias vino et bibulam lavere favillam,  
ossaque lecta cado texit Corynaeus aeno.  
idem ter socios pura circumtulit unda  
spargens rore levi et ramo felicis olivae,  
lustravitque viros dixitque novissima verba.  
at pius Aeneas ingenti mole sepulcrum  
imponit suaque arma viro remumque tubamque  
monte sub aereo, qui nunc Misenus ab illo  
dicitur aeternumque tenet per saecula nomen.

VI, 211-235

No menos entretanto lloraban en el litoral los teucros a Miseno, y llevaban los

últimos honores a su ceniza ingrata. Disponen al principio una enorme pira abundante de teas y cortado roble, a la cual cubren los lados con negras frondas, y ponen delante fúnebres cipreses, y decoran por encima con refulgentes armas. Algunos preparan las aguas calientes y las calderas ondeantes con las llamas, y lavan y ungen el cuerpo de aquel que está frío. Se profiere un gemido. Ponen después en el lecho los llorados miembros, y echan encima las purpúreas vestes, las conocidas túnicas; otros entraron debajo del ingente féretro; ¡triste trabajo! Y, vueltos, sostuvieron sujeta el hacha según el rito de sus padres. Se quemaron los dones de incienso amontonados, los manjares, las cráteras de aceite derramado. Después que cayeron las cenizas y se aquietó la llama, rociaron con vino las reliquias y la seca favila, y Corineo encerró en una urna de bronce los huesos recogidos. Rodeó también por tres veces a sus compañeros con agua pura, mojóndolos con leve rocío y con un ramo de feliz olivo, y purificó a los hombres, y dijo las últimas palabras. Y el piadoso Eneas erige un sepulcro de ingente mole para aquel varón, y sus armas, y su remo y su clarín, bajo un aéreo monte, el cual es dicho ahora a causa de él, Miseno, y tiene ese nombre eterno por los siglos.

Eneas, cumpliendo su función, ejecuta el rito funerario, y Virgilio representa este hecho siguiendo las reglas establecidas del ritual, tanto por lo expuesto por Cicerón como por los textos que describen estas prácticas, expuestos en los ejemplos anteriores. También Virgilio describe algunos elementos. Por ejemplo, señala que sobre la pira funeraria ofrecen *dapes*. *Daps* era originalmente una simple ofrenda hecha por un campesino, particularmente a Júpiter<sup>18</sup>. Originariamente era sólo vegetal, por influencia griega pasa a ser también animal. Según Bailey<sup>19</sup>, esta ofrenda podría asociarse con algún ritual de la religión doméstica en la que el que pide entrega una ofrenda al fuego del hogar. Luego se sumó la idea etrusca de ofrecerlo a la divinidad y, con la influencia griega del ritual del sacrificio en el que las partes del animal son ofrecidas al dios, se acostumbró a llamar *daps* a esta ofrenda, y es así como Virgilio la nombra en el ritual.

Se puede distinguir en la descripción en particular, por el uso del participio *defleta*, de apreciaciones del poeta como “*triste ministerium*” o de la descripción de la *lustratio* de los integrantes del ritual, una atmósfera sagrada, que si bien forma

<sup>18</sup> Cato, *Agr.*, 132: “*Dapem hoc modo fieri oportet. Iovi dapali culignam vini quantam vis polluceto. Eo die feriae bubus et bubulcis et qui dapem facient. Cum pollucere oportebit, sic facies: ‘Iuppiter dapalis, quod tibi fieri oportet in domo familia mea culignam vini dapi, eius rei ergo macte hac illace dape polluenda esto.’ Manus interluito postea vinum sumito: ‘Iuppiter dapalis, macte istace dape polluenda esto, macte vino inferio esto.’ Vestae, si voles, dato. Daps Iovi assaria pecuina urna vini. Iovi caste profanato sua contagione. Postea dape facta serito milium, panicum, alium, lentim”.* (“La ofrenda ha de hacerse de esta manera: ofrecer a Júpiter Dapalis una copa de vino de cualquier tamaño que desee, observando el día como un día de fiesta para los bueyes, los boyeros, y los que hacen la ofrenda. Al hacer la ofrenda utiliza esta fórmula: ‘Júpiter Dapalis, por cuanto es apropiado que una copa de vino sea ofrecida para ti, en mi casa y en medio de mi pueblo, para tu celebración sagrada; y para que tú finalmente seas honrado por la ofrenda de este alimento’. Lavadas las manos, consumido el vino: ‘Júpiter Dapalis, eres tú honrado por la ofrenda de mi celebración, y ser honrado por el vino que se coloca delante de tí’. Se puede hacer una ofrenda a Vesta si lo desea. La ofrenda de Júpiter consiste en carne asada y una urna de vino. Presentar a Júpiter castamente, de forma correspondiente. Después de la ofrenda se agrega mijo, el ajo, y lentejas”).

<sup>19</sup> Bailey, C., *Religion in Virgil*, Oxford, Oxford University Press, 1935, 76.

parte de este rito de tránsito cuya detención constituiría un problema ontológico, relativo al ser<sup>20</sup>; se destaca en la construcción hecha por el poeta lo que Durkheim<sup>21</sup> llama experiencia divina (*experience of god*). Según éste, el corazón de la religión no es la creencia en el dios o los dioses sino dicha experiencia que ocurre cuando los miembros de la sociedad se reúnen para realizar un ritual cuyo fin es, además, estimular a los ciudadanos a obedecer las leyes innumerables de la sociedad que se atribuyen a ese dios y asegurar su obediencia. Según Douglas<sup>22</sup>, quien sigue la línea de Durkheim, el rito tiene el efecto de organizar la vida individual: cuando se practica en comunidad, organiza a la sociedad. En este caso, es el momento en el que la práctica se realiza la que representa la unión social, que estaría interpretada por todos los troyanos en busca del Lacio.

#### d. Cayeta

El libro VII se abre con la invocación del poeta a la nodriza de Eneas muerta recientemente y a quien le están rindiendo los respectivos honores. Dicha muerte resulta claramente significativa debido a que Virgilio no señala su existencia a lo largo del poema. Debemos tener en cuenta el valor simbólico que posee el término *nutrix*<sup>23</sup> y la relación directa con el héroe, para quien su presencia debe de haber sido fundamental en su desarrollo debido a que su madre es una deidad. Por otro lado, recordemos que el último hecho ocurrido en el libro VI es el encuentro que tuvo Eneas con su padre. Es así como este acontecimiento a comienzos del libro VII no parece ser pura coincidencia; por ello pensamos que Virgilio quiere enfatizar la maduración del héroe ocurrida luego del descenso con este hecho simbólico. Tanto el ritual como el hecho están descriptos brevemente:

At pius exsequiis Aeneas rite solutis,  
aggere composito tumuli, postquam alta quierunt  
aequora, tendit iter velis portumque relinquit.

VII, 5-7

<sup>20</sup> Así lo explica Eliade: “El hombre de las sociedades primitivas se esfuerza por vencer a la muerte transformándola en rito de tránsito. [...] Resumiendo, la muerte viene a considerarse como la suprema iniciación, como el comienzo de una nueva existencia espiritual. Mejor aún: generación, muerte y regeneración (re-nacimiento) se conciben como tres momentos de un mismo misterio, y todo el esfuerzo espiritual del hombre arcaico se pone en demostrar que entre estos momentos no debe existir ruptura. No puede uno pararse en ninguno de estos tres momentos”. Eliade, M., *Symbolism, the Sacred and the Arts*, Crossroad Publishing Company, 1988, 143.

<sup>21</sup> Durkheim, E. *The elementary forms of the religious life*, [tr. J. Swain], New York, Macmillan, 1965, 4<sup>a</sup> ed., 464.

<sup>22</sup> Segal, R. “The Myth-Ritualist Theory of Religion”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19, 2, 1980, 173-185.

<sup>23</sup> *Nutrix, icis*: En Roma, durante muchos siglos, las madres romanas tenían la obligación de nutrir ellas mismas a sus hijos. Pero muchas familias ricas tuvieron, al estilo griego, el hábito de tener nodrizas. Plauto en *Menaechmi* distingue entre *mater quam mammam dabat (nutrix)* y *mater ipsa quae pepererat (mater)*. Daremberg, C. et Saglio, E. *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, París, 1877-1919 [edición en línea de la Université de Toulouse II-Le Mirail], 123.

Pues, el piadoso Eneas, cumplidas ritualmente las exequias, compuesto la elevación del túmulo, después que se han aquietado los profundos mares, prosigue su camino con las velas, y deja el puerto.

El objetivo de esta descripción es por un lado, mostrar el crecimiento del héroe y, por el otro, mostrar el respeto hacia la nodriza siguiendo las prescripciones del ritual para que el alma pueda descender sin sufrimientos.

e. Niso y Euríalo

En el libro IX, Niso le pide a Euríalo que le realice los ritos fúnebres, contemplando la importancia de éstos según los preceptos dados:

*sit qui me raptum pugna pretiove redemptum  
mandet humo, solita aut si qua id Fortuna vetabit,  
absenti ferat inferias decoretque sepulcro.*

IX, 213-215

Que haya quien me mande a la tierra arrebatado de la pugna o redimido por el precio; o si, la acostumbrada fortuna ha de vedar esto de algún modo, que haga las exequias al ausente, y lo decore con un sepulcro.

En el marco del mismo libro, encontramos el lamento de la madre de Euríalo por no poder realizar los ritos fúnebres:

*heu, terra ignota canibus data praeda Latinis  
alitibusque iaces! nec te tua funere mater  
produxi pressive oculos aut vulnera lavi,  
veste tegens tibi quam noctes festina diesque  
urgebam, et tela curas solabar anilis.  
quo sequar? aut quae nunc artus avulsaque membra  
et funus lacerum tellus habet? hoc mihi de te,  
nate, refers? hoc sum terraque marique secuta?  
figite me, si qua est pietas, in me omnia tela  
conicite, o Rutuli, me primam absumite ferro;  
aut tu, magne pater divum, miserere, tuoque  
invisum hoc detrude caput sub Tartara telo,  
quando aliter nequeo crudelem abrumperere vitam.'*

IX, 485-497



¡Ay, yaces en una tierra ignota, como presa dada a los perros latinos y a las aves!  
¡y no te he acompañado, siendo tu madre, no he acompañado tus funerales,  
ni he cerrado tus ojos, ni he lavado tus heridas, cubriéndote con tu vestidura,  
que apresuraba para ti acelerada noches y días, y consolaba con aquella tela  
los cuidados de mi vejez! ¿A dónde te seguiré? ¿y qué tierra tiene ahora tus  
articulaciones y tus arrancados miembros, y tu lacerado cadáver? ¿Esto me  
vuelves de ti, hijo? ¿para esto te he seguido, tanto por tierra como por mar?  
Heridme, ¡Oh, Rútulos! Si tenéis alguna piedad, lanzad a un tiempo contra mí  
todos vuestros dardos; matadme primera con el hierro; o tú, gran padre de los  
dioses, ten misericordia, y precipita bajo el tártaro con tu rayo esta aborrecida  
cabeza, ya que de otro modo no puedo romper mi cruel vida”.

En ambos casos, se ve la importancia del rito funerario. En el primer caso, es Niso el que pide la sepultura para que su alma vaya al lugar correspondiente. En el segundo, la madre de Euríalo se lamenta por no haber podido estar allí junto a él y enumera los pasos del rito que ella no pudo ejecutar: *nec te tua funere mater/ produxi pressive oculos aut vulnera lavi,/ veste tegens tibi quam noctes festina diesque/ urgebam, et tela curas solabar anilis* (vv. 486-489). Al relatarse la *pietas* de la madre del joven, existe otro punto a tener en cuenta: notamos que además de los jóvenes valerosos elegidos por Eneas bajo el consejo de Nautes y Anquises en el libro V, ha viajado en la flota esta mujer, que representa a la matrona romana y que su caracterización es muy diferente a las de las mujeres en la obra que en algunos casos, por ejemplo, no participan en los rituales (V, 612-614) y queman las naves (V, 615-640).

#### f. Caídos en la guerra

En el libro XI, encontramos el rito funerario a los caídos en la guerra:

interea socios inhumataque corpora terrae  
mandemus, qui solus honos Acheronte sub imo est.  
ite, ait 'egregias animas, quae sanguine nobis  
hanc patriam peperere suo, decorate supremis  
muneribus, maestamque Evandri primus ad urbem  
mittatur Pallas, quem non virtutis egentem  
abstulit atra dies et funere mersit acerbo.'

XI, 23-28

Entretanto mandemos a la tierra a nuestros compañeros y sus no inhumados cuerpos; este único honor que hay en el profundo Aqueronte. “Id”, dice, “adornad con los supremos dones a las egregias almas que nos ganaron con su sangre esta patria, y sea enviado a la triste ciudad de Evandro, el primero Palante, a quien no

falto de valor lo llevó un negro día y se sumergió en acerba muerte.

Sin entrar en detalles sobre el funeral de Palante, que veremos más adelante, se resalta la importancia de hacer una pausa durante la guerra para honrar a los muertos. Más adelante se describe cómo tanto Latinos como Troyanos honran a sus muertos:

Aurora interea miseris mortalibus almam  
 extulerat lucem referens opera atque labores:  
 iam pater Aeneas, iam curvo in litore Tarchon  
 constituere pyras. huc corpora quisque suorum  
 more tulere patrum, subiectisque ignibus atris  
 conditur in tenebras altum caligine caelum.  
 ter circum accensos cincti fulgentibus armis  
 decurrere rogos, ter maestum funeris ignem  
 lustravere in equis ululatusque ore dedere.  
 spargitur et tellus lacrimis, sparguntur et arma,  
 it caelo clamorque virum clangorque tubarum.  
 hic alii spolia occisis derepta Latinis  
 coniciunt igni, galeas ensisque decoros  
 frenaque ferventisque rotas; pars munera nota,  
 ipsorum clipeos et non felicia tela.  
 multa boum circa mactantur corpora Morti,  
 saetigerosque sues raptasque ex omnibus agris  
 in flammam iugulant pecudes. tum litore toto  
 ardentis spectant socios semustaque servant  
 busta, neque avelli possunt, nox umida donec  
 invertit caelum stellis ardentibus aptum.

XI, 182-202

Entretanto la Aurora había hecho surgir la luz a los míseros mortales, devolviéndoles obras y labores. Ya el padre Eneas, ya Tarcón, alzaron las piras en el curvo litoral. Cada uno llevó allí los cuerpos de los suyos conforme al rito de sus padres; y levantados los fuegos negros, es escondido en las tinieblas por la humareda el alto cielo; tres veces discurrieron, ceñidos con refulgentes armas, en torno a las hogueras encendidas; tres veces dieron vuelta en los caballos al triste fuego del funeral, y dieron alaridos con su boca. Y se esparce de lágrimas la tierra, y se esparcen las armas. Va hasta el cielo el clamor de los guerreros y el estrépito de las trompetas; arrojan unos en el fuego entonces los despojos quitados a los latinos muertos, yelmos y espadas decoradas, los escudos y no felices dardos de ellos mismos. Se ofrecen muchos cuerpos de bueyes en círculos, y en la llama degüellan cerdosos puercos y animales arrebatados de todos los campos.

Por todo el litoral miran entonces a sus compañeros que arden, y guardan los cadáveres medio quemados, y no pueden quitarse, hasta que la húmeda noche transforma el cielo adaptándose a las resplandecientes estrellas.

Se observa la descripción del poeta del honor a los muertos en la guerra: Eneas como jefe militar permite y da el tiempo para que cada pueblo haga su respectivo ritual. Los cadáveres son quemados mientras se les arrojan sus pertenencias y realizan los debidos sacrificios; se resalta que en este caso, primero se ofrecen los bueyes y luego cerdos y animales encontrados; los compañeros llenos de angustia siguen el rito, con lo que el campo de batalla devastado les pone a disposición.

La *pietas* romana exigía que los supervivientes de una batalla enterraran con los honores fúnebres apropiados a sus compañeros muertos en combate<sup>24</sup>. En relación con este principio moral, si los soldados morían luchando en actuaciones bélicas, se consideraba que caían honrosamente y el entierro era costado por el Estado<sup>25</sup>. En campaña, y tras cada enfrentamiento, era posible que se decretara una tregua de varios días para recuperar los cuerpos, aunque no siempre era posible. En época republicana, y tras las grandes batallas, a los compañeros de armas les correspondían los gastos de las operaciones de recoger los cadáveres de los soldados caídos, enterrarlos o quemarlos colectivamente. Los que pertenecían a soldados y aliados de Roma, se separaban de los restos de los enemigos y de los desertores, que eran despreciados por cobardes y dejados como alimentos para los buitres<sup>26</sup>. Todo el campo de batalla era considerado impuro, igual que la muerte, por lo que los cadáveres se apilaban allí, formando un montículo. Posiblemente según la extensión del terreno se harían varias piras, para realizar una *crematio* en masa en el ocaso. Los romanos creían que el fuego y el alma

<sup>24</sup> Subirats Sorrosal, C. *El ceremonial militar romano: Liturgias, rituales y protocolos en los actos solemnes relativos a la vida y a la muerte en el ejército romano del Alto Imperio*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2013, 160-164.

<sup>25</sup> Cicerón Phil., XIV, 34: *Sed quoniam, patres conscripti, gloriae munus optimis et fortissimis civibus monumenti honore persolvitur, consolemur eorum proximos, quibus optima est haec quidem consolatio, parentibus, quod tanta rei publicae praesidia genuerunt, liberis, quod habebunt domestica exempla virtutis, coniugibus, quod iis viris carebunt, quos laudare quam lugere praestabit, fratribus, quod in se ut corporum, sic virtutis similitudinem esse confident. Atque utinam his omnibus abstergere fletum sententiis nostris consultisque possemus vel aliqua talis iis adhiberi publice posset oratio, qua deponerent maerorem atque luctum gauderentque potius, cum multa et varia impenderent hominibus genera mortis, id genus, quod esset pulcherrimum suis obtigisse eosque nec inhumatos esse nec desertos, quod tamen ipsum pro patria non miserandum putatur, nec dispersis bustis humili sepultura crematos, sed contactos publicis operibus atque muneribus eaque extractione, quae sit ad memoriam aeternitatis ara Virtutis.* ("Pero si recompensamos, padres conscriptos, a nuestros excelentes y valerosísimos soldados levantando en su honor un monumento que perpetúe su gloria, consolemos también a sus familias. Tienen éstas poderosos motivos de consuelo: los padres pensarán que dieron intrépidos defensores de la República; los hijos, que cuentan en su propia familia grandes ejemplos de valor; las mujeres, que los esposos que han perdido deben ser honrados con elogios mejor que con lágrimas; los hermanos esperarán ser tan iguales en virtud como en las facciones a sus hermanos que bravamente han muerto. ¡Ojalá que vuestros votos y decretos públicos me dieran detener el llanto de esos infortunados, o que nuestros discursos públicos lograran calmar y aliviar su dolor y su aflicción! Les sirva de consuelo la idea de que tantos géneros de muerte como amenazan a la humanidad, el más bello de todos ha correspondido a sus parientes, cuyos cuerpos no han sido abandonados ni privados de sepultura, lo cual no se juzga desdicha cuando se sufre por la patria; que sus cenizas no han sido depositadas en humildes sepulturas, sino que reposarán unidas en un monumento público, construido expresamente, que será siempre reverenciado como altar de la virtud").

<sup>26</sup> Nock, A. D. "The roman army and the religious year", *Harvard Theological Review*, 45, 1952, 187-252.

eran de similar naturaleza, concepto estoico preromano<sup>27</sup>, y que de este modo la incineración permitía que los espíritus de los difuntos llegaran más rápido al otro mundo (idea que pervivió hasta el bajo Imperio)<sup>28</sup>. Tras la batalla, los soldados debían purificarse antes de entrar al campamento, pues este espacio era considerado una porción de Roma, y como tal, se trataba de suelo sagrado. Por ello, se seguía el ritual que consistía en barrer la entrada principal con una escoba especial de laurel, práctica que no vemos en la descripción virgiliana. Una variante del mismo estribaba en dejar simplemente hojas de laurel colgadas de la puerta de acceso al campamento, quizá la puerta pretoria por sus connotaciones de oscuridad, muerte y castigo. Cuando acontecían este tipo de muertes colectivas se debían suceder las ceremonias fúnebres, con los rituales y sacrificios destinados a sofocar la cólera divina y la purificación constante del campamento para evitar el *miasma*<sup>29</sup>, es decir, los “malos vapores” o la “contaminación”. La *lustratio* y otros múltiples sacrificios, así como prácticas augurales para consultar los auspicios, se realizaban para mitigar la ira de los dioses. Como vimos, los muertos en una batalla no disponen de los mismos privilegios rituales que los civiles, pues sus exequias se realizan con más celeridad. Asimismo, si la familia era modesta sólo podía realizar ritos de despedida y purificación para abandonar el ámbito de lo *nefas*. Si la familia era rica o el soldado distinguido, aunque la Ley de las XII tablas no aprobaba el lujo en los funerales<sup>30</sup>, las coronas recibidas eran signo de bravura y debían ser colocadas junto al individuo que las había obtenido en vida<sup>31</sup>.

En el episodio descrito por Virgilio, encontramos el ritual practicado por los troyanos, en el que, bajo la guía de Eneas, se realizan los sacrificios y la incineración de las víctimas siguiendo lo antes descrito. No se diferencia entre rangos de los guerreros y se observa la cremación de las armas de los militares junto a la pira. El episodio tiene dos claras funciones, por un lado, mostrar la *pietas* del héroe y del grupo para con sus guerreros y para con los dioses a quienes se le efectúa el rito; por otro lado, restablecer la unidad de ambos bandos en esta pausa acordada, haciendo a la experiencia divina el medio para que los guerreros recuperen fuerzas y unidad espiritual, con el objetivo de seguir en batalla. A continuación, analizamos el *Funus Publicum*, ofrecido a Palante, como excepción a este ritual.

<sup>27</sup> Brun, J. define la naturaleza de Dios: a. Dios es uno con el mundo, b. fuego artífice, c. ser viviente razonable, d. cuerpo, idéntico a la materia, e. espíritu inteligente, f. soplo, fluido, g. *Logos*. Si existen a la vez Dios y los dioses es porque Dios es “como un espíritu que todo lo penetra y cambia de nombre a través de la materia en que penetra pasando de una cosa a otra”. J. Brun, *El Estoicismo*, Buenos Aires, Eudeba, 1962, 33-35.

<sup>28</sup> Del Hoyo, J. “Los funerales y los servicios de pompas fúnebres en Roma”, *Adiós* 61, Madrid, 2006, 36-40.

<sup>29</sup> Parker, R. *Miasma: Pollution and purification in early Greek religio*, Oxford, Oxford University Press, 1983, 1-5.

<sup>30</sup> Ley X, 10: “No se llevará en ningún funeral coronas grandes para decorar el sepulcro del difunto, ni piras con incienso”.

<sup>31</sup> Subirats Sorrosal, C. *El ceremonial militar romano: Liturgias, rituales y protocolos en los actos solemnes relativos a la vida y a la muerte en el ejército romano del Alto Imperio*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2013, 160-164.

g. Palante

En el libro X, en los verso 485 y ss. se relata la muerte de Palante en manos de Turno. Se describe la aflicción de Eneas ante el destino funesto de quien él mismo se había hecho responsable. En el libro XI se muestra, el inicio del rito funerario de parte de Eneas y los troyanos, rito similar a los vistos en honor a los soldados muertos en batalla:

Haec ubi deflevit, tolli miserabile corpus  
imperat, et toto lectos ex agmine mittit  
mille viros qui supremum comitentur honorem  
intersintque patris lacrimis, solacia luctus  
exigua ingentis, misero sed debita patri.  
haud segnes alii cratis et molle feretrum  
arbuteis texunt virgis et vimine querno  
exstructosque toros obtentu frondis inumbrant.  
hic iuvenem agresti sublimem stramine ponunt:  
qualem virgineo demessum pollice florem  
seu mollis violae seu languentis hyacinthi,  
cui neque fulgor adhuc nec dum sua forma recessit,  
non iam mater alit tellus virisque ministrat.  
tum geminas vestis auroque ostroque rigentis  
extulit Aeneas, quas illi laeta laborum  
ipsa suis quondam manibus Sidonia Dido  
fecerat et tenui telas discreverat auro.  
harum unam iuveni supremum maestus honorem  
induit arsurasque comas obnubit amictu,  
multaque praeterea Laurentis praemia pugnae  
aggerat et longo praedam iubet ordine duci;  
addit equos et tela quibus spoliaverat hostem.  
vinxerat et post terga manus, quos mitteret umbris  
inferias, caeso sparsurus sanguine flammis,  
indutosque iubet truncos hostilibus armis  
ipsos ferre duces inimicaque nomina figi.  
ducitur infelix aevo confectus Acoetes,  
pectora nunc foedans pugnīs, nunc unguibus ora,  
sternitur et toto proiectus corpore terrae;  
ducunt et Rutulo perfusos sanguine currus.  
post bellator equus positus insignibus Aethon  
it lacrimans guttisque umectat grandibus ora.  
hastam alii galeamque ferunt, nam cetera Turnus  
victor habet. tum maesta phalanx Teucrique sequuntur  
Tyrrhenique omnes et versis Arcades armis.  
postquam omnis longe comitum praecesserat ordo,

substitit Aeneas gemituque haec addidit alto:  
 'nos alias hinc ad lacrimas eadem horrida belli  
 fata vocant: salve aeternum mihi, maxime Palla,  
 aeternumque vale.' nec plura effatus ad altos  
 tendebat muros gressumque in castra ferebat.

XI, 59- 100

Cuando se ha lamentado llorando de estas cosas, manda que sea alzado el miserable cuerpo, y envía mil soldados elegidos de todo el ejército, que acompañen aquel honor supremo, y asistan a las lágrimas del padre, ¡exiguos consuelos de su gran pesadumbre! pero debidos al padre infortunado. No perezosos otros tejen con varas de madroño y ramas de encina el entramado de un blando féretro, y dan sombra con techo de hojas al lecho así formado. Colocan entonces al joven sublime en el agreste lecho: cual flor recogida por manos virginales ya de tierna violeta, ya de lánguido jacinto, a la que ni el fulgor se le ha retirado aún, ni su hermosura todavía; no la alimenta ya la madre tierra, ni le suministra fuerzas. Sacó Eneas entonces dos rígidas piezas de púrpura y de oro, las cuales le había hecho en otro tiempo la misma sidonia Dido con sus manos gozosa en aquellas labores, y había separado las telas con tenue oro. Vistió afligido al joven una de ellas como supremo honor, y cubre con un manto el cabello destinado a la pira, y muchos premios además de la batalla laurente amontona y ordena que sea llevado el botín en larga fila. Añade caballos y armas de los despojos del enemigo. Había atado también a la espada las manos de los que mandaba como ofrenda a las sombras, para regar las llamas con sangre, y ordena que, vestidos de las armas enemigas, porten troncos los jefes y se claven los nombres de sus rivales. Es conducido el infeliz Acestes, debilitado por la edad, o bien hiriendo sus pechos con los puños, o bien su rostro con las uñas; y se echa con todo el cuerpo a tierra tendido. Conducen también los carros, rociados con sangre rútila. Va después Etón, su caballo de guerra, derramando lágrimas, depuestas sus insignias y humedece su rostro con grandes lágrimas. Llevan otros la lanza y la celada; pues tiene victorioso Turno las demás cosas. Siguen después los teucros, triste falange y todos los etruscos y los arcadios con las armas vueltas. Después que había pasado gran parte del cortejo, Eneas lo detuvo y esto añadió con profundo suspiro: "A otras lágrimas nos llama desde ahora el mismo destino horrendo de esta guerra. Salve, noble Palante, para siempre, y para siempre adiós". Y, sin decir más, se encaminaba a los altos muros y dirigía su paso al campamento.

Se describe, entonces, el rito en honor de un soldado, que a diferencia de los descriptos en la segunda parte del estudio, tendrá un tratamiento especial. En primer lugar, todos los soldados se unen para hacer la práctica. No será incinerado, sino que le armarán un lecho con hojas para poder trasladarlo a su casa paterna. Antes de realizar el *funus publicum* que tendrá lugar en su ciudad,

sus compañeros dedican ofrendas que serán enterradas con el cuerpo. Eneas, como ejecutor y dirigente del rito, le ofrece, debido a que Turno había tomado su talahí, dos piezas de púrpura y de oro, hechas por la misma Dido. No es casual que el poeta relacione a Dido con Palante, ambos presas del destino sin tener responsabilidad alguna (como la tendrá Turno). Asimismo, le ofrece los premios, los caballos y las armas de los enemigos. El último elemento, aunque no menor, es el que ha generado más de una controversia en la crítica<sup>32</sup>: Virgilio describe cómo son sacrificados en el rito cuerpos humanos (VV. 83-88), capturados, según el poeta, en el libro X:

Sulmone creatos  
quattuor hic iuvenes, totidem quos educat Ufens,  
viventis rapit, inferias quos immolet umbris  
captivoque rogi perfundat sanguine flammis.

X, 517-520

Aquí a los cuatro jóvenes hijos de Sulmón y a otros tantos que Ufente criara, los toma vivos para inmolarlos a las sombras en sacrificio y regar con sangre de cautivos las llama de la pira.

Por un lado encontramos la visión de los críticos pertenecientes a la escuela pesimista, como Farron<sup>33</sup>, quien ve al acto como una clara práctica impía del héroe troyano avalándolo con lo expuesto por Cicerón:

Cicero used the Gallic practice of human sacrifice to discredit the religious oaths of Gallic witnesses in his *Pro Fonteio*. He says that they differ from all other peoples because of their hostility to religion. He provides as proofs two acts of terrible sacrilege.

Según Farron, este sacrificio tenía dos modelos inmediatamente reconocibles: uno literario y otro histórico. El mítico- literario se remonta a *Iliada* XXIII, 175, pasaje en que se muestra cómo Aquiles inmola las víctimas humanas en la pira de Patroclo. Por otro lado, existiría un presunto sacrificio de cautivos de Perugia hecho por Octavio en el altar de Julio César en el 40 aC. Según estas visiones los dos prototipos estaban vinculados por el hecho de que Octavio justificó sus actividades durante las guerras civiles como venganza por el asesinato de Julio César y citó la venganza de Aquiles por Patroclo como modelo<sup>34</sup>. Por otro lado, Ford Wiltshire<sup>35</sup> también ve al acto como extremadamente violento y afirma:

<sup>32</sup> Eckstein, A. "Human Sacrifice and Fear of Military Disaster in Republican Rome", *AJAH*, 1982, 81-82; Farron, S. "Aeneas Human Sacrifice", *AClass* 28, 1985, Cape Town, 21- 33.

<sup>33</sup> Farron, "Aeneas Human Sacrifice", 21- 33.

<sup>34</sup> Farron, "Aeneas Human Sacrifice", 21- 33.

<sup>35</sup> Ford Wiltshire, S. *Public and Private in Vergil's Aeneid*, Amherst, 1989, University of Massachusetts Press, 25.

In book 11, Aeneas commits the most violent and cold-blooded of human actions, the offering of human sacrifice. Homer provides a precedent for it- Achilles slays victims at the pyre of Patroclus in *Iliad* 23. 175. Vergil's verb for slaughter, caedo, is associated with animal sacrifice elsewhere in the *Aeneid*.

Williams<sup>36</sup>, por su parte, cree que Eneas pudo haber sido motivado por la culpa al haber sido incapaz de proteger a Palante ante Turno, pero reconoce que el comportamiento de Eneas, en este episodio, es tan desenfrenado como el de Turno o como el de cualquier héroe griego y que este hecho anticipa su eventual rechazo a la misericordia para la derrota de Turno. Asimismo afirma que hubiera sido más fácil para Virgilio fingir incluso en el dolor más extremo un autocontrol de parte de su héroe, pero de este modo la representación del accionar del troyano es más fiel a un comportamiento humano.

Creemos que el acto del héroe no merece la clasificación de "impío" taxativamente. Es claro que Virgilio toma como modelo los ritos funerarios de Patroclo en *Iliada* adaptándolos al modelo romano, como vimos, y este hecho motiva de por sí la inclusión de esta práctica. No creemos que sea adecuado comparar al episodio con el sacrificio de Ifigenia, como lo hace Farron<sup>37</sup>, debido a que se trata de jóvenes cautivos que iban a morir en manos del enemigo de todos modos. En lugar de matarlos en el campo de batalla, Eneas los toma prisioneros e, imitando el modelo homérico, los incluye en el rito funerario; a esto se suma el hecho de ser el único ejemplo de este tipo y habiendo tantos ejemplos de rituales de muerte, como analizamos, no creemos que se tenga que tomar como la representación de una práctica habitual en el héroe.

Luego, se describe la llegada del cortejo fúnebre del joven a la casa de su padre y la desesperación de éste ante tal pérdida. Sin embargo, Evandro no acusa a los troyanos ni al mismo Eneas sino a los hados de su hijo. El rey continúa mostrando su respeto y devoción ante el jefe troyano, se siente agradecido por los honores que le ha concedido el héroe y destaca el hecho de que la suerte de su hijo haya ocurrido mientras defendía una causa justa. Se dirige a Eneas otorgándole una responsabilidad que traspassa su deber como héroe conquistador del Lacio y transforma el enfrentamiento contra Turno en un hecho personal evocando el sentimiento de amor hacia su hijo y la merecida venganza hacia su asesino:

Et iam Fama volans, tanti praenuntia luctus,  
Evandrum Evandrique domos et moenia replet,  
quae modo victorem Latio Pallanta ferebat.  
Arcades ad portas ruere et de more vetusto  
funereas rapuere faces; lucet via longo

<sup>36</sup> Williams, G., *Technique and Ideas in the Aeneid*, New Haven and London, Yale University Press, 1983, 55.

<sup>37</sup> Farron, "Aeneas Human Sacrifice", 22.



ordine flammaram et late discriminat agros.  
contra turba Phrygum veniens plangentia iungit  
agmina. quae postquam matres succedere tectis  
viderunt, maestam incendunt clamoribus urbem.  
at non Evandrum potis est vis ulla tenere,  
sed venit in medios. feretro Pallante reposto  
procubuit super atque haeret lacrimansque gemensque,  
et via vix tandem voci laxata dolore est:  
'non haec, o Palla, dederas promissa parenti,  
cautius ut saevo velles te credere Marti.  
haud ignarus eram quantum nova gloria in armis  
et praedulce decus primo certamine posset.  
primitiae iuvenis miserae bellique propinqui  
dura rudimenta, et nulli exaudita deorum  
vota precesque meae! tuque, o sanctissima coniunx,  
felix morte tua neque in hunc servata dolorem!  
contra ego vivendo vici mea fata, superstes  
restarem ut genitor. Troum socia arma secutum  
obruerent Rutuli telis! animam ipse dedissem  
atque haec pompa domum me, non Pallanta, referret!  
nec vos arguerim, Teucrici, nec foedera nec quas  
iunximus hospitio dextras: sors ista senectae  
debita erat nostrae. quod si immatura manebat  
mors gnatum, caesis Volscorum milibus ante  
ducentem in Latium Teucros cecidisse iuvabit.  
quin ego non alio digner te funere, Palla,  
quam pius Aeneas et quam magni Phryges et quam  
Tyrrhenique duces, Tyrrhenum exercitus omnis.  
magna tropaea ferunt quos dat tua dextera leto;  
tu quoque nunc stares immanis truncus in arvis,  
esset par aetas et idem si robur ab annis,  
Turne. sed infelix Teucros quid demoror armis?  
vadite et haec memores regi mandata referte:  
quod vitam moror invisam Pallante perempto  
dextera causa tua est, Turnum gnatoque patrique  
quam debere vides. meritis vacat hic tibi solus  
fortunaque locus. non vitae gaudia quaero,  
nec fas, sed gnato manis perferre sub imos.'

XI, 139-181

Y ya la voladora Fama, llevando por delante un dolor tan grande, colma a Evandro y de Evandro las casas y los muros, ella, que poco antes llevaba por el Lacio que Palante era victorioso. Los arcades apuraron su paso a las puertas y arrebataron según la costumbre antigua antorchas funerales; luce el camino

con una larga fila de llamas, y separa los campos latamente. La turba de los frigios, viniendo en dirección contraria, alcanza al doliente ejército. Cuando las madres vieron que entraban en las casas, encienden con sus gritos la afligida ciudad. Y ninguna fuerza es capaz de sujetar a Evandro que se lanza a buscarlo. Depositado el féretro, se arrojó sobre Palante y lo abraza llorando y gimiendo, y apenas abrió por fin el dolor camino a las palabras. “No era ésta, Palante, la promesa que le hiciste a tu padre de que con cuidado te habrías de entregar a un Marte cruel. Y no desconocía yo cuánto una nueva gloria puede en las armas y las mieles del triunfo en el primer combate. ¡Miseras primicias de este joven, y duros ensayos de una guerra próxima! ¡Y votos y preces más por ninguno de los dioses oídas! ¡Y, tú, oh santísima cónyuge, feliz con tu muerte, y no reservada a este dolor! Por el contrario yo viviendo he vencido mis hados, para que, siendo el padre, durara más. ¡Ojalá me hubieran abatido los dardos rútilos siguiendo las armas de Troya! Habría dado yo mi vida y a mí, no a Palante habría traído hasta casa este cortejo. Y no os he de culpar, teucros, ni a los pactos, ni a las diestras que unimos en señal de hospitalidad; para mi vejez estaba preparada una suerte tan mala. Si prematura aguardaba la muerte a mi hijo, me servirá de consuelo que haya caído entre miles de volscos muertos, conduciendo a los teucros al Lacio. Y no podría yo honrarte, hijo mío, con funeral mejor que el piadoso Eneas y que los nobles frigios y que los jefes etruscos, que todo el ejército etrusco. Portan grandes trofeos de los que tu diestra ha enviado a la muerte, te alzarías ahora tu también como tronco imponente en los campos, si igual fuera su edad y la misma fuerza de los años, Turno. Más, ¿por qué, desdichado, demoro a los teucros lejos de sus armas? Id y llevad al rey en la memoria este recado: de que soporte una vida odiosa, muerto Palante, tu diestra es la causa, la cual ves que nos debe Turno al hijo y al padre. No lo demando –no sería lícito– como alegría de mi vida, sino para mi hijo en los Manes profundos.”

Como dijimos, en caso de perecer un jefe militar, el cuerpo entero o sus cenizas eran enviados a sus familiares para que pudieran efectuar unos funerales dignos de su condición con los restos presentes. Pero si el cuerpo había quedado muy dañado, es posible que se realizaran unas primeras exequias en el lugar, sin enviar el cadáver a Roma. Aun así, la familia podía preparar igualmente las honras fúnebres<sup>38</sup>. En este caso, los compañeros le hacen exequias en el lugar y, al mismo tiempo, envían el cuerpo para el rito público. Podemos diferenciar variados rituales según el tipo de funerales, civiles o militares. Si la familia era rica o el soldado distinguido, aunque la Ley de las XII tablas no aprobaba el lujo en los funerales, las coronas recibidas eran signo de bravura y debían ser colocadas junto al individuo que las había obtenido en vida. Este tipo de coronas estaban compuestas de hojas de roble, mirto, laurel, olivo o espigas de trigo.

<sup>38</sup> Subirats Sorrosal, C. *El ceremonial militar romano: Liturgias, rituales y protocolos en los actos solemnes relativos a la vida y a la muerte en el ejército romano del Alto Imperio*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2013, 160.

Igual que los funerales civiles, el cortejo se componía de diferentes personas: músicos con sus trompas y flautas, plañideras, el difunto en su catafalco, y detrás marchaban familiares y amigos<sup>39</sup>. El *funus publicum* se caracterizaba por su grandiosidad, lujo y riqueza. Los motivos de este honor público eran: en el caso de su concesión a reyes extranjeros, muertos en la ciudad, es un acto de piedad y de respeto a su rango, aunque hayan sido enemigos, ya que han muerto lejos de su patria; en el de otros personajes, la razón la especifica Plutarco: se hace porque el difunto es o ha sido para el pueblo como un padre. Veneración y respeto familiar determinan el decreto de concesión del *funus publicum*<sup>40</sup>. El significado del honor que entrañaba el *funus publicum* es, en palabras de Cicerón, el máximo que se le puede otorgar a un difunto: *maxima laude et gratulatione omnium*<sup>41</sup>.

Evandro llora su suerte y la de su hijo; no culpa a los troyanos, sino al contrario se siente orgulloso, como era digno de un soldado, de que su hijo haya muerto en combate. Por último, destaca la presencia de las etnias que luchan conjuntamente contra Turno y sus pueblos aliados. De esta forma, une claramente la actitud y la ritualidad de los troyanos, los etruscos y los arcadios. El episodio funciona como medio para mostrar el afecto y el respeto que se le tiene al personaje estableciendo una correspondencia con el último episodio de la épica en el que Eneas es preso del *furor* al ver en manos de su oponente el tahalí del guerrero (XII, VV. 947- 952), asimismo, deja en claro las etnias que conforman la unidad que seguirá en lucha contra los rútuos y sus aliados.

## Conclusión

Según las teorías contemporáneas sobre el significado y la funcionalidad de los ritos<sup>42</sup>, éstos desempeñan un papel indudablemente irremplazable en el mantenimiento y en el refuerzo del vínculo social y, simultáneamente, en la consagración de las diferencias de estatuto compensadas por una articulación de los roles. Además, lo propio de éstas técnicas sociales simbólicas es marcar, en el flujo cotidiano, la discontinuidad de los acontecimientos y de las vivencias acentuando sus tiempos fuertes, el antes y el después, y solemnizando las instituciones y las interacciones más significativas para los actores sociales. Estas características se ven claramente en el accionar ritual de los troyanos quienes, para mantener la *pax deorum*, establecen estas prácticas que no sólo terminan obteniendo este beneficio, sino que también forman un microcosmos que se ve en el entorno social mismo. Los ritos asumen la doble función de dotar de nuevas cualidades a la comunidad, con el aval de todo el grupo, y de separar. Este concepto ilustra la necesidad de una instancia de legitimación. El rito,

---

<sup>39</sup> Subirats Sorrosal, *El ceremonial militar romano*, 173.

<sup>40</sup> Fabio Máximo, XXVII, 3.

<sup>41</sup> Cic., *Phil.* IX, 6, 14

<sup>42</sup> Caseneuve, J. *Sociología del rito*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971, 160.

tanto si instituye como si marca el paso, no se puede autoadministrar, necesita una autoridad superior del poder al que alude la manifestación. A través de su ejecución se definen jerarquías, no sólo divinas, sino también humanas; en consecuencia se ven los movimientos sociales que el poeta representa dentro del grupo humano. El que ejecuta el ritual no sólo está estableciendo una relación con la esfera divina, sino que también lo está haciendo con su grupo mismo: Anquises cumplirá su función de *pater*, es decir de autoridad dentro del grupo, luego será Eneas quien lo haga recién en los *parentalia* que puede cumplir sus deberes de hijo primogénito y asumir, luego, sus funciones de *pater*. Con respecto a los ritos funerarios, Virgilio, tomando o no el modelo tradicional descrito por Cicerón, está diciendo algo en el desarrollo de la trama, se legitima o no través de la correspondencia con el *mos maiorum* debido a que las reglas que se siguen en los ritos son las propias de la época de Virgilio.

Las conductas rituales<sup>43</sup> expresan y liberan la inquietud humana ante el cuerpo y el mundo, su transformación y su aniquilamiento. Permiten canalizar emociones poderosas en muchos ritos arcaicos de orden conjuratorio y propiciatorio. El ejemplo claro de esta función son los ritos de muerte a través de los cuales, los troyanos no sólo conmemoran al muerto y le auspician un paso agradable al otro mundo, sino que también funcionan como receptores de la angustia por esta muerte provocada. Asimismo en este caso en particular, la angustia que se emite no es solamente por esa muerte en particular, sino por todas las travesías que los troyanos deben superar, y cada rito de defunción actúa como pausa permitiendo la recuperación corporal, espiritual y de unidad grupal de quienes lo realizan.

Por otro lado, la participación en los rituales se convierte en una guía para valorar el grado de integración en la comunidad. En todo ritual existe una imprecación y sustraerse de forma notoria al condicionamiento de lo colectivo es una forma de manifestar opciones sociales, lo que se ve en la obra, por ejemplo en el ritual de *parentalia* del libro V, en la no participación del grupo de mujeres, niños y ancianos: los que participan son los troyanos viriles, que van a ser los mismos que no se queden en Sicilia y sigan su camino para la fundación. La única mujer que, según lo relatado, viaja con ellos es la madre de Euríalo, quien tiene las características de una matrona romana y desea haber ejecutado el ritual funerario de su hijo, sin embargo no lo ejecuta en la práctica. Sí vemos la presencia del grupo de mujeres en Tracia (primer ritual de la obra) quienes tienen una función específica: *circum Iliades crinem de more solutae*.

Los episodios que describen los ritos funerarios resultan claves para el desarrollo de la trama en cuanto establecen la unión de grupo necesaria para afrontar los diversos trances de los troyanos. Su buen desempeño y la descripción detallada del ritual hecha por el poeta demuestra el interés por destacar la supremacía religiosa de la etnia gracias a su *pietas* para con sus

<sup>43</sup> Caseneuve, *Sociología del rito*, 160.

muertos y para con sus dioses.

**Guillermina Bogdan**

*Universidad Nacional de La Plata - Conicet*

[guillerminabogdan@hotmail.com](mailto:guillerminabogdan@hotmail.com)

**Resumen:**

La representación de la ritualidad del pueblo troyano en *Eneida* cobra importancia en la construcción que hace el poeta de la identidad romana, no sólo por el interés marcado en describir en detalle las prácticas que señalan la relación de la etnia con la esfera divina, sino también porque dicha ejecución manifiesta una diferenciación en el desenvolvimiento de las otras etnias descriptas. Asimismo, la realización del rito establece diferentes relaciones dentro del grupo humano a la vez que legitima funciones de autoridad y cumple una función específica dentro de la trama de la obra. Para ejemplificar tal afirmación, en el presente estudio se analiza la acción ritual de los troyanos, en particular, el culto a los muertos.

**Palabras clave:** ritualidad – identidad - *Eneida*

**Abstract:**

The representation of the rituality of the Trojan people in **Aeneid** becomes important in the construction that the poet makes of the Roman identity, not only because of the poet's interest in describing in detail the practices that indicate the relationship of the Trojan people with the divine sphere, but also because this execution shows a differentiation in the development of the other races described. In addition, the performance of the rite establishes different relationships within the human group while it legitimates the authority and it has a specific function in the plot of the work. To illustrate such affirmation, in this study, we analyze the ritual action of the Trojans, in particular the cult of the dead.

**Keywords:** ritual- identity- *Aeneid*

RECIBIDO: 4-12-2016 – ACEPTADO: 23-2-2017



## RESEÑAS





**Hardie, P., *The Last Trojan Hero. A Cultural History of Virgil's Aeneid*, London, I. B. Tauris, 2014, 249 pp., ISBN 978 1784534837<sup>1</sup>**

El texto de Philip Hardie podría considerarse uno de los estudios sobre la recepción de *Eneida* más abarcadores y más interdisciplinarios de los últimos años, debido a que no sólo aborda las reelaboraciones modernas o antiguas dentro del campo de la literatura, sino que, comprendiendo todos los períodos, también se extiende hasta textos religiosos y obras de arte.

*The Last Trojan Hero* está dividido en nueve capítulos cuyos ejes varían entre temas propios de *Eneida* y temas concernientes a su recepción. Si bien parecería que en una primera parte se toma la obra (capítulos 2 a 6) y luego su recepción (5 a 9), esta división tiene más que ver con la titulación de los capítulos que con el desarrollo de éstos, que siguen de manera general siempre el mismo esquema. Asimismo, contiene un índice de ilustraciones (pp. VII a IX), la bibliografía utilizada (pp. 221 a 237) y un *index* (pp. 239 a 249) que nos permite buscar prácticamente las obras, los autores, los personajes y los espacios analizados.

En el capítulo 1, el autor hace una introducción al tema, resaltando la importancia del texto en el momento de escritura y en la posteridad no solamente inmediata, a partir del estudio y de la observación de textos y de “*unexpected places*” (lugares inesperados) como el reverso del dólar estadounidense. De esta manera, nos invita a adentrarnos en un mundo en el que las citas, ideas y cuestionamientos de Virgilio, presentes en *Eneida* particularmente, definen gran parte de la historia occidental.

En el capítulo 2, comienza el estudio dividido por temas. Así el primer tópico es “*Underworlds*” (Los submundos). El más allá llamado por el autor: el corazón de *Eneida*, lugar donde las leyes del tiempo en el mundo histórico están suspendidas, y donde la épica permite al héroe y al lector oscilar entre el pasado y el futuro (p. 21). Luego de hacer una comparación entre la necromancia hecha por Odiseo y el descenso de Eneas, y mostrar los ecos de Ennio en el episodio, comienza a describir las recepciones y adaptaciones de los poetas posteriores destacando la oposición entre el bien y el mal. Así, comienza con Ovidio en *Metamorfosis*, relacionando esta visión con la épica de Lucano, y continúa con Dante y Ugolino Verino. Destaca las visiones del mal tomadas luego como demoníacas en textos como *In Rufinum* de Claudio, *Paradise Lost* de Milton, entre otros. A continuación toma otro tema desprendido del mismo eje, i. e., la comparación entre la visita al otro mundo y el sueño con la visita al otro mundo, y destaca sus recepciones. Si bien luego le va a dedicar un capítulo a la recepción cristiana, en este capítulo comienza a dar indicios de su utilización por varios autores en relación a lo mencionado sobre la oposición del bien y el mal. Para

<sup>1</sup> Esta reseña fue publicada en *Auster* 20 (2015) 99-101.

finalizar hace un estudio dividido en tres apartados que se dedican exclusivamente a Dante, a Milton y a las visiones del otro mundo en la modernidad.

“*La donna è mobile: versions of Dido*” se titula el tercer capítulo haciendo clara referencia al aria de Verdi y a la cita de *Eneida* IV (“*varium et mutabile semper femina*” VV. 569- 570) sobre la inestabilidad emocional de la mujer, acompañado por la primera línea del capítulo: “Women in the *Aeneid* are difficult to read” (Las mujeres en *Eneida* son difíciles de leer). De esta manera, comienza analizando al personaje de Dido y sus varias facetas dentro de la obra. Luego hace un racconto sobre las diferentes versiones del personaje (antiguas y modernas) y da cuenta de las causas de la elección virgiliana. Al igual que en el capítulo anterior, para finalizar Hardie divide el texto en tres apartados: “*Weddings and dynasties*”, en el que trata a los personajes femeninos y afirma que, excepto Lavinia, el resto de ellos termina muriendo – notamos aquí la ausencia del personaje de Hécuba que si bien está dentro del relato de Eneas resulta de gran valor por diversas causas. Asimismo nombra su tratamiento luego del argumento de la obra, como el texto de Úrsula K. Leguin, *Lavinia; “Dynastic Epic*”, en el que compara las dinastías presentes en la obra con algunas dinastías históricas como los Tudor, y otras obras en las que se retoma el tópico; en “*Non –epic Didos*”, describe los diferentes géneros en los que trabajó Virgilio la historia de Dido y sus ecos en la elegía, la tragedia, las obras de teatro, la ópera, entre otros.

El capítulo 4 se titula “*The many faces of Aeneas*”. Allí el autor llama la atención sobre la ausencia de subgéneros que retomen a Eneas como personaje principal (según su conocimiento sólo existen dos textos). Luego de la caracterización general de éste, Hardie divide al capítulo en cuatro apartados: “*Aeneas the perfect Hero*”, “*The killing of Turnus*”, “*Good kings and allegorical heroes*” y “*The modern hero*” en los cuales, como en los capítulos anteriores, relaciona los tópicos con sus reelaboraciones antiguas y modernas.

En “*Empire and Nation*”, nombre del capítulo 5, afirma que *Eneida* es una épica sobre la construcción de una nación y que ofrece uno de los modelos para la construcción de los orígenes legendarios de las naciones europeas posteriores. Por lo tanto, mientras analiza este tema en la obra, lo relaciona con dichas construcciones presentes en diferentes formatos (prosa, poesía, pintura, música, etc.). También divide lo restante pero ahora en tres apartados: “*Doubts and dishonesties*”, “*The experience of the exile*” y “*Trojan genealogies*” y compara nuevamente estos tópicos con acontecimientos históricos y con sus recepciones posteriores.

En “*Imperium sine fine: The Aeneid and Christianity*”, describe cómo la figura de Augusto y su poeta Virgilio fueron asociados con la idea de una nueva era de paz inaugurada por el principado y unida posteriormente con el nacimiento de Cristo y el fin de los dioses paganos. Hardie analiza dicha coincidencia y la interpretación cristiana que la convirtió en parte de su ideología. A partir de este concepto, el autor comienza a crear lazos entre la obra y su recepción cristiana.

En el capítulo 7, *"The Aeneid and new worlds"*, se analiza la transferencia de la hegemonía política y cultural en los dos últimos siglos desde Europa a Estados Unidos, y Hardie afirma que, a pesar de la diferencia temporal de la mayor parte de los textos que se examinan en el capítulo, en retrospectiva, la trama de *Eneida* funciona como guía en dicho cambio.

En *"Parody and Burlesque"*, Hardie estudia, como su título lo indica, las reelaboraciones y las recepciones antiguas y modernas que parodian a la obra a partir de la descripción de personajes, temas o espacios presentes en *Eneida* y resalta que la tenacidad de la tradición de la parodia virgiliana a través de los siglos es en sí misma una pauta del éxito del poema a través del tiempo.

El último capítulo, *"Art and Landscape"*, contiene una guía de todas las representaciones antiguas que tuvieron a *Eneida* como fuente. Si bien han sobrevivido pocas imágenes de la antigüedad (por ejemplo, la pintura pompeyana que ilustra el episodio del libro 12, 383 – 429; algunos mosaicos y las 41 representaciones incluidas en el *Virgilius Vaticanus* del 400 a. C.-), las numerosas ilustraciones medievales y modernas, en su mayoría presentes en el texto, demuestran la relevancia de la obra.

El texto de Hardie resulta clave para el análisis de la recepción virgiliana en los textos antiguos y modernos. Si bien el autor no se detiene, en la mayoría de los casos, a hacer un análisis exhaustivo de las obras, su comentario funciona como primer paso para una investigación de un texto o un tópico en particular.

**Guillermina Bogdan**

*Universidad Nacional de La Plata - Conicet*

[guillerminabogdan@hotmail.com](mailto:guillerminabogdan@hotmail.com)



## CRÓNICAS



---

**V Jornadas Nacionales de Historia Antigua y IV Jornadas Internacionales de Historia Antigua**  
**Córdoba, 26 a 29 de mayo de 2015**

---

Las V Jornadas Nacionales –IV Jornadas Internacionales –de Historia Antigua son una propuesta dirigida a los estudiosos del mundo antiguo a fin de fortalecer los lazos entre la Historia Antigua de Oriente, la Historia Grecorromana y los Estudios Clásicos, reuniendo a docentes e investigadores de todas las universidades del país. En esta oportunidad, tuvieron su espacio en la Universidad Nacional de Córdoba, del 26 al 29 de mayo de 2015.

Las actividades de las jornadas incluyeron seis conferencias, un panel y dieciocho mesas de comunicaciones que giraron sobre diferentes ejes temáticos, como Oriente, Grecia, Roma, Egipto, Antigüedad tardía y proyecciones.

La conferencia de apertura estuvo a cargo del Dr. Pedro López Barja de Quiroga (Universidad de Santiago de Compostela), quien disertó sobre el tema “Cicerón y el Imperio”. Asimismo, durante el desarrollo de las jornadas pudimos presenciar las exposiciones de diferentes investigadores internacionales, como el Dr. Julián Gallego (Universidad de Buenos Aires), quien disertó sobre “Las tres voces de Teseo”; el Dr. Craige B. Champion (Syracuse University – EEUU), que expuso sobre “Imperial Over-Reach: Structural and Cultural Impediments to Empire in Mid-Republican Rome”; la Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves (Universidade Federal de Goiás – Brasil), cuya conferencia se tituló “As Virtudes do General Ideal: Relendo Onassandro”; el Dr. Ricardo Martínez Lacy (UNAM – México), quien habló sobre “La propaganda de la conquista romana” y el Dr. Filippo Battistoni (Instituto Arqueológico Alemán – Alemania), quien cerró el ciclo de conferencias con su exposición sobre “En búsqueda de la percepción de la historia en las *póleis* de época helenística”. Por otro lado, el panel, titulado “Importancia de la investigación y de la enseñanza de la historia antigua oriental”, estuvo a cargo de los disertantes Ianir Milevski (Israel Antiquities Authority); Andrea Seri (Investigadora independiente); Roxana Flammini (UCA – CONICET); Cristina Di Bennardis (UNR); Marcelo Campagno (UBA – CONICET).

Agradecemos el trabajo y la predisposición de los organizadores, la Dra. Marta S Agristani, el Dr. Álvaro Moreno Leoni y el Dr. Agustín Moreno, junto a la comisión académica formada por investigadores tanto de la Universidad Nacional de Córdoba, como de universidades extranjeras: Prof. Dra. Cecilia Ames, Prof. Dr. Marcelo Campagno, Prof. Dra. Cristina Di Bennardis, Prof. Dr. Julián Gallego, Prof. Dr. Carlos García MacGaw, Prof. Dra. Marta Sagristani, quienes hicieron posible el intercambio enriquecedor de temáticas y metodologías entre las diferentes áreas de investigación tan cercanas y, sin embargo, muchas veces tan distantes.

*Guillermina Bogdan*

---

**Séptimo Coloquio Internacional “[Una] Nueva visión de la cultura griega antigua en el comienzo del tercer milenio: perspectivas y desafíos”**  
**La Plata, 23 a 26 de junio de 2015**

---

El Séptimo Coloquio Internacional “[Una] Nueva visión de la cultura griega antigua en el comienzo del tercer milenio: Perspectivas y desafíos”, organizado por el Centro de Estudios Helénicos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, tuvo lugar en la ciudad de La Plata, en el Anexo de la Honorable Cámara de Senadores de la Provincia de Buenos Aires, durante los días 23, 24, 25 y 26 de junio de 2015.

El congreso contó con la presencia de numerosos investigadores extranjeros, especialistas de nuestro país con prestigio internacional y alumnos que participaron con sus trabajos. Se dividió en sesiones plenarias, paneles, ponencias libres y cursos breves.

El día martes 23 comenzó el Acto Inaugural con la actuación del “Quinteto de vientos” de la Universidad Nacional de La Plata y seguidamente, la conferencia inaugural de la primera sesión plenaria estuvo a cargo de Douglas Cairns (University of Edinburgh) que realizó un estudio comparativo entre Eurípides y Séneca. Durante el día tuvieron lugar dos sesiones de ponencias libres y los cursos breves a cargo de Daniela Antúnez (Universidad Nacional de Rosario): “La poesía didáctica y el simposio en los *Aitia* de Calímaco”; José María Zamora Calvo (Universidad Autónoma de Madrid): “Las virtudes del sabio estoico”; Matías Sebastián Fernández Robbio (Universidad Nacional de Cuyo): “Introducción al uso de herramientas informáticas para la crítica textual”; y Ricardo Norberto Medina (Universitat Jaume I): “El cosmopolitismo y la contemporaneidad filosófica del mundo antiguo: el desafío de aprender del pasado para cultivar la paz como ciudadanos del mundo”. Luego se desarrolló la segunda sesión plenaria sobre Homero, dictada por Lilian Doherty (University of Maryland) y Barbara Graziosi (Durham University), y la tercera, sobre Eurípides, por Carmen Morenilla Talens (Universidad de Valencia) y Juan Tobías Nápoli (Universidad Nacional de La Plata).

El día miércoles 24 se inició con la segunda parte de los cursos breves que comenzaron el día anterior, y, entre la tercera y cuarta sesión de ponencias tuvieron lugar las conferencias a cargo de Judith Fletcher (Wilfrid Laurier University) y de Delfim F. Leão (Universidade de Coimbra), quienes disertaron sobre Aristófanes. Durante la tarde se desarrolló el panel “Didáctica del latín” en el que se debatió sobre el estado actual de la enseñanza de la lengua latina, con la participación de los latinistas Lía Galán (Universidad Nacional de La Plata), María Luisa La Fico Guzzo (Universidad Nacional del Sur), Marcela Suárez (Universidad de Buenos Aires) y Eleonora Tola (Universidad de Buenos Aires). La jornada finalizó con la quinta sesión plenaria en la que Jesús de la Villa Polo (Universidad Autónoma de Madrid) expuso sobre “Posibilidad y necesidad: el mundo a través de los modos griegos”.



El 25 de junio comenzaron los nuevos cursos breves: David Antonio Pineda Avilés (Universidad Nacional Autónoma de México): “Melancolía y locura en la Antigüedad: estudio de las emociones en la literatura griega”; Ofelia Noemí Salgado (investigadora independiente): “De la tragedia y la comedia a la épica en prosa”; José M. Lissandrello (Universidad Nacional de Córdoba/ Universidad Nacional de Río Cuarto): “Insensatez y sensatez en el mundo clásico griego: algunos ejemplos en Homero, Hesíodo, Solón, Sófocles y Platón”; y María Emilia Cairo (Universidad Nacional de La Plata): “La comunicación entre hombres y dioses en *Eneida* de Virgilio. Una propuesta de lectura de las profesías”. Luego de la quinta sesión de ponencias tuvo lugar el panel “Didáctica del griego” a cargo de los helenistas Guillermo De Santis (Universidad Nacional de Córdoba), Viviana Gastaldi (Universidad Nacional del Sur), Estela Guevara (Universidad Nacional de Cuyo) y Elsa Rodríguez Cidre (Universidad de Buenos Aires). Las conferencias de la sexta y séptima sesiones plenarias, divididas por una sesión de ponencias libres, fueron presentadas por Adriane da Silva Duarte (Universidade de São Paulo), que expuso sobre *Quéreas y Calíroo* de Caritón, Marta Alesso (Universidad Nacional de La Pampa), sobre raíces helenísticas de conceptos filosóficos contemporáneos, David García Pérez (Universidad Autónoma de México), acerca de Alfonso Reyes y la tradición clásica, y Violaine Sebillotte Cuchet (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), sobre los estudios de género en la Antigüedad.

La jornada del último día comenzó con la segunda parte de los cursos breves y luego tuvo lugar la octava sesión plenaria que versó sobre *Odisea*, a cargo de Christian Werner (Universidad de São Paulo) y de Graciela Zecchin (Universidad Nacional de La Plata). El día siguió con la séptima y octava sesión de ponencias libres, y concluyó con la conferencia de clausura de Victoria Wohl (University of Toronto) sobre Eurípides.

El Coloquio, que cada tres años se viene celebrando de manera ininterrumpida desde 1997, una vez más nos deleita con una organización prolija que invita a que la convocatoria de investigadores sea cada vez mayor y sigan prosperando los estudios de las lenguas clásicas en un ámbito de diálogo y debate constante de nuevas miradas sobre la cultura griega antigua. Agradecemos a los organizadores poder ser partícipes de tan interesante evento.

*Julia Bisignano*

---

### **III Jornadas de Jóvenes Investigadores de la Antigüedad Grecolatina (JJIAG) Buenos Aires, 30 de julio a 1º de agosto de 2015**

---

Entre los días 30 de julio y 1º de agosto de 2015 se desarrollaron en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires las III Jornadas de Jóvenes Investigadores de la Antigüedad Grecolatina (JJIAG). El evento consistió fundamentalmente en el intercambio de perspectivas y adelantos de investigación sobre

temas relativas al mundo antiguo en un entorno de camaradería y enriquecimiento mutuo. Los expositores tuvieron la oportunidad de compartir sus trabajos en mesas de lectura ordenadas temáticamente, abarcando las áreas de la cultura, la historia, y la política de la Grecia y la Roma antiguas.

A su vez, en cada día del evento se desarrolló una actividad especial. El día jueves 30, la Dra. María José Coscolla (UBA) disertó acerca de Aristófanes y las reapropiaciones del mito en la conferencia "Transformaciones de la Edad de Oro en *Acarnienses* de Aristófanes". El día viernes 31, el Dr. Héctor Francisco se refirió a problemáticas del cristianismo en el Bajo Imperio en la conferencia "El cristianismo en el Irán pre-islámico: dinámicas de identidad y alteridad". Finalmente, el día sábado 1° de agosto se desarrolló el taller "Entre textos y artefactos: judaísmo y antijudaísmo en la Antigüedad Tardía", coordinado por el Dr. Estaban Noce y el Dr. Rodrigo Laham Cohen.

Agradecemos a los organizadores la posibilidad de haber participado de un evento de estas características y esperamos con ansias la realización de las próximas jornadas.

*Malena Trejo*

---

## **VII Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales "Diálogos Culturales"**

### **La Plata, 7 a 9 de octubre de 2015**

---

Los días 7, 8 y 9 de octubre de 2015 se llevaron a cabo las VII Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales "Diálogos Culturales" organizadas por el Centro de Estudios Latinos en colaboración con la cátedra de Literatura Española Medieval y el Centro de Teoría y Crítica Literarias, integrados en el IdIHCS (Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales – UNLP/ Conicet), con el auspicio de las Secretarías de Posgrado y de Investigación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

El eje central de las jornadas fue la naturaleza en la Antigüedad y el Medioevo: características, problemáticas y valoraciones, aunque también se incluyeron otros temas como la cultura romana (literatura, filosofía, historia, arte, etc.) y su diálogo con Grecia, la cultura griega y sus proyecciones, los diálogos intertextuales en la literatura latina, la literatura española y su diálogo con la antigüedad clásica, los textos medievales y su diálogo con la antigüedad clásica, el arte medieval y sus relaciones con el pasado romano, y la tradición clásica en la literatura europea y americana.

Durante los tres días se desarrollaron variadas actividades que contaron con la presencia de prestigiosos investigadores: siete conferencias, dos cursos, cuatro paneles, veintiocho comisiones de lecturas, la presentación de un libro y

una muestra artesanal.

La conferencia inaugural estuvo a cargo de Alicia Schniebs (UBA) y se tituló *“Est specus in medio, natura factus an arte: naturaleza, literatura y pasión amorosa en Ovidio”*. Durante el resto de las jornadas se llevaron a cabo otras seis conferencias que estuvieron a cargo de Aníbal Biglieri (University of Kentucky, USA): *“El mito de Antígona en la literatura argentina: La Cabeza en la Jaula de D. Cureses, El Límite de Alberto de Zavalía y Antígona Velez de Marechal”*; Lidia R. Miranda (UNLPam-CONICET): *“Naturaleza y representación en la obra exegética de Ambrosio de Milán”*; Juan Nápoli (UNLP): *“Naturaleza, hombres y dioses: algunas consideraciones en la literatura griega”*; Cecilia Ames (UNC-Conicet): *“Pluralidad étnica en el periodo Augusteo. El ejemplo de la Eneida”*; Leonardo Funes (UBA-SECRET/CONICET): *“La nobleza castellana medieval construye su “edad heroica”*; Rubén Florio (UNS): *“María Rosa Lida, Borges y una cita inexistente de Lucrecio”*.

En el marco de este evento, se dictaron dos cursos: *“Books of Nature in Latin Poetry”* a cargo de Stephen Wheeler (University of Pennsylvania, USA) y *“La Naturaleza en la obra de Tolkien y algunos antecedentes medievales”* a cargo de Santiago Disalvo (UNLP –IdIHCS/CONICET). Este último contó con el auspicio del *Smial I-Telpë* (Asociación Tolkien Argentina, La Plata).

Además, se realizaron cuatro paneles: uno sobre filosofía, *“¿Enanos en hombros de gigantes?: la recepción de la filosofía en el medioevo latino”*, uno sobre *“Ediciones: ecdótica, crítica textual y crítica genética”*, uno sobre *“La naturaleza en la literatura clerical de la Edad Media”* y, por último, uno sobre *“Eneas en la literatura griega y latina: Homero, Virgilio y Ovidio”*.

Asimismo, tuvo lugar la presentación del libro *La Adivinación en Roma. Oráculos, vaticinios, revelaciones y presagios en la literatura romana* compilado por Lía Galán y María Delia Buisel. Dicha publicación reúne once artículos compuestos por los integrantes del Centro de Estudios Latinos realizados en el marco de un proyecto de investigación financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica.

Por último, queremos destacar las actividades organizadas en el marco de la muestra artesanal que tuvo como objetivo ofrecer a la comunidad universitaria platense la posibilidad de presenciar, mostrar y compartir diferentes manifestaciones artísticas, literarias y recreativas relacionadas con la cultura antigua y medieval. Esta muestra incluyó la recitación del *“Cantar de Hildebrando”* por parte del grupo El Arpa Errante – Hausis, el espectáculo *“Amor, debo partir. Música medieval e historias de juglares y cruzados”* del Ensamble Musical Labor Intus, la puesta en escena de la obra *“Antígona”* de Sófocles dirigida por la docente María E. Sustersic (UNLP) con la participación de alumnos de la facultad, una degustación de comida medieval, una exposición y charla a cargo de Enrique D’Onofrio sobre *“Cotas de Malla”* y la exposición de los instrumentos musicales de Labor Intus a cargo de

Clara Lay y German Rossi.

Las jornadas se desarrollaron en un clima ameno que permitió a sus asistentes enriquecerse con el intercambio cordial de ideas y estudios sobre las diversas temáticas incluidas en el evento. Por todo esto, agradecemos a los participantes y esperamos contar con su presencia en las próximas jornadas.

*María Eugenia Mollo Brisco*

---

**Segundas Jornadas Internacionales de Ficcionalización y Narración en la Antigüedad, el Tardoantiguo y el Medioevo: “Un milenio de contar historias”, Buenos Aires, UBA, 25 y 26 de noviembre de 2015**

---

Los días 25 y 26 de noviembre de 2015 se llevaron a cabo en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) las Segundas Jornadas Internacionales de Ficcionalización y Narración en la Antigüedad, el Tardoantiguo y el Medioevo “Un milenio de contar historias”, organizadas por el Departamento de Lenguas y Literaturas Clásicas, particularmente por la Dra. Liliana Pégolo y sus discípulos, y destinadas, según se lee en su circular, “a antiquistas, tardoantiquistas y medievalistas, nacionales y extranjeros, interesados en la investigación del fenómeno narrativo en sus distintos alcances de contenidos, producción y proyección (literarios, históricos, filosóficos y artísticos), entre los siglos I y XIV”.

Las jornadas, en las que tuvieron lugar diecisiete mesas de ponencias integradas por investigadores de todo el país, fueron inauguradas por la Directora del Departamento, Dra. Alicia Schniebs, y contaron, durante el primer día, con la participación de Lidia Amor, que dictó la conferencia “La erudición en clave femenina. El arte de la *compilatio* en *Le chemin de longue étude* de Christine de Pizan”, y, durante el segundo, con la conferencia de la Dra. María Isabel Barranco sobre “Relatos de Plutarco acerca de mujeres valerosas”. En la tarde del jueves, las Jornadas se cerraron con un concierto de guitarra en el que Federico De Petre interpretó obras de John Dowland y Heitor Villalobos, así como otras de su autoría.

Agradecemos a los organizadores este nuevo espacio de investigación y discusión, que ya se ha ganado su lugar en nuestro calendario académico y que seguramente se consolidará en el futuro.

*Pablo Martínez Astorino*

## PUBLICACIONES RECIBIDAS

(en canje, por donación o compra por subsidio individual y por el subsidio PICT 2010-1712)

- \* Ferri, G. *Tutela Urbis. Il significato e la concezione della divinità tutelare cittadina nella religione romana*, Stuttgart, 2010.
- \* Flower, H. *The Cambridge Companion to the Roman Republic*, Cambridge, 2004.
- \* Ladewig, M. *Rom- Die antike Seerepublik. Untersuchungen zur Thalassokratie der res publica populi romani von den Anfängen bis zur Begründung des Principat*, Stuttgart, 2014.
- \* Moatti, C., *The Birth of Critical Thinking in Republican Rome*, Cambridge, 2015.
- \* Nasse, C. *Erdichtete Rituale. Die Eingewedeschau in der lateineschen Epik und Tragödie*, Stuttgart, 2012.
- \* Peterson, G. (ed.), *M. Tulli Ciceronis Orationes Cum Senatui Gratias Egit, Cum Populo Gratias Egit, De Domo Sua, De Haruspicum Responso, Pro Sestio, In Vatinius, De Provinciis Consularibus, Pro Balbo*, Oxford, 2012.
- \* Powell, J. G. F. (ed.), *M. Tulli Ciceronis De Re Publica, De Legibus, Cato Maior De Senectute, Laelius De Amicitia*, Oxford, 2006.
- \* Romero Recio, M. (coord.), *La caída del Imperio Romano. Cuestiones historiográficas*, Stuttgart, 2016.



## NORMAS DE PRESENTACIÓN DE TRABAJOS

**PRESENTACIÓN** • Las colaboraciones se presentarán en formato Word 2003, 2007, 2010, RTF o PDF. Se adjuntarán dos archivos, uno de ellos anónimo, y se enviarán a [auster@fahce.unlp.edu.ar](mailto:auster@fahce.unlp.edu.ar). En el primer archivo deberá constar, al final del artículo o reseña, alineados a la derecha, el nombre completo del autor, la institución en la cual se desempeña y su dirección electrónica (uno debajo del otro en ese orden).

**ABSTRACTS** • Los trabajos deberán incluir, al final del artículo, un *abstract* de no más de cien palabras y una lista de hasta cinco palabras clave. En ambos casos el autor deberá proveer una versión en castellano (con los títulos de “resumen” y “palabras clave”) y una en inglés (con los de “abstract” y “keywords”), cualquiera sea la lengua en que esté redactado el artículo.

**EXTENSIÓN** • La extensión máxima para los artículos es de veinte (20) páginas A4 en espacio de 1½.

**REFERATO** • Los trabajos recibirán la evaluación de dos especialistas disciplinares, quienes dictaminarán acerca de si lo presentado es “satisfactorio” o “insatisfactorio”. En caso de juicios disidentes, se recurrirá a un tercer evaluador. Todo el proceso del referato es anónimo.

**FORMATO DEL TEXTO** • El cuerpo del texto se compondrá en fuente Times New Roman de 12 puntos con espaciado de 1½. Las notas van a pie de página en fuentes Times New Roman de 10 puntos con espaciado sencillo y sin sangría. Para el texto en alfabeto griego se utilizarán las fuentes Sgreek, Greek, Graeca, Athenian o Attika; en todos los casos, el autor deberá suministrar la fuente utilizada. Las palabras griegas transliteradas deben llevar sus correspondientes acentos. Las citas textuales del cuerpo en castellano o idioma extranjero van entre “comillas dobles” (*sin bastardilla*). Las citas destacadas van en 11 puntos en párrafo aparte sangrado (sangría: 1, 25 cm.) e interlineado sencillo. Las palabras en idiomas extranjeros que no sean citas se colocan en *bastardilla*. Las citas de autores clásicos van en *bastardilla* en el cuerpo del texto y sin *bastardilla*, en 11 puntos, en párrafo aparte sangrado (sangría: 1, 25 cm.) e interlineado sencillo; deben incluir su correspondiente traducción. En caso de citas breves o palabras sueltas, este requisito puede omitirse.

**CITAS BIBLIOGRÁFICAS** • Se empleará una forma de referencia que excluye lista bibliográfica final. En todos los casos (sean citas de libros, capítulos de libro o publicaciones periódicas), se incluirán los números de página completos: ej. 132-145; no 132-45.

### Cita de libro:

Rosenmeyer, T. G., *Senecan Drama and Stoic Cosmology*, California, University of California P., 1989.

Cuando se trata de ediciones y traducciones, debe agregarse, entre paréntesis al lado del/de los autor/es, las siguientes abreviaturas: (ed.), (trad.), (eds.) o (trads.).

**Cita de capítulo de libro:**

Bodrero, E., "Orazio e la filosofia", en: Cagnetta, M., *L' edera di Orazio: aspetti politici del bimillenario oraziano*, Venosa, Osanna, 1990, 117-134.

**Cita de publicación periódica:**

Timpanaro, S., "Un nuovo commento all'*Hercules Furens* di Seneca nel quadro della critica recente", *A&R* 26, 1981, 113-141.

**Cita de enciclopedia:**

Berger, A., s.v. "Lex Caecilia", en: *RE* XII/2 (1925), c. 2337.

Para las revistas, deben consignarse las abreviaturas de *L'Année Philologique*.

En caso de que la referencia se repita, deberá indicarse con sólo el apellido del autor y abreviando -de ser necesario por la longitud- el título del libro, capítulo o publicación periódica. Ej.:

Rosenmeyer, *Senecan Drama*, 98.

Brodero, "Orazio e la filosofia", 118.

Timpanaro, "Un nuovo commento", 114-118.

Los nombres de ciudades de publicación pueden indistintamente aparecer en su lengua original o en traducción castellana.

**Citas de autores latinos y griegos:**

Para los autores y las obras se emplearán las abreviaturas del *Oxford Classical Dictionary*. Los libros deben ir en números romanos y los párrafos, oraciones y versos, en números arábigos del siguiente modo: Verg., *Aen.*, XII, 324; Cic., *Tusc.*, II, 12, 28. En caso de que se trate de obras no divididas en libros, se emplean números arábigos sólo en versos y oraciones, del siguiente modo: Catull., LXXVI, 11; Tac., *Germ.*, XII, 2.

**Lista de abreviaturas frecuentes:**

<i>ad. loc.</i>	ad locum
cf.	confrontar
esp.	especialmente
fr., frs.	fragmento, fragmentos



n.	nota
n <sup>o</sup>	número
<i>vid.</i>	véase
s., ss.	siguiente, siguientes
s.v.	<i>sub voce</i> (en bastardilla sin espacios)
v., vv.	verso, versos



# AUSTER

Revista del Centro de Estudios Latinos

## Canje

Solicitante:.....

Institución: .....

.....

País:.....

Dirección: .....

Fax:..... Correo Electrónico: .....

Publicaciones de Canje: .....

.....

.....

## Suscripción

AUSTER 20 - 2015

AUSTER 19 - 2014

Solicitante:.....

Dirección: .....

Fax:..... Correo Electrónico: .....

Precio del ejemplar: \$ 150.- en R. Argentina ≈ U\$S 15.- en el exterior

Envíos a: Pablo Martínez Astorino. Revista AUSTER (CEL-IdIHCS). Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Calle 51 e/ 124 y 125 (Edificio C, 3º piso, oficina 306). 1925, Ensenada. R. Argentina.  
Dirección electrónica: [auster@fahce.unlp.edu.ar](mailto:auster@fahce.unlp.edu.ar)

*adspirans rursus vocat Auster in altum*

