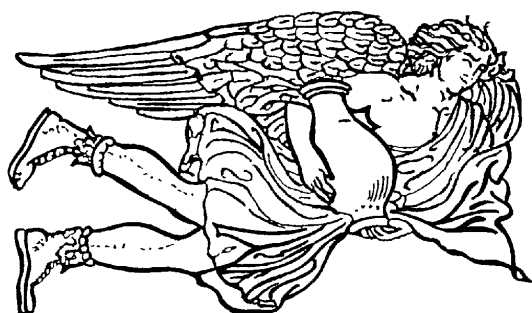


adspirans rursus vocat Auster in altum



AUSTER

Nº 27

Revista del Centro de Estudios Latinos

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

La Plata
2022
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 resalte 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 indizada en: **Dialnet**, **DOAJ** (Directory of Open Access Journals) y **REDIB** (Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico). También está incluida en **LA-TINDEX** (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal), en el Índice de revistas en consolidación **AmeliCA**, **SHERPA/RoMEO**, **Emerging Sources Citation**, **CAPES-Qualis** (Clas. B3, 2017/2018), **Erih Plus** (European Reference Index for Humanities and Social Sciences), **Ulrich's Periodicals Directory**, **Francis-INIST**, **L'Année Philologique**, **OAJI** (Open Academic Journals Index), **Master Journal List Clarivate Analytics**, **RevistALAS**, **Biblioteca Virtual CLACSO** y **Red Latinoamericana de Revistas Académicas en Ciencias Sociales y Humanidades**.

AUSTER - Revista del Centro de Estudios Latinoss
Publicación anual
ISSN 1514-0121
Impreso en la R. Argentina
La Plata - Año 2022
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,
publicaciones@fahce.unlp.edu.ar, 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, auster@fahce.unlp.edu.ar

AUSTER

Revista del Centro de Estudios Latinos

Nº 27 - 2022

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)*

Secretarías de Redacción

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

Redactores

*Julia Bisignano (UNLP, R. Argentina), Chiara Grimozzi (UNLP, R. Argentina),
María Eugenia Mollo Brisco (UNLP, R. Argentina), Emilio Rollié (UNLP, R. Argentina),
Martín Vizzotti (UNLP, R. Argentina), Mariano Zarza (UNLP, R. Argentina)*

Consultor Especial

Karl Galinsky (Universidad de Texas-Austin, USA)

Consejo Asesor

*Alejandro Bancalari Molina (Univ. de Concepción, Chile)
Claudia Beltrão (Universidade Federal do Estado de Rio de Janeiro, Brasil)
Stephen Wheeler (Penn State University, EE. UU)
Paolo Fedeli (Università degli Studi di Bari Aldo Moro, Italia)
David Konstan (Brown University, EE. UU)
Andrés Pociña (Universidad de Granada, España)
Jörg Rüpke (Universität Erfurt, Alemania)
Federico Santangelo (Newcastle University, Reino Unido)
Robert Sklenář (University of Tennessee, Knoxville, EE. UU)*

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

Mg. Martín Aníbal López Armengol

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Decana

Ana Julia Ramírez

Vicedecano

Martín Legarralde

Secretario Académico

Hernán Sorgentini

Secretario de Posgrado

Fabio Espósito

Secretario de Investigación

Juan Antonio Ennis

Secretario de Extensión Universitaria

Jerónimo Pinedo

Prosecretaria de Gestión Editorial y Difusión

Verónica Delgado

Directora del IdIHCS

Gloria Chicote

CONSEJO DIRECTIVO (miembros titulares)

Cecilia Chiacchio - Mauricio Chama - María Laura Lenci - Daniela Nieto - Andrea Anahí Rodríguez - Laura Juárez - Mónica Fernández - Guillermina Inés Remiro - Facundo Carlos Esteban Lafit - Samanta Rodríguez - Anaclara Burgos García - Agustina Lattanzio - Julieta Suárez - Lourdes Ciappina - Sol Maluendez - Miguel Kiperszmid

CONSEJO SUPERIOR (miembros titulares)

Ana María Barletta - Nicolás Welschinger - Martina Scalise

ÍNDICE

VESTAQUE MATER: DIVINIDADES DOMÉSTICAS EN VIRGILIO

Lee Fratantuono

Pág. 9 a 27

ARMONÍAS DISCORDANTES: LA MUSOMACHIA DE OVIDIO (FASTOS V, 1-110) Y LA POLÍTICA DE LA RECEPCIÓN HESIÓDICA

Ioannis Ziogas

Pág. 29 a 51

LA FIGURA DE PARIS EN DOS VOCES FEMENINAS: OTRAS MIRADAS SOBRE EL CÓDIGO HEROICO

(HEROIDAS 5 Y 17)

Adrián Francisco Peñalver

Pág. 53 a 64

LOS BÁRBAROS MEDIEVALES: DE HERÓDOTO

A ALFONSO X

Anibal Biglieri

Pág. 65 a 86

MENSAJERO, NUNTIUS Y ÁNGUELOS EN LA MITOLOGÍA GRECOLATINA Y EN EL CONVIVIO DE DANTE ALIGHIERI

María Delia Buisel

Pág. 87 a 101

"THE LEGEND OF THISBE", DE GEOFFREY CHAUCER. EL PRÓLOGO A THE LEGEND OF GOOD WOMEN Y UN NUEVO SENTIDO

María Celeste Carrettoni

Pág. 103 a 114

RESEÑAS

Marco Simón, F., *Los contextos de la magia en el Imperio romano: incertidumbre, ansiedad y miedo*

(Agustín Moreno)

Pág. 115 a 120

CRÓNICA

Pág. 121 a 127

PUBLICACIONES RECIBIDAS

Pág. 129

PÁGINAS FINALES

Pág. 131

VESTAQUE MATER: DIVINIDADES DOMÉSTICAS EN VIRGILIO

Entre las muchas figuras de veneración religiosa incluidas en la *Eneida* de Virgilio, las divinidades domésticas ocupan un lugar prominente, aun cuando sus menciones sean relativamente pocas. Junto con los Lares y los Penates, la diosa Vesta es presentada como la principal deidad del fuego y del hogar¹. A pesar de la significación de estas figuras para la narrativa de la épica de Virgilio (especialmente en lo que respecta al tema de la búsqueda del héroe de una nueva morada para su pueblo), no abundan los estudios críticos dedicados exclusivamente al lugar de Vesta y los dioses domésticos romanos en la *Eneida*². Un examen sistemático de todos los pasajes virgilianos en los que estas divinidades son mencionadas por su nombre revelará una progresión deliberada de imágenes mediante las cuales el poeta dilucida la relación entre elementos troyanos e itálicos en la composición de la futura Roma. Una *explication du texte* de escenas relevantes de la *Eneida* (así como también de las *Geórgicas*) confirmará que el poeta ha elaborado detalles narrativos, entrelazados de manera intrincada, que generan un comentario coherente sobre la identidad romana, en particular sobre la problemática cuestión de la supervivencia de Troya y su renacimiento en Ausonia, es decir, sobre el mismo tema del encuentro divino final del poema, el de Júpiter y Juno en el último libro.

Resulta adecuado delimitar el alcance de este trabajo. Centraremos nuestro estudio en 1) la significación de los cinco pasajes de la *Eneida* en los que Vesta es mencionada, con consideración de las alusiones a esta diosa en las *Geórgicas*. De modo secundario, se examinarán 2) las tres referencias en la *Eneida* al Lar, así como 3) las ocasiones en que Virgilio se refiere a los “Penates” (i.e., lo que Radke denomina “*i penati in Virgilio*”)³. No nos centraremos en las cuestiones controvertidas acerca de cuándo y cómo “the Lavinian Penates

¹ Vesta es mencionada cinco veces en el poema (I, 292; II, 296, II, 567; V, 744; IX, 259). *Lar* en singular aparece en V, 744; VIII, 543; 279); nunca en plural. Los Penates son mencionados por su nombre veinticuatro veces en la *Eneida* y dos veces en las *Geórgicas*, aunque por lo general *en passant*. Acerca de Vesta como parte de los Penates, ver Macrobius, *Sat.* III, 4; cf. Ovidio, *Met.* XV, 684 (con Bömer *ad loc.*); Servius *ad A.* II, 297. Sobre la imagen del hogar y su significación en Virgilio, see Battezzatore, A. M., “L’immagine del fuoco in Virgilio”, en Battezzatore, A. M., Bertini, F. y Meloni, P. (eds.), *Virgilio nel bimillenario*, Sassari, 1982, 33-74.

² Cf. aquí Bailey, C. *Religion in Virgil*, Oxford, 1935, 91-96; Montanari, E., “Lar”, en Della Corte, F. (ed.), *Enciclopedia virgiliana III*, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, 1987, 123-124; Radke, G., “Penati”, en Della Corte, F. (ed.), *Enciclopedia virgiliana IV*, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, 1988, 12-16; Montanari, E., “Vesta”, en Della Corte, F. (ed.), *Enciclopedia virgiliana V**, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, 1990, 515-516; Stöckinger, M., “Lares and Penates”, en Thomas, R. F. y Ziolkowski, J. (eds.), *The Virgil Encyclopedia, Volume II*, Malden, Massachusetts, Wiley-Blackwell, 2014, 719-721; también Guarducci, M., “Enea e Vesta”, en *Römische Mitteilungen* LXVIII, 1971, 73-118; y Lambrechts, P., “Vesta”, en *Latomus*, T. 5, Fasc. 3/4 (juillet-décembre 1946), 321-329.

³ “V. usa il nome dei P. in 24 passi, ma sempre senza l’accoppiamento corretto *dei penates*” (Radke, *op. cit.*, 15).

were Trojanized and connected with Aeneas"⁴, aun cuando algunas de nuestras conclusiones puedan ser relevantes para ciertos aspectos de dicho problema. A lo largo del trabajo, nuestro foco estará puesto en el uso virgiliano de estas figuras en su épica, sin considerar el lugar y la historia de Vesta y las deidades domésticas relacionadas con ella en otros autores, por no hablar, más generalmente, en la práctica de la religión romana. Tampoco nos aventuraremos en los tormentosos mares de la posible conexión de los Penates con Samotracia (un asunto que Virgilio no toma en consideración)⁵ ni de la deificación del propio Eneas.

Comenzaremos, entonces, con la más enigmática de los hijos de Saturno. Vesta es mencionada dos veces en las *Geórgicas* (no hay referencias a ella, ni a los Lares y Penates, en las *Églogas*). Aparece en el marco de una invocación a las divinidades protectoras romanas, cerca del final del primer libro del poema (I, 498-499)⁶:

Di patrii Indigetes et Romule Vestaque mater,
quae Tuscum Tiberim et Romana palatia servas.

La madre Vesta es nombrada entre los inmortales propicios a Roma⁷. A lo largo de la literatura clásica, la señora divina de la casa y del fuego se encuentra desprovista de todo relato o excursus mitológico⁸: pese a que se trate de una diosa de incalculable significación como guardiana del fuego del hogar, no hay historias relativas a ella⁹. No está contaminada, por así decirlo, por la clase de historias (frecuentemente groseras) que abundan en los anales de las otras divinidades del Olimpo. Aquí, al final de la primera *Geórgica* y su ominoso comentario sobre el conflicto interno y la guerra civil romana, Virgilio invoca a los "gods of continuity"¹⁰: "La preghiera finale ... è certo solcata fa trasalimenti di dolore e da sgolmenti a mapalena repressi"¹¹. Significativamente, los problemas que ha enfrentado Roma en esta secuencia de guerras civiles, aparentemente interminable y sanguinaria, se adjudican a la perfidia troyana: *satis iam pridem*

⁴ Galinsky, K., *Aeneas, Sicily, and Rome*, Princeton, 1969, 148.

⁵ Cf. aquí Stehle, E., "Dii Penates a Samothracia sublati," en *Latomus*, T. 50, Fasc. 3 (juillet-septembre 1991), 581-601; también el sucinto análisis de Suerbaum, W., *Vergils Aeneis*, Stuttgart: Reclams Universal-Bibliothek, 1999, 159-162.

⁶ Los pasajes de las *Geórgicas* están citados de Conte, G. B., *P. Vergilius Maro Georgica*, Bibliotheca Teubneriana, Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter, 2013.

⁷ Acerca del "quintessentially Roman character of Vesta" ver Jenkyns, R., *Virgil's Experience: Nature and History; Times, Names and Places*, Oxford, 1998, 581. Sobre cómo *mater* no contradice su estatus virginal de acuerdo con el típico uso de la palabra en un context romano, véase Montanari, *op. cit.*, 515.

⁸ Por eso no hay consideración de ella en Frenzt, W., *Mythologisches in Vergils Georgica*, Beiträge zur klassischen Philologie Heft 21, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1967.

⁹ Cf. aquí Erren, M., *P. Vergilius Maro Georgica, Band 2 Kommentar*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2003, 264-265 *ad loc.*

¹⁰ Así afirma Powell, A., *Virgil the Partisan: A study in the re-integration of Classics*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2008, 243.

¹¹ Barra, G., "Le «Georgiche» di Virgilio e il mito dell'età dell'oro," en *Atti del convegno virgiliano sul bimillenario delle Georgiche, Napoli 17-19 Dicembre 1975*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1977, 158.

sanguine nostro / Laomedontea luimus periuria Troiae (I, 501-502)¹². Vesta es la implícita madre protectora de Roma; el verso I, 498 posee un balance entre imágenes de paternidad y maternidad. El verso I, 499 evoca tanto a los etruscos (*Tuscum*) como a los romanos (*Romana*); Troya, nuevamente, está destacada en el pasaje debido a las consecuencias de la mendacidad de Laomedonte¹³.

La única otra referencia a Vesta en las *Geórgicas* es metonímica (IV, 384-385):

ter liquido ardentem perfundit nectare Vestam,
ter flamma ad summum tecti subiecta reluxit.

La ninfa Cirene se ocupa del entretenimiento y la reanimación de su hijo Aristeo. Vesta está aquí en el sentido o del hogar que recibe sus debidas libaciones solemnes¹⁴. Se derrama vino en el altar sacrificial al final de los ritos religiosos, tanto para extinguir el fuego como para hacerlo reavivar súbitamente con una llama auspiciosa. Aristeo ha visitado a su madre preocupado por la pérdida de sus abejas; finalmente, su catástrofe será revertida y la llama afortunada (i.e., el fuego de Vesta), con su salto de buena suerte, constituye el primer signo de su éxito futuro. El pasaje evoca el espíritu de las prácticas religiosas (romanas) armoniosas¹⁵.

Estas dos referencias a Vesta en las *Geórgicas* están, pues, balanceadas tanto en su estructura enmarcada (se encuentran en los libros I y IV) como en su alusión a la diosa en calidad de patrona de Roma (libro I) y como metonimia para las llamas (libro IV). Vesta significa “fuego”, y para el poeta de las *Geórgicas* representa a la diosa del fuego eterno de Roma. Para la conexión de la diosa con los orígenes de Roma y sus cultos religiosos, nos dedicaremos ahora a la épica virgiliana de guerra y migración.

Vesta es mencionada sólo cinco veces en la *Eneida*. La primera de estas menciones aparece como punto culminante de una de las declaraciones proféticas más importantes de la épica, el dramático anuncio de Júpiter a su hija Venus acerca de la gloria y paz de la futura Roma (I, 291-293):

aspera tum positis mitescent saecula bellis;
cana Fides et Vesta, Remo cum fratre Quirinus
iura dabunt ...

¹² G. I, 502 se repite en A. IV, 542 *Laomedontea sentis periuria gentis?* Acerca de la significación del sentimiento virgiliano sobre la expiación romana de la mendacidad troyana, véase Thomas, R. F., *Virgil: Georgics Volume 1, Books I-II*, Cambridge, 1988, *ad loc.*

¹³ Este pasaje es de particular interés en relación con el acuerdo entre Júpiter y Juno que discutimos más adelante, con respecto a la pregunta de qué elemento troyano contribuirá a la ecuación romana.

¹⁴ “...said to be used nowhere else for the sacrificial hearth, though *Volcanus* for *ignis* is common enough ...” (Mynors, R. A. B., *Virgil: Georgics*, Oxford, 1990, 308 *ad loc.*).

¹⁵ Así dice Casanova-Robin, H., “Mythe et didactique dans les chants III et IV des *Géorgiques* de Virgile: Une méditation sur la notion d’ordre?” en *Latomus*, T. 75, Fasc. 3, 2016, 630-49.

Este pasaje tiene marcadas afinidades con la primera nota de la diosa en las *Geórgicas*¹⁶. Deben resaltarse ciertos puntos sobresalientes: como en el pasaje previo, aquí también Vesta es la única divinidad olímpica incluida en esta notable descripción del destino romano. Está unida a los celebrados gemelos romanos—los deificados Rómulo y su hermano Remo— y con Fides; las cuatro figuras aparecen mencionadas en el mismo verso. Fides, Vesta, Remo y Quirino son concebidos como los legisladores de la Roma imaginada¹⁷: “Der Schluß preist hymnisch die *pax Romana*: die Kriege sind zu Ende, die rauhe Zeit wird mild, Fides und Vesta, Romulus und Remus prechen Recht...”¹⁸. No hay señales de fratricidio aquí, ya que Rómulo y Remo aparecen juntos en pacífica y poderosa coexistencia¹⁹. El final de la primera *Geórgica* se enfocaba en el flagelo de la guerra civil; la declaración de Júpiter aquí imagina un futuro libre de tales fantasmas.

Es interesante observar que la segunda aparición de Vesta en la *Eneida* es metonímica, como la segunda mención de las *Geórgicas*²⁰. La sombra del héroe troyano Héctor se presenta a Eneas en una visión onírica en la última noche de la ciudad de Príamo. Héctor confía al cuidado de Eneas la más sagrada de las posesiones troyanas, sin duda mediante la invocación del mismo nombre de la ciudad condenada. Alude a la fundación de una nueva ciudad luego de un largo viaje por mar y cierra sus instrucciones a Eneas con un gesto dramático, al tiempo que presenta la eterna llama de Troya (II, 293-297)²¹:

sacra suosque tibi commendat Troia penatis:
hos cape fatorum comites, his moenia quaere
magna, pererrato statues quae denique ponto.
sic ait et manibus vittas Vestamque potentem
aeternumque adytis effert penetralibus ignem.

Aquí hallamos una alusión anacrónica a, *inter al.*, el celebrado templo antiguo de Vesta en el foro romano, una de las piezas fundamentales de la restauración augustea y de su renovación religiosa²². Vesta es descripta como *potens* precisamente porque Eneas preservará su llama; en II, 296 *aeternum ... ignem*

¹⁶ Cf. aquí Austin, R. G., *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Primus*, Oxford, 1971, 112 *ad loc.*

¹⁷ Sobre la significación de Fides y Vesta para la religión romana en general, y en relación con el programa de legislación moral de Augusto y vigilancia cultural, véase Basson, W. P., *Pivotal Catalogues in the Aeneid*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert Publisher, 1975, 30ss.

¹⁸ Kühn, W., *Götterszenen bei Vergil*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1971, 23.

¹⁹ Acerca del problema de la guerra civil en la *Eneida*, véase Lange, C. H., *Res Publica Constituta: Actium, Apollo, and the Accomplishment of the Triumviral Assignment*, Leiden-Boston, Brill, 2009, 88ss.

²⁰ Para consideraciones etimológicas e interpretaciones de otro tipo de este pasaje, ver Paschalis, M., *Virgil's Aeneid: Semantic Relations and Proper Names*, Oxford, 1997, 78ss.

²¹ Acerca de este pasaje y los de *Eneida* II que se citan continuación los comentarios más recientes son los de N. M. Horsfall (*Virgil, Aeneid 2*, Leiden-Boston, Brill, 2008) y S. Casali (*Virgilio, Eneide 2: Introduzione, traduzione, e commento*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2017).

²² Véase Austin, R. G., *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Secundus*, Oxford, 1964, 136-137, *ad loc.*; cf. Della Corte, F., *La mappa dell'Eneide*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1972, 200, 207.

enmarca el verso en abrazo protector. La estatuilla de Vesta es un símbolo (junto con el fuego inmortal) de la continuidad y la supervivencia. El fuego está estrechamente vinculado a los Penates de Troya; el fantasma de Héctor se preocupa por la supervivencia de la ciudad que murió tratando de defender.

Austin señala en su comentario sobre este pasaje que el alma de Héctor no sujeta, menos que menos entrega a Eneas, ningún fuego real ni ninguna imagen sacra: después de todo, es una sombra sin sustancia. Por un lado, Héctor afirma que Troya está acabada (II, 290: *hostis habet muros, ruit alto a culmine Troia*) y que se hizo todo lo que se pudo haber hecho (II, 291: *sat patriae Priamoque datum ...*); por otro lado, Eneas es convocado por la misma Troya (II, 293: *commendat Troia ...*) para que sobreviva, para que lleve los *sacra* troyanos más allá del mar, a su nueva morada. O al menos eso dice la aparición de Héctor. A Eneas no se lo despierta para que inicie operaciones de combate, aunque esto sea precisamente lo que haga, sin preocupación inmediata por los símbolos religiosos de la ciudad: "Though Aen. is asleep in his father's house... it is clear enough that Hector refers to the state, not the family penates..."²³. Muy pronto, Eneas se enfrentará cara a cara con un ser vivo, el sacerdote Panto, que llevará los *sacra* de Troya (II, 318-321); a continuación consideraremos la relación entre este detalle y las acciones de la sombra de Héctor tal como las refiere Eneas.

El fantasma de Héctor está preocupado por el destino del signo ardiente de la vida de su ciudad; existe un contraste implícito entre el fuego del hogar de Vesta y la ruina incendiaria que está consumiendo a Troya. La ansiedad de Héctor por los dioses domésticos troyanos y su fuego sagrado no resulta sorprendente en el contexto de la representación virgiliana de la destrucción de la ciudad. Más curiosa parece la alusión a Vesta que figura al comienzo del controvertido episodio de Helena, uno de los pasajes más problemáticos en la descripción de los eventos de la última noche de Troya. Esta referencia a Vesta es la tercera alusión y la central, de las cinco que se encuentran en toda la *Eneida*.

En el marco del relato de sus experiencias, Eneas narra que divisó a Helena cuando ella se ocultaba en el umbral del templo de Vesta (II, 567-570):

Iamque adeo super unus eram, cum limina Vestae
servantem et tacitam secreta in sede latentem
Tyndarida aspicio; dant clara incendia lucem
erranti passimque oculos per cuncta ferenti.

Pocos pasajes de la épica han ocasionado tanta abundancia de debate crítico como el episodio de Helena²⁴. A los fines de nuestro análisis de las referencias a Vesta en

²³ Así afirma Horsfall *ad loc.*

²⁴ Para una introducción a esta bibliografía, véase especialmente Berres, T., *Vergil und die Helenaszene*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1992.

la *Eneida*, consideraremos que los versos son genuinos²⁵. La adúltera Helena ofrece una figura fuertemente contrastante con la virginal Vesta, asociada al hogar, en cuyo umbral se encuentra²⁶. La narración de Eneas resalta el elemento visual: su visión se benefició de las brillantes llamas de la conflagración que ahora afecta a su ciudad; esos fuegos destructivos se yuxtaponen a la luz pacífica y segura que implícitamente es referida en la mención de los *limina Vestae*. La visión onírica de Héctor había presentado al somnoliento Eneas un poderoso choque de imágenes: las inquietantes llamas de los griegos enemigos, siempre amenazantes, y por otro lado el fuego eterno de Vesta que, junto con los dioses domésticos de la ciudad, representa la supervivencia troyana. Eneas está ahora completamente despierto, estimulado no solo por la aparición de Héctor sino también por la espantosa visión del asesinato de Príamo. Los fuegos griegos iluminan a Helena, *casus belli*. El propio acto de contemplar a Helena enciende para Eneas llamas metafóricas (II, 575: *exarsere ignes animo* ...): Eneas está indignado porque la caprichosa esposa de Menelao vivirá para regresar triunfante a Esparta (II, 577-580). Si bien ha corrido mucha tinta para desarrollar la explicación de este complejo episodio, poco se ha dicho acerca del significado de la asociación del lugar donde Helena se oculta con Vesta. Ciertamente, hay un énfasis en la seguridad tradicional de la casa y el hogar (cf. II, 568: ... *secreta in sede*) que ha sido destruido por la invasión griega. Helena vigila (*servantem*) el altar de Vesta con su fuego sagrado; este fuego contrasta poderosamente con las llamas destructivas de los dánaos, así como con el fuego de la ira de Eneas.

Pero la luz de la madre de Eneas resulta ser más brillante que cualquier resplandor de los fuegos enemigos y que la encendida ira de su hijo. Venus se aparece de un modo más radiante que el de cualquier epifanía previa (II, 589-591: *cum mihi se, non ante oculis tam clara, videndam / obtulit et pura per noctem in luce refulsit / alma parens*): estos son los primeros versos de la continuación del Virgilio "auténtico", se podría decir, luego del episodio espurio de Helena²⁷. Venus señala que, de no ser por su cuidadosa protección, el fuego y las espadas ya habrían consumido la tríada familiar de Anquises, Creúsa y Ascanio (II, 596-598). En suma, la demora de Eneas en torno al palacio destruido de Príamo (por no mencionar su consideración de vengarse de Helena) ha retrasado el rescate de su padre, su esposa y su hijo. Su divina madre revela dramáticamente la cooperación divina en la destrucción de Troya y confirma los sentimientos de Héctor acerca de la pérdida definitiva de la ciudad²⁸.

²⁵ Conte, G. B., *Critical Notes on Virgil*, Berlin-Boston, Walter de Gruyter, 2016, 69-87 ofrece un análisis serio.

²⁶ *Limina* en II, 567 subraya la entrada al santuario de la diosa; vid. Austin *ad loc.* acerca de cómo *limen* podía usarse para referirse al templo o a su umbral.

²⁷ Acerca de las implicancias del retorno de Venus y de las ramificaciones filosóficas más amplias de las revelaciones a su hijo, véase una sucinta y útil discusión en Hardie, P., *Virgil* (Greece & Rome New Surveys in the Classics No. 28), Cambridge (for the Classical Association), 1998, 98-100.

²⁸ Venus repite los sentimientos de Héctor acerca de la destrucción de Troya (cf. el ya citado verso II, 290 con II, 603 ... *sternitque a culmine Troiam*).

Resulta asimismo interesante notar que en II, 512-513 (*ingens ara fuit, iuxtaque veterrima laurus / incumbens arae atque umbra complexa penates*) encontramos, en el relato de Eneas de la escena en el palacio de Príamo, la mención de un antiguo laural que cubre a los dioses domésticos con su sombra²⁹. ¿Qué Penates son estos? Claramente no son los *sacra* o los *victos deos* que estaba llevando Panto en II, 318-21, los dioses domésticos que, según concluyen los comentaristas, eventualmente arribaron sanos y salvos a la casa de Eneas y luego fueron llevados a Italia. Estos, podemos afirmar, son, más bien, los Penates particulares del palacio de Príamo, su propio conjunto de imágenes domésticas que no son de Troya *per se*, del templo de Apolo de la ciudad, sino los objetos sagrados venerados en la casa del rey, ahora en ruinas.

Eneas es un espectador de la conquista del *sanctum* privado de Príamo, ya nada ni nadie será rescatado del palacio. Es Helena, por el contrario, quien está cuidando el santuario de Vesta (II, 567-568: ... *limina Vestae / servantem* ...). En equilibrio con esta referencia a un umbral encontramos la de II, 634-635 (*atque ubi iam patriae perventum ad limina sedis / antiquasque domos* ...), cuando Eneas finalmente llega a casa. Helena constituye una imagen perversa de una cuasi-Vestal, ya que se acobarda en el santuario destruido del palacio de Príamo.

En el libro I, entonces, Vesta se ha asociado estrechamente con el esplendor prometido y el inevitable éxito de Roma. En el libro II, las dos referencias a la diosa forman parte de la meditación del poeta acerca de la caída de Troya. La penúltima mención de Vesta en el poema ofrece mucho material a tener en cuenta³⁰. Al igual que en el libro II, en el libro V Eneas también experimenta una aparición onírica, esta vez de su padre Anquises. Aquí es diferente la clase de fuego y de llamas que irritan al héroe: las mujeres troyanas han sido empujadas al furor enviado por Juno, cuando la diosa Iris, transfigurada, las instiga exitosamente a intentar quemar las naves. La sombra de Anquises recomienda que Eneas deje atrás, en Sicilia, a quienes estén exhaustos y que continúe su camino a Italia, donde deberá enfrentar la guerra en el Lacio. Antes de este destino marcial, sin embargo, Eneas tratará de visitar el submundo, en el que en cierto modo se reencontrará con su padre en el Elíseo. Anquises se desvanece demasiado pronto y Eneas se queda dedicándose a ciertas prácticas religiosas y rituales (V, 743-745)³¹:

haec memorans cinerem et sopitos suscitatur ignis,
Pergameumque Larem et canae penetralia Vestae
farre pio et plena supplex veneratur acerca.

²⁹ Este laurel troyano encuentra su contraparte itálica en el palacio de Latino en VII, 59ss.

³⁰ Para una consideración extensa y perceptiva de las conexiones entre esta escena y otros pasajes del poema, véase Kühn, *op. cit.*, 84ss.

³¹ Acerca de esta escena como una manifestación de la virtud de la *pietas* en Eneas, ver Mackie, C. J., *The Characterisation of Aeneas*, Edinburgh, Scottish Academic Press, 1988, 111.

Se trata de un pasaje curioso que resuena con la evocación de la ciudad perdida³². Vesta aparece en conjunción con el Lar de Pérgamo, en la primera de las tres referencias del poema a esta misteriosa figura³³. Existe aquí un sentido palpable de que Eneas está representando una Troya en miniatura, de manera tal que su tienda es el *sanctum* interior de Pérgamo y su morada el corazón del reino dardanio. Mientras dormía, el fuego se ha debilitado; ahora, al despertarse luego de la visita onírica de Anquises, reaviva las llamas (V, 743: ... *sopitos suscitāt ignis*). Esta escena del libro V resulta paralela a la del libro II³⁴. El fantasma de Héctor había confiado los *sacra* troyanos y el fuego de Vesta a Eneas; la sombra de Anquises no realiza menciones a dioses domésticos y llamas eternas. La única alusión a Troya en las palabras de Anquises aparece en V, 725, *nate Iliacis exercite fatīs*, donde el padre se dirige a su hijo compasivamente, con completa conciencia de cómo Eneas ha sido desgastado por el hado de Ilión.

Eneas cumple las instrucciones de su padre y en Sicilia se establece una especie de “Troya de juguete” para los exhaustos: *interea Aeneas urbem designat aratro / sortiturque domos; hoc Ilium et haec loca Troiam / esse iubet; gaudet regno Troianus Acestes / indicitque forum et patribus dat iura vocatis* (V, 755-758). Los *sopitos... ignis* del fuego del hogar que Eneas reaviva se cargan de significación en este contexto: recuerdan el fuego que amenazó las naves troyanas, el peligro incendiario que extinguió una lluvia oportuna, enviada por Júpiter. Evocan los humeantes restos de Troya, el desastre ardiente que Eneas dejó atrás en la juntura entre los libros II y III. Y lo más importante para sus acciones actuales: anuncian la *nova Troia* que Acestes supervisará en Sicilia³⁵.

“Although Aeneas sacrifices after other supernatural appearances ... this seems to be the only instance where Vesta and the Lar are involved”³⁶: significativamente, aparece también justo antes de la descripción explícita del establecimiento de una nueva Troya. Lo que aumenta la importancia de este detalle es que Vesta tenía el primer lugar en la religión romana, como Ovidio nota en *Fastos* VI, 304 (*prae famur Vestam, quae loca prima tenet*), “either a reference to her location in the front of a Roman house, or because she occupies the most important place (*loca prima*) in Roman religion”³⁷. Luego de la visita fantasmal de Héctor, Eneas se había apresurado a defender con locura la Troya destruida; tras la aparición de su padre, se vuelca a los rituales religiosos antes de establecer la nueva Troya.

³² Ver los comentarios *ad loc.* en Williams, R. D., *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Quintus*, Oxford, 1960; Fratantuono L. R. y Smith, R. A., *Virgil: Aeneid 5, Text, Translation, and Commentary*, Leiden-Boston, Brill, 2015.

³³ Es muy útil aquí Phillips, C. R., “A Note on Vergil’s *Aeneid* 5, 744,” en *Hermes*, 104 Bd., H. 2, 1976, 247-249.

³⁴ En III, 177-178, Eneas eleva una plegaria después de la aparición onírica de los Penates; para un listado de todos los episodios religiosos similares en el poema, véase el resumen detallado de Lehr, H., *Religion und Kult in Vergils Aeneis*, Dissertation Gießen, 1934, 85ss.

³⁵ I.e., es similar a la miniatura de Troya de Héleno y Andrómaca que Eneas encuentra en Butroto (III, 294ss).

³⁶ Moskalew, W. B., *Formular Language and Poetic Design in the Aeneid*, Leiden, E. J. Brill, 1982, 146.

³⁷ Littlewood, R. J., *A Commentary on Ovid’s Fasti, Book 6*, Oxford, 2006, 97 *ad loc.*

La referencia en V, 743-745 al acto de Eneas de reavivar los fuegos consagrados a Vesta y al Lar de Pérgamo encuentra un eco en una similar descripción de las acciones del héroe en Palanteo en la mañana posterior a su llegada a la morada de Evandro (VIII, 541-544):

... solio se tollit ab alto
et primum Herculeis sopitas ignibus aras
excitat hesternumque larem parvosque penates
laetus adit ...

La mención del “Lar de ayer” ha ocasionado cierta perplejidad en los críticos, ya desde la antigüedad tardía³⁸. Parte de la controversia deriva de la exacta ubicación del altar (i.e., el *Ara Maxima* o un santuario privado, más pequeño); parte de las dificultades textuales e interpretativas que dependen de una sola palabra. *Hesternum* parecería indicar que Eneas había honrado al Lar el día previo (i.e., el día de su llegada): un detalle aparentemente sin color, más bien trivial, especialmente en un contexto solemne. *Parvos* a propósito de los Penates resulta más sencillo: el calificativo patético refleja la relativa pobreza de la colonia arcadia. La variante *externum* enfatizaría que Eneas no es, después de todo, arcadio: no está encendiendo el fuego de su hogar, pese a las afinidades genealógicas entre troyanos y arcadios. William Warde Fowler suscitó la atractiva idea de que el pasaje había sufrido corrupción textual mediante cierta inversión y que la verdadera lectura era *hesternis* en vez de *Herculeis*, y *Herculeum* en vez de *hesternum*³⁹. Los fuegos que se reavivan son los de ayer y el Lar es de Hércules (esto, además, propiciaría una inteligente yuxtaposición entre el *Herculeus lar* y los *parvi penates*). Se avecinan implicaciones tipológicas, más allá de la lectura: Eneas es convocado a ser un nuevo Hércules.

El Lar está asociado aquí con los Penates: aquel implica especialmente asociaciones familiares, éstos cuestiones más amplias del estado y el gobierno⁴⁰. Los Penates eran generalmente identificados con los *di magni*; podemos observar la hendíadis en III, 11-12 (*feror exul in altum / cum sociis natoque penatibus et magnis dis*), un sentimiento de Eneas que es evocado en la descripción de Augusto en Accio en el escudo: *hinc Augustus agens Italos in proelia Caesar / cum patribus populoque, penatibus et magnis dis* (VIII, 678-679)⁴¹. Esta estrecha conexión entre los

³⁸ De aquí la lectura *externum* por *hesternum* condenada por Servio; acerca de este pasaje véase Eden, P. W., *A Commentary on Aeneid VIII*, Leiden, Brill, 1975; Gransden, K. W., *Virgil: Aeneid VIII*, Cambridge, 1976; Fratantuono, L. M. y Smith, R. A., *Virgil: Aeneid 8, Text, Translation, and Commentary*, Leiden-Boston, Brill, 2018, *ad loc.*

³⁹ En su *Aeneas at the Site of Rome: Observations on the Eighth Book of the Aeneid*, Oxford, Basil Blackwell, 1917, 94-95. “The metaphorical use of Lar ... is not, I think, to be found in the prophetic poem of the Roman state. Lar in the Aeneid is a word of serious religious and historical import.”

⁴⁰ Cf. Sidgwick, A., *P. Vergili Maronis Opera, Volume II Notes*, Cambridge, 1890, 370.

⁴¹ “In 2 passi uguali (3, 12 e 8, 679) si trova il significativo accoppiamento *penatibus et Magnis dis*, da intendere come deferente omaggio all'imperatore, in quanto esso era la formula dedicatoria

Penates y los *di magni* parecería señalar a los *parvi penates* de VIII, 543 como los dioses domésticos arcadios de Evandro, comparativamente más humildes. Ya sea que se trate del “Lar de ayer” o del “Lar de Hércules”, el espíritu tutelar es el de la *domus Evandri*⁴². No hay aquí una nueva Troya sino una nueva Arcadia, pequeña pero sin embargo hercúlea. Se otorga a la prefiguración de Roma asociaciones a la vez impecablemente heroicas y modestas.

La última mención de Vesta en la *Eneida* corona las alusiones previas y el poeta le otorga una significación emotiva. El escenario es el campamento troyano en el Lacio, donde se le ha confiado la vigilancia a Ascanio hasta que Eneas regrese de su expedición en busca de aliados, en el marco de su lucha contra el rútilo Turno y sus soldados itálicos. El campamento ha sido amenazado por Turno, quien ha intentado en vano quemar las embarcaciones troyanas, tal como habían hecho las mujeres enfurecidas en el libro V. Los desgraciados Niso y Eurialo se han ofrecido valientemente, por no decir con imprudencia, para la peligrosa misión de llevar a Eneas, a través de las líneas enemigas, el mensaje acerca de la amenaza a sus hombres. Ascanio pronuncia sobre ellos palabras sumamente elogiosas y promete fastuosas recompensas (de manera prematura, según se verá) como pago para las osadas hazañas que se proponen realizar. En un poderoso *tricolon*, Ascanio invoca a las tres divinidades domésticas del poema (IX, 258-260)⁴³:

excipit Ascanius ‘per magnos, Nise, penates
Assaracique larem et canae penetralia Vestae
obtestor ...

El verso IX, 259 es marcadamente similar a V, 744: el Lar pergameo del pasaje previo es ahora el Lar de Asáraco, en la tercera y última mención que hace Virgilio de los Lares en su poema, unida a la última referencia a Vesta⁴⁴. Vesta es *cana* en ambos pasajes, con el calificativo cromático para expresar tanto su linaje antiguo como su estado puro y virginal⁴⁵. Ascanio se enfoca principalmente en una sola preocupación: Eneas debe regresar al campamento. Toda salvación, reconoce el hijo, depende del

dell’ immagine sacra situate nella *aedes deum penatium* che Augusto aveva fatto restaurare” (Rádke, *op. cit.*, 16). Véase también Lloyd, R. B., “Penatibus et Magnis Dis,” en *AJPh*, Vol. 77, No. 1, 1956, 38-46.

⁴² Con reservas y dudas, un punto especial de alusión podría estar sugerido con *hesternum*. Palante, el desdichado hijo de Evandro, es asociado con Lucifer, la estrella de la mañana (cf. el símil de VIII, 587-91). Evandro nota su edad avanzada y su incapacidad de ayudar en la guerra inminente (VIII, 508-9); envía a Palante en su lugar para conducir el contingente de aliados arcadios (VIII, 514-519). En el verdadero *tricolon* de calificativos de Eneas en el altar se nos recuerda el pasado (“hercúleo”, “ayer”) y lo pequeño (*parvos penates*). “El Lar de ayer” puede incluir una pista de los pretéritos tiempos de Hércules, de la ancianidad de Evandro y, también, de la inminente desgracia del lucífero Palante. Acerca de la asociación de la estrella de la mañana con los muertos, véase Lyne, R. O. A. M., *Words and the Poet: Characteristic Techniques of Style in Vergil’s Aeneid*, Oxford, 1989, 86, n. 50.

⁴³ Acerca de este pasaje, véase especialmente Hardie, P., *Virgil: Aeneid IX*, Cambridge, 1994 y Dingel, J., *Kommentar zum 9. Buch der Aeneis Vergils*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1997, *ad loc.*

⁴⁴ Existen dos menciones metafóricas de *lar* en las *Geórgicas*: 3.344 y 4.43.

⁴⁵ Cf. aquí Edgeworth, R. J., *The Colors of the Aeneid*, New York, Peter Lang, 1992, 119.

retorno del padre para rescatar a sus hombres del peligro⁴⁶. En consecuencia, Ascanio coloca su fortuna y confianza en Niso y Euríalo (IX, 260-261):

... quaecumque mihi fortuna fidesque est,
in vestro pono gremiis ...

Fides aquí se emplea con una referencia vaga e inespecífica (*quaecumque*) a las especulaciones de Ascanio acerca de su futuro. Sea cual fuere la suerte y la seguridad del joven, se la confía a esta pareja condenada. *Fides* aparece cerca del final del verso, estableciendo un equilibrio con Vesta, en el final del verso precedente. Recordamos aquí las palabras de la profecía de Júpiter a Venus en el libro I, en el que *cana Fides et Vesta* son mencionadas como las futuras legisladoras de Roma, junto con Remo y Quirino.

El presente pasaje es el único momento del poema de Virgilio en el que los Penates, el Lar y Vesta son mencionados juntos, como una trinidad de divinidades domésticas. Ascanio se siente temeroso y lleno de ansiedad, pero también eufórico y entusiasmado. Su fervor, si bien es admirable *in se*, está equivocado.

Dado que Niso y Euríalo son asesinados, la *quaecumque... fortuna fidesque* que Ascanio había depositado en ellos resulta efímera y evanescente: su misión es un lamentable fracaso⁴⁷. Pero significativamente, Apolo se dirigirá al hijo de Eneas en un momento crítico de la posterior lucha en el campo de batalla, en el contexto de la única intervención del joven en el combate, la muerte de Numano Régulo, crítico de los troyanos⁴⁸. El dios empleará un lenguaje que evoca tanto los sentimientos de Ascanio para con Niso y Euríalo, como el discurso de Júpiter a Venus (IX, 642-644):

... iure omnia bella
gente sub Assaraci fato ventura resident,
nec te Troia capit.

Las guerras que forman parte del destino de la estirpe de Asáraco llegarán a su fin y Troya no capturará a Ascanio. Podemos comparar esto con las palabras de Júpiter, *aspera tum positis mitescent saecula bellis* (I, 291). *Iure* en IX, 642 está investido de toda la grandeza señorial y la calma solemne de la legislación romana, igual que en I, 293 *iura dabunt*, acerca de la acción legislativa de Fides y Vesta: "The reference, expressed with oracular obscurity, is to the settlement of Augustus... 'Troia capit'

⁴⁶ Encontramos expresiones tales en IX, 257 ... *cui sola salus genitore reducto* y 261-2 ... *revocate parentem, / reddite conspectum: nihil ille triste recepto*.

⁴⁷ Para un análisis de esta escena con especial atención al tema de la "inmadurez" de Ascanio, véase Rogerson, A., *Virgil's Ascanius: Imagining the Future in the Aeneid*, Cambridge Classical Studies, Cambridge, 2017, 115-118.

⁴⁸ Su nombre evoca tanto al rey Numa Pompilio como a Remo, hermano de Rómulo.

refers partly to the removal from Nova Troia to Lavinium and Alba, partly to the subsequent spread of Roman power over the world"⁴⁹. Del mismo modo que la penúltima referencia a Vesta evocaba la segunda, la última evoca la primera.

Nec te Troia capit: la expresión apunta a la gloria futura de Ascanio, pero se relaciona íntimamente con el personaje de su única víctima en la batalla, Numano Rémulo. Este oponente es señalado por su feroz crítica de los *mores* troyanos (cf. IX, 617: *o vere Phrygiae, non Phryges*). En el acuerdo ratificado por Júpiter y Juno cerca del final del poema (XII, 791ss), estas mismas costumbres troyanas serán anuladas, a pedido expreso de Juno, en la futura Roma. *Occidit, occideritque sinas cum nomine Troia* (XII, 828): el deseo de la colérica diosa será cumplido y la última vez que la vemos en el poema está, finalmente, feliz (XII, 841: *laetata* ...). Mucho acerca de lo cual se queja Numano Rémulo sobre los troyanos será finalmente irrelevante en el análisis final: Roma será ausonia, no frigia. *Nec te Troia capit* resultará profético de maneras desconocidas tanto para Ascanio como para (no sin ironía) el dios oracular, Apolo.

Podemos ahora realizar una síntesis y trazar un patrón de alusiones. Vesta es mencionada primero en lo que podemos denominar gloria proléptica, anticipatoria, cuando Júpiter mira hacia el futuro augusteo (I, 292). A continuación, la encontramos en un contexto bastante opuesto, cuando el fantasma de Héctor urge a Eneas a rescatar lo que podemos identificar como la Vesta troyana (II, 296), los *sacra* de Ilión, que se asociarían estrechamente con el corazón de la ciudad y el *sanctum* del rey Príamo (incluso si estuvieran alojados en el templo de Apolo, patrón divino de la ciudad). Justamente la tremenda escena del asesinato del rey, cuando Eneas ve a Helena en los *limina Vestae*, constituye la tercera referencia a la diosa en el poema (II, 567). Incitado por Venus, el héroe procede a rescatar a su familia, sin demorarse más en el palacio de Príamo. La siguiente aparición de Vesta (V, 744) sucede nuevamente luego de una manifestación onírica, cuando Eneas se prepara para fundar una nueva Troya en Sicilia, no un hogar para él mismo y para su hijo, sino una suerte de concesión a la fatiga y al agotamiento de una parte de su flota tras el destructivo ataque de Juno a las naves troyanas. Finalmente, Vesta es invocada por Ascanio como parte de su esfuerzo para asegurar el retorno de su padre al campamento troyano (IX, 259), una escena que evoca, en cierto modo, el drama del libro II: una vez más, Eneas debe llegar para rescatar a su hijo. Y en esta última mención de Vesta el lenguaje de Ascanio evoca también ciertos elementos del coloquio de Júpiter y Venus en el libro I: Júpiter hablaba de un futuro romano, mientras que Ascanio se enfoca en la salvación de un campamento troyano temporario. Pronto será el dios patrono de Troya, Apolo, quien declarará que Troya no retiene a Ascanio, dado que el retoño de Eneas está destinado a cosas más importantes. El juramento de Ascanio por el Lar de Asáraco y por la diosa Vesta falla precisamente porque está invocando las deidades protectoras

⁴⁹ Papillon, T. L. y Haigh, A. E., *P. Vergili Maronis Opera ... Vol. II. Notes*, Oxford, 1892, 311, *ad loc.*

y los espíritus tutelares de una ciudad caída. *Nec te Troia capit.*

Un elemento clave del poema virgiliano es la cuestión de la reinención de Troya en Italia, de la asociación de dicha renovación de la ciudad destruida con los *sacra* de la casa de Eneas (por oposición, podríamos pensar, a la *domus Priami*)⁵⁰. Las imágenes sagradas de los dioses y los Penates frigios en realidad se aparecen a Eneas en una visión en sueños, tras el evidente error de Anquises referido a que los troyanos encontrarían su nuevo hogar en Creta. Las *effigies sacrae divum Phrygiique penates* (III, 148) conceden a Eneas un largo discurso nocturno, en el que el hogar hesperio de los exiliados troyanos se anuncia con una aclaración definitiva (III, 147ss)⁵¹. El fantasma de Creúsa también había hablado de Hesperia (II, 780ss); una vez que se corrige el error acerca de Creta, Anquises rememora que Casandra también había anunciado proféticamente a Italia y a unas tierras occidentales misteriosas de Hesperia (III, 180ss). Anquises se dirige a su hijo como *Iliacis exercite fatis* (III, 182), exactamente las mismas palabras que su sombra emplea en el ya mencionado verso V, 725. Los Penates troyanos quieren retornar a su hogar ancestral en Italia: *hae nobis propriae sedes, hinc Dardanus ortus / Iasiusque pater, genus a quo principe nostrum* (III, 167-168). Los Penates gozarán de ese regreso, pero no hacia una Troya renacida o reconstruida.

Podemos ahora considerar un importante y sutil detalle en la partida de Eneas desde Troya. Hemos observado cómo la sombra de Héctor le confiaba las divinidades domésticas de la ciudad al hijo de Anquises (más precisamente, le indicaba que Troya le confiaba a Eneas sus dioses): *sacra suosque tibi commendat Troia penatis: / hos cape fatorum comites, his moenia quaere / magna, pererrato statues quae denique ponto* (II, 293-295). El fantasma de Héctor es representado dramáticamente en el acto de entregar el fuego sagrado: *sic ait et manibus vittas Vestamque potentem / aeternumque adytis effert penetralibus ignem* (II, 296-297).

Pero Eneas se despierta y abandona su casa, comenzando así sus muchas y variadas aventuras en la ciudad condenada a caer. Cuando finalmente regresa a su hogar para rescatar a su familia, unos cuatrocientos versos más adelante, entrega los dioses domésticos a su padre⁵², en un lenguaje que evoca las órdenes previas de la sombra de Héctor (II, 717-720):

tu, genitor, cape sacra manu patriosque penatis;
me bello e tanto digressum et caede recenti
attrectare nefas, donec me flumine vivo
abluero ...

⁵⁰ Vid. aquí Schauer, M., *Aeneas dux in Vergils Aeneis: Eine literarische Fiktion in augusteischer Zeit*, München. Verlag C. H. Beck, 2007, 72-82.

⁵¹ Para notas sobre este pasaje, cf. Williams, R. D., *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Tertius*, Oxford, 1962; Horsfall, N. M., *Virgil, Aeneid 3*, Leiden-Boston, Brill, 2006; Heyworth, S. J. y Morwood, J. H. W., *A Commentary on Vergil, Aeneid 3*, Oxford, 2017, *ad loc.*

⁵² Cf. II, 747-748 *Ascanium Anchisenque patrem Teucrosque penatis / commendo sociis et curvo valle recondo*, cuando Eneas se prepara para buscar a Creúsa, a quien ha perdido.

Existe una conexión directa entre ambos pasajes, con un detalle interpuesto que debe recordarse. Al calor de la batalla, Eneas se encuentra con el sacerdote de Apolo, Panto, que sirve como una especie de sombría prefiguración y advertencia de lo que puede sucederle a alguien con menos suerte que Eneas (II, 318-321):

Ecce autem telis Panthus elapsus Achivum,
Panthus Orthyades, arcis Phoebique sacerdos,
sacra manu victosque deos parvumque nepotem
ipse trahit cursuque amens ad limina tendit.

Panto tiene un crudo mensaje para Eneas: *fuimus Troes, fuit Ilium et ingens / gloria Teucrorum* (II, 325-326). Los dioses que lleva han sido vencidos. Los troyanos y Troya, según afirma, han muerto. El mismo Panto está destinado a morir en la batalla, pese a la protección de Apolo (II, 429-430); el *parvus nepos* con el que está representado en esta escena –un paralelismo suficientemente obvio para Ascanio– no vuelve a ser mencionado, quedando su destino sin aclarar⁵³. La narración comienza entonces con Eneas dormido en su casa, con Héctor visitándolo en un sueño y presentándole los *sacra* que luego, en la realidad, traerá Panto, quien declara que los dioses han sido derrotados y que la ciudad ha muerto. Estos mismos *sacra* y *victos deos*, según podemos asumir, son los que Eneas entregará luego a Anquises mientras se prepararen para partir. En un sueño, Héctor presenta el fuego, el *aeternus ignis* de II, 297; no hay menciones subsecuentes a este fuego (i.e., a Vesta) y cuando Eneas abandona Troya se lleva los Penates frígios que Panto había traído a la casa de Anquises, sin ningún “fuego vivo” de Troya. Indudablemente, la única referencia remota a algo similar al fuego exhibido por Héctor sólo aparece cuando Eneas recuerda que vio a Helena en el brillo de las llamas de la destrucción griega, vigilando el *limen* de Vesta (II, 567-8).

No obstante, existía en Roma un fuego sagrado, vigilado por las vírgenes vestales, que se asociaba a la llama traída por Eneas de Troya a Italia. Una lectura cuidadosa del relato de Virgilio requiere a veces una interesante y absurda calistenia crítica para reflejar esta tradición. Con respecto a la manifestación espectral de Héctor, por ejemplo, el verso clave *aeternumque adytis effert penetralibus ignem* (II, 297) ha sido explicado como “we are to imagine that the ghost leaves Aeneas to fetch the *sacra*”⁵⁴. Mientras que los Penates troyanos son objetos trasladados por personajes reales y humanos como Panto, el fuego sagrado se menciona solamente en el contexto de la visita onírica de Héctor. Virgilio evita así la ridícula imagen

⁵³ Para un análisis pesimista de este episodio (con un análisis del comportamiento de Eneas entre la aparición de Héctor y sus esfuerzos para rescatar a su familia cerca del final del libro), ver Quint, D., *Virgil's Double Cross: Design and Meaning in the Aeneid*, Princeton, 2018, 33-34. Ciertamente, es significativo que este mensajero de la muerte de Troya se represente con un nieto sin nombre cuyo destino resulta desconocido. El *nepos* – como Troya en definitiva – será *sine nomine*.

⁵⁴ Carter, A., *Selections from Virgil's Aeneid Books 1-6: A Student Reader*, London-New York, Bloomsbury Academic, 2020, 61 *ad loc.*

de Eneas tratando de mantener encendida una llama mientras corre a través de la ciudad destruida, por no hablar de hacerlo durante su largo viaje hacia el oeste⁵⁵. Virgilio ni siquiera afirma que Panto le entrega a Eneas los *sacra* que está llevando: simplemente están allí, en la casa de Anquises, donde finalmente el héroe se prepara para partir. Consideraremos ahora por qué semejante ambigüedad acerca de un punto central en la trama puede ser deliberada.

Los *victos penates* que lleva Panto recuerdan directamente la queja de Juno ante Eolo en I, 67-68 (*gens inimica mihi Tyrrhenum navigat aequor / Ilium in Italiam portans victosque penates*), la primera mención de los dioses domésticos en todo el poema y una expresión clara de la fuente de la ira de la diosa. Juno no permitirá una Ilión en Italia: su queja se repetirá en el informe que Turno envía a Diomedes mediante la embajada de Vénulo (VIII, 11-12: *advectum Aenean classi victosque penatis / inferre ...*). Asimismo, Eneas se refiere a las divinidades troyanas en I, 378-379 (*sum pius Aeneas, raptos qui ex hoste penates / classe veho mecum*), cuando declara su identidad y su rasgo central de *pietas* a su madre transfigurada⁵⁶. A su vez, Iris, al aparecerse como Béroé, evoca estas palabras en V, 632-633 (*o patria et rapti nequiquam ex hoste penates, / nullane iam Troiae dicentur moenia?*), cuando finge lamentarse por la Troya perdida de modo de generar en las mujeres troyanas un estallido de furia. Al llegar a Italia, Eneas invocará a los Penates troyanos para celebrar su llegada a destino: *o fidi Troiae salvete penates: / hic domus, haec patria est*. Estas palabras son evocadas en VIII, 39 (*hic tibi certa domus, certi (ne absiste) penates*) cuando Tiberino le asegure que ha llegado con certeza el final de su viaje⁵⁷. Apolo es un preeminente patrono troyano, pero (significativamente) su sacerdote Panto será asesinado y él será quien le anuncie a Ascanio los límites de los alcances de Troya.

Para resumir, resulta significativo que el único ritual que realiza Eneas en honor a Vesta aparezca justo antes del asentamiento de la pequeña Troya en la Sicilia de Acestes. Las (anacrónicas) divinidades domésticas romanas presentan en Virgilio una profunda complicación: mientras que simbolizan estabilidad y continuidad por su misma naturaleza, en el contexto de la *Eneida* aparecen a menudo en un mar literal de confusión, mientras una ciudad cae y otra es

⁵⁵ Podemos mencionar aquí el portento de la estrella en II, 692-704, signo augural que persuade a Anquises de abandonar Troya. Subraya *iam iam nulla mora est: sequor et qua ducitis adsum, / di patrii; servate domum, servate nepotem; / vestrum hoc augurium, vestroque in numine Troia* (II, 701-3).

⁵⁶ La autoidentificación de Eneas como *pius* y como portador de los Penates troyanos se transformó en una cita popular; estos versos aparecen en graffitis pompeyanos (vid. Ferraro, S. *La presenza di Virgilio nei graffiti pompeiani*, Napoli, Loffredo 1982, 24-25). Los Penates propios de Dido son aludidos en I, 527; 704; y IV, 21; los tracios de Licurgo en III, 15; los de Acestes en V, 62; los de Evandro en VIII, 123; los de Idomeneo en XI, 264-5. En otros momentos del poema, Aqueménides se refiere a haber buscado los Penates de Ilión en batalla (III, 603); Dido habla con remordimiento del hecho de que Eneas traslade sus *patrii penates* (IV, 598).

⁵⁷ El lenguaje de Eneas y especialmente Tiberino es interesante. El énfasis en la declaración de este último se coloca sobre las nociones inherentes a *certus*. Tanto Eneas como Tiberino hablan de *hic domus*; significativamente mientras el troyano opina *haec patria est* cuando se dirige a *Troiae penates*, el dios río habla de *certi penates*.

destinada a surgir. Tras la destrucción de Troya, Héctor le encarga a Eneas que transporte las divinidades domésticas troyanas a un nuevo hogar. Ese mismo acto de traslado, el llevarlas de Ilión a Italia, es lo que enciende a Juno, la eterna enemiga de Troya (cf. I, 67-68).

Aún así, en la narrativa del poema es importante que de las cinco menciones a Vesta, cuatro aparezcan en la primera mitad del poema, y que la mitad de ellas en el libro de la caída de Troya. La última de las referencias en los libros I-VI es también la única vez en que Eneas aparece con Vesta en el marco de un ritual religioso o de culto. Ese momento sucede en el marco de la fundación de la “Troya de juguete” siciliana.

La quinta y última aparición de Vesta tiene lugar en el libro IX, cuando Ascanio busca asegurar el retorno de Eneas para socorrer al campamento troyano en peligro a través de la valiente misión de Niso y Euríalo. Dicha empresa fracasa absolutamente, y toda la esperanza puesta en los héroes troyanos se revela vana e infructuosa. Poco más tarde, se le recordará a Ascanio, mediante nada menos que Apolo, el patrón de Troya, que Troya no lo abarca. Y cerca del final del poema, la resentida e indignada Juno recibirá la confirmación de que la Vesta mencionada por Júpiter en su predicción de la futura grandeza romana presidirá y protegerá una Roma eminentemente itálica y ausonia, incluso cuando en ella haya fuegos u objetos sagrados traídos a través del mar desde las cenizas de Ilión. La única referencia a los penates Troyanos en los libros “itálicos” de la *Eneida* aparece en el contexto de una misión condenada al fracaso y en la anticipación del destino de Ascanio, más grande que el troyano.

Existe en el libro II una ambigüedad estudiada y deliberada sobre la cuestión de los Penates. Tenemos el sueño de Héctor, a Panto y su traslado de los *sacra* y los *victos deos*, la referencia al laurel de Príamo cubriendo a los Penates, la entrega de los *patrios penatis* de Eneas a Anquises mientras se prepararan para escapar. Los comentaristas, con buenos motivos, identifican los objetos de Panto con los que Eneas confía a su padre y asumen que en algún punto de esa noche caótica los Penates fueron llevados a la casa de Anquises. Pero también es posible que los *patrios penatis* en cuestión sean los de Anquises-Eneas, no los que llevaba Panto: todas las casas, después de todo, tenían sus divinidades domésticas, como las tenía el estado. Esto resulta más lógico en términos de la narrativa del libro (puesto que, con toda seguridad, Eneas se llevó consigo sus propias divinidades domésticas, y elimina el problema de cómo los Penates llegaron a la *domus* de Anquises) y apunta a la solución virgiliana del problema del elemento troyano en Roma, con todas sus resonancias tanto para la ciudad como para la *gens Iulia* que remontaba sus ancestros hasta Eneas⁵⁸.

⁵⁸ Ciertamente, la línea de Príamo está muerta, y Anquises/Eneas es el padre de lo que ha sido salvado de Troya. En esta escena, los Penates de Eneas son ahora los Penates de Troya. Como mínimo, toda la ambigüedad narrativa contribuye a prefigurar el punto culminante: la *mors Troiae*.

Un desarrollo clave y un cambio relativo a estas cuestiones religiosas y de culto tiene lugar en el último libro de la *Eneida*. Como parte de la ratificación del (fallido) tratado con Latino, en XII, 192 Eneas anuncia que entregará los penates troyanos a los latinos (*sacra deosque dabo*), como si, en palabras de Richard Tarrant, “he will prescribe the manner in which the gods are to be worshipped”⁵⁹. Pero en XII, 836-837 (*morem ritusque sacrorum / adiciam faciamque uno ore Latinos*), Júpiter “anula” (así dice Tarrant) la declaración de Eneas y afirma la suya utilizando la primera persona del futuro de indicativo⁶⁰. Las costumbres y ritos latinos prevalecerán y regirán en Roma, donde el *sermo* y los *mores* serán ausonios y no troyanos. El *dabo* de Eneas puede ser (deliberadamente) ambiguo: ¿quiere decir que introducirá los penates troyanos en la vida religiosa de la Italia central? ¿O que concederá o permitirá a los latinos mantener sus propios ritos?⁶¹ Júpiter realiza la ponderosa afirmación *subsident Teucrici* (XII, 836) justo antes de su propio comentario acerca de *mos y ritus sacrorum*. La fuerza del *adiciam* de Júpiter está en que añadirá o acrecentará las costumbres y los ritos sagrados, lo cual ha sido entendido por la mayoría de los comentaristas como que añadirá prácticas troyanas a los ritos latinos existentes. Esta interpretación se remonta a Servio, quien comenta *verum est: nam sacra matris deum Romani Phrygio more coluerant*⁶².

Pero si leemos con atención el progreso del pasaje, emerge para Troya un panorama más oscuro. *Commixti corpore tantum, / subsident Teucrici* (XII, 835-6): mezclados sólo en cuerpo (“Trojans contributing only to the gene pool”⁶³), los teucros quedarán subsumidos. Júpiter los convertirá a todos en latinos (y con una sola lengua). Y, lo más misterioso de todo, añadirá o incrementará *mos y ritus sacrorum*. Júpiter ya había prometido que los ausonios mantendrían su *sermo y mores* (XII, 834). Si los teucros se mezclarán con los ausonios sólo en cuerpo, ¿puede el dios supremo estar hablando realmente de prácticas religiosas mixtas que posean elementos troyanos junto a los ausonios? ¿O está hablando de nuevos *mos ritusque sacrorum* que él dará a este pueblo fusionado, nuevos ritos que agregará al ya existente *mos ausonio*? Aún más, Júpiter continúa diciendo *hinc genus Ausonio mixtum quod sanguine surget* (XII, 838). Habiendo afirmado que haría que una unión de ausonios y teucros resultaría en una sola entidad latina, explica que surgirá una estirpe mezclada con sangre ausonia, es decir, la futura Roma. Notamos que la mención de la mezcla aparece con el nombre de Ausonia y no de los teucros: *subsident Teucrici* es un proceso ya en marcha.

⁵⁹ Tarrant, R. J., *Virgil: Aeneid XII*, Cambridge, 2012, 139 *ad loc.*

⁶⁰ Cf. también aquí Traina, A., *Virgilio: l'utopia e la storia: Il libro XII dell'Eneide e antologia delle opere*, Bologna, Pàtron Editore, 2017 (reimpresión de la segunda edición de 2004), *ad loc.*

⁶¹ Tarrant *ad loc.* posee la primera opinión.

⁶² El texto está tomado de Murgia, C. E. y Kaster, R. A., *Serviani in Vergili Aeneidos Libros IX-XII Commentarii*, Oxford, 2018, 510. Servio no estaba pensando en los Penates sino en la Magna Mater. Otros comentaristas seguirían la interpretación serviana del pasaje, que considera a los Penates como el referente, más que a Cibeles.

⁶³ Hejduk, J. D., *The God of Rome: Jupiter in Augustan Poetry*, Oxford, 2020, 83.

Para decirlo de manera sencilla, en el mejor de los casos Eneas es concebido como posibilitador de la continuidad de ritos latinos; más probablemente, buscaba introducir cultos troyanos en el Lacio. La concesión de Júpiter a Juno declara que como mucho podrá añadir *mos ritusque sacrorum* troyanos junto a los ritos latinos, pero incluso si se observan ciertas costumbres troyanas, no existirá nada parecido a una *nova Troia* en Italia. La clave de todo el pasaje podría depender del sentido del verbo en primera persona del singular *adiciam* junto con sus vagos y ambiguos objetos. Los troyanos no serán responsables de nada, excepto subsumirse; es Júpiter quien añadirá ritos religiosos (presumiblemente esta o aquella costumbre troyana, como la veneración de los dioses domésticos traídos por Eneas al Lacio o el culto de Cibeles). Júpiter, no los troyanos, estará a cargo de la acción de agregar estos ritos suplementarios, de modo tal que Virgilio explica entonces por qué algunos *sacra* (e.g., los de Cibeles) estaban sujetos a restricciones particulares en la práctica de la religión republicana, y por qué no hubo una importación total de prácticas troyanas en el Lacio.

Julia Hejduk correctamente caracteriza como “anti-Trojan” este acuerdo mediante el cual Virgilio explica de manera convincente y coherente el estado de la religión romana en la naciente era de Augusto. Vesta y otras divinidades domésticas tenían inmensa significación para esa religión y existía una tradición desarrollada acerca de la importación de los dioses domésticos de Troya en Italia a través de Eneas. Virgilio rinde homenaje a esa tradición, incluso cuando su secuencia de menciones a Vesta sirva para subrayar que al final Eneas no reestablecerá una nueva Troya en Italia sino, en el mejor de los casos, sólo pequeños asentamientos como el de Acestes en Sicilia. La coronación de esa secuencia tendrá lugar cuando Ascanio invoque a la anciana Vesta, los grandes Penates y el Lar de Asáraco antes de enviar a su destino fatal a Niso y Euríalo: el mismo Ascanio que recibirá un preanuncio de la victoria final de Juno sobre la ciudad de Príamo en la perturbadora declaración de Apolo acerca de los límites de Troya.

Lee Fratantuono

Maynooth University

lee.fratantuono@mu.ie

Traducción:

María Emilia Cairo

Universidad Nacional de La Plata – Conicet

emiliacairo@conicet.gov.ar

Resumen:

La diosa Vesta y las divinidades domésticas relacionadas, los Lares y los Penates, son figuras divinas clave en la *Eneida* de Virgilio. Una consideración detallada de todos los pasajes en que estas figuras son mencionadas revelará una progresión deliberada de imágenes que refleja la permanente preocupación del poeta por la cuestión de la identidad romana, especialmente en lo que se refiere a la fusión de elementos troyanos e itálicos en el nuevo asentamiento en el Lacio.

Palabras clave: Virgilio – *Eneida* – Vesta – Lares – Penates.

Abstract:

The goddess Vesta and the related domestic deities the Lares and the Penates are key divine figures in Virgil's *Aeneid*. Close consideration of all the passages in which these divine figures are cited will reveal a deliberate progression of images that reflects the poet's abiding concern with the question of Roman identity, especially as relates to the blending of Trojan and Italian elements in the new settlement in Latium.

Keywords: Virgil – *Aeneid* – Vesta – Lares – Penates.

RECIBIDO: 13-06-2022 – ACEPTADO: 01-07-2022

ARMONÍAS DISCORDANTES: LA MUSOMACHIA DE OVIDIO (FASTOS V, 1-110) Y LA POLÍTICA DE LA RECEPCIÓN HESIÓDICA

Comencemos con las Musas

El libro V de *Fastos* comienza con la confesión de Ovidio de que está desorientado respecto de la etimología de “mayo”. Como un viajero, dice el narrador, que se detiene cuando ve que el camino se bifurca, sin saber qué ruta elegir, así nuestro poeta no sabe qué dirección tomar porque existen muchas causas. La propia abundancia de opciones es nociva (*Fastos* V, 36). La autorrepresentación de Ovidio como caminante inseguro (3-4) evoca el mito de Heracles en el cruce de caminos según Pródico¹, que Ovidio reelaboró en *Amores* 3.1. El mito de Pródico se basa, a su vez, en un famoso pasaje de *Trabajos y días* de Hesíodo (287-292). Y Hesíodo, como sostendremos en este trabajo, es la clave para interpretar el episodio del encuentro de Ovidio con las Musas en *Fastos* V.

Como solución a su problema, Ovidio invoca a las Musas para que lo ayuden a elegir la etimología correcta (*Fastos* V, 7-9)²:

dicite, quae fontes Aganippidos Hippocrenes,
grata Medusaei signa, tenetis, equi.
dissensere deae

Decídmelo vosotras, que habitáis las fuentes de la Aganípide Hipocrene, rastro reconfortante del caballo de Medusa. Las diosas no se pusieron de acuerdo.³

Ovidio solicita la colaboración de las Musas en las derivaciones etimológicas, al tiempo que hace gala de su maestría en los juegos de palabras etimológicos: *fontes equi* etimologiza *Hippocrene* a partir de ἵππος (‘caballo’) y κρήνη (‘fuente’), y *grata* glosa sobre ἀγανός (‘agradable’) en Aganipe⁴. Muy apropiadamente en el marco de una invocación a las Musas del Helicón, es necesario el conocimiento de la *Teogonía* de Hesíodo para seguir los mitos detrás de las etimologías. *Medusaeus* se refiere a Pegaso, el caballo que surgió de la cabeza cortada de Medusa (Hesíodo, *Teogonía* 281-283)⁵:

¹ Ver Newlands, C., *Playing with Time: Ovid and the Fasti*. Ithaca, NY/ Londres, 1995, 74-75.

² El texto de *Fastos* está tomado de Bömer, F., *P. Ovidius Naso. Die Fasten. Band II. Kommentar*, Heidelberg, 1958.

³ La traducción castellana de *Fastos* está tomada de Segura Ramos, B., *Ovidio. Fastos*, Madrid, Gredos, 2001, con modificaciones en algunos casos (N. de la T.)

⁴ Cf. Barchiesi, A., “Discordant Muses,” *PCPhS* 37, 1991, 3-4.

⁵ Los textos de Hesíodo están tomados de Most, G., *Hesiod: Theogony, Works and Days, Testimonia*, Cambridge, MA/London, 2006.

ἐξέθορε Χρυσάωρ τε μέγας καὶ Πήγασος ἵππος.
τῷ μὲν ἐπώνυμον ἦν, ὅτ' ἄρ' Ὠκεανοῦ παρὰ πηγὰς
γένθ'

...de dentro [de la cabeza de Medusa] brotó el enorme Crisaor y el caballo Pegaso. A éste le venía el nombre de que nació junto a los manantiales del Océano⁶.

Ovidio une la etimología de Hesíodo de “Pegaso” a partir de πηγῆ (“fuente”) con una derivación de Hipocrene, la fuente creada por la pezuña de Pegaso⁷. Con este juego etimológico bilingüe, Ovidio afirma su estatus como sucesor de Calímaco, que en sus *Aitia* encontró a las Musas y conversó con ellas en la fuente de Pegaso (Calímaco, *Aitia* fr. 2.1-4 Pf.):

ποιμ]ένι μῆλα νέμ]οντι παρ' ἵχνιον ὄξεος ἵππου
Ἱσιόδ]ω Μουσέων ἔσμολ]ς ὄτ' ἠντίασεν
μ]έν οἱ Χάεος γενεσ]
]ἐπὶ πτέρω]νης ὕδα]

Pastoreaba Hesíodo su ganado junto a la huella del corcel fogoso cuando el enjambre de las Musas vino a su encuentro... (le contaron?)... el nacimiento del Caos... (junto al agua) del talón⁸.

La epifanía de las Musas combina el encuentro hesiódico con el calimaqueo⁹. Ovidio sigue los *Aitia* de Calímaco, en los que el poeta se refiere a varias versiones sobre el nacimiento de las Gracias hasta que finalmente aprende de la Musa Clío sus verdaderos orígenes (cf. *scholia Florentina ad Aetia* fr. 3-7 Pf). En Calímaco, la Musa proporciona la versión autorizada, ayudando así al poeta en su investigación. El caso de *Fastos* es diferente: las Musas no se ponen de acuerdo y el poeta continúa confundido luego de su encuentro con ellas¹⁰.

En Ovidio, *dissensere deae* resulta sorprendente. El raro y prosaico *dissentire* (véase Bömer 1958: 291) y el sonido duro de *dissensere deae* enfatizan la inesperada disonancia de las Musas, tradicionalmente armoniosas. Las nueve hermanas se dividen en tres grupos. Una Musa habla en representación de cada grupo:

⁶ La traducción castellana de las obras de Hesíodo pertenecen a Pérez Jiménez, A. y Martínez Díez, A., *Hesíodo. Obras y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1978. (N. de la T.).

⁷ Cf. *Met.* 5.262-3 con *Theog.* 280-3 y véase Hinds, S., *The Metamorphosis of Persephone: Ovid and the Self-Conscious Muse*. Cambridge, 1987, 5-6.

⁸ La traducción castellana de Calímaco está tomada de De Cuenca y Prado, L. A. y Brioso Sánchez, M., *Calímaco. Himnos, Epigramas y Fragmentos*, Madrid, Gredos, 1980; se han introducido algunas modificaciones (N. de la T.).

⁹ Cf. *Fasti* 6.13-14 *ecce deas uidi, non quas praeceptor arandi/ uiderat, Ascreas cum sequeretur oues* (“He aquí que vi unas diosas, no las que había visto el maestro de la labranza cuando seguía unas ovejas ascreas”).

¹⁰ Cf. Barchiesi, A., “Discordant Muses,” 8.

Polimnia, Urania y Calíope ofrecen tres etimologías diferentes de “mayo”. La elección y orden de los nombres es significativa, ya que Polimnia, Urania y Calíope son las tres mencionadas en último lugar en el catálogo de las Musas de *Teogonía* (77-79: Κλειώ τ' Εὐτέρπη τε Θάλεια τε Μελπομένη τε / Τερψιχόρη τ' Ἐρατώ τε Πολύμνια τ' Οὐρανίη τε/ Καλλιόπη). El episodio culmina con el poeta aún abrumado por la cantidad de opciones. Las Musas ciertamente no lo han ayudado con su dilema. Luego del episodio, Ovidio tiene que empezar desde cero sin su ayuda; esto es sugerido por el verso que sigue al pasaje de las Musas discordantes (*Fastos* V, 111: *Ab Ioue surgat opus Fasti*, “comience el trabajo con Júpiter”; cf. Arato, *Fenómenos* 1: Ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα, “comencemos por Zeus”¹¹). Ovidio comienza como Arato, pero a diferencia de Arato, ha perdido la fe en las Musas.

El desacuerdo de las Musas ha llamado la atención de los estudiosos, en el marco de la reevaluación crítica de *Fastos*. Barchiesi (1991) sostiene que cada Musa presenta un tipo diferente de discurso poético para apoyar su argumento y se inclina hacia una tradición de un género literario distinto. Polimnia, como sugiere su nombre, canta un himno; el discurso de Urania se relaciona genéricamente con la poesía didáctica romana y el de Calíope con la épica. Para Barchiesi, Ovidio no toma partido por ninguna, porque se desenvuelve en una tradición literaria que surge de la interacción de los tres tipos de discurso. El impacto de las variadas etiologías de las Musas sobre la autoridad del poeta es un tópico central en la crítica. Harries¹² y Newlands¹³ consideran las implicancias de la falta de armonía entre las Musas para la autoridad poética de Ovidio. Para Newlands, el desacuerdo de las Musas es parte de una crisis epistemológica más amplia de la última parte de *Fastos*, en la que la relación del narrador con este tema se presenta bajo una fuerte tensión. Por su parte, Loehr¹⁴ ve la multiplicidad de etiologías en *Fastos* como un modo de tratar la complejidad de la verdad¹⁵. Para Loehr, el desacuerdo de las Musas no menoscaba la autoridad poética, sino que invita al lector a integrar el fenómeno de la multiplicidad con la idea de verdad. Para sostener su argumento, Loehr muestra que los tres relatos de las Musas juegan un papel central en el resto de *Fastos* V¹⁶.

Las tres versiones de las Musas, ¿se complementan entre sí o marcan un conflicto irreconciliable? ¿Celebran la naturaleza multifacética de la verdad

¹¹ El texto de Arato corresponde a la edición de Kidd, D., *Aratus: Phaenomena*, Cambridge, 1997. Las traducciones castellanas de Arato están tomadas de Calderón Dorda, E., *Arato. Fenómenos*, Madrid, Gredos, 1993 (N. de la T.).

¹² Harries, B., “Causation and the Authority of the Poet in Ovid’s *Fasti*”, *CQ* 39, 1989, 164-185.

¹³ Newlands, C., *Playing with Time*, 82-85.

¹⁴ Loehr, J., *Ovids Mehrfacherklärungen in der Tradition aitiologischen Dichtens*, Stuttgart, 1996, 214-290.

¹⁵ Véase también Miller, J.F., “The *Fasti* and Hellenistic Didactic: Ovid’s Variant Etiologies,” *Arethusa* 25, 1992, 11-31, quien remonta la práctica de Ovidio de las múltiples etiologías en *Fasti* a los manuales helenísticos didácticos y de prosa.

¹⁶ Cf. Boyd, B. W., “*Celabitur Auctor*: The Crisis of Authority and Narrative Patterning in Ovid, *Fasti* 5,” *Phoenix* 54, 2000.

de la poesía o escenifican el colapso de la autoridad poética? Si bien no hay una respuesta unívoca a estas preguntas, sigue valiendo la pena explorar si las narrativas de las Musas se desacreditan mutuamente o si se sostienen entre sí. Como veremos en este trabajo, y como notan casi todos los críticos de este episodio, existen vínculos fundamentales entre las diferentes versiones que sugieren armonía y continuidad más que discordancia y perturbación. Al final, nos queda una sensación paradójica de desacuerdo irresoluble y secuencia continua. Nuestra propuesta es que, pese al desacuerdo de las Musas ovidianas, el corpus de Hesíodo es el denominador común a sus diferentes etimologías. Podemos leer las tres distintas interpretaciones sobre los orígenes de mayo como una correspondencia con las tres obras hesiódicas principales:

- a. Polimnia (que encuentra el origen de “*Maius*” en “*Maiestas*”) comienza con el Caos y canta acerca de las gigantomaquias, brindando así una versión de la *Teogonía*¹⁷.
- b. Urania (quien deriva “*Maius*” de “*maiores*”, “*ancianos*”) habla de las guerras de los jóvenes y trae a colación el tema del respeto a los mayores, refiriéndose así a la narrativa hesiódica de la decadencia en el mito de las edades de *Trabajos y días*.
- c. Calíope (que encuentra la etimología de “*Maius*” en “*Maia*”) comienza con la boda de Océano y Tetis y continúa con el romance entre Júpiter y Maya, la más hermosa de las Pléyades, recordando así la dicción, los motivos y la estructura genealógica del *Catálogo de las Mujeres* (también conocido como *Eeas*).

Los tres discursos de las Musas evocan la *Teogonía*, los *Trabajos y días* y *Eeas*. Por lo tanto, podemos leer este episodio como una indagación de un *zetema* de la crítica hesiódica, un tema que ha fascinado tanto a críticos antiguos como modernos: si *Teogonía*, *Trabajos y Días* y el *Catálogo* son tres obras completamente diferentes, si son complementarias y están en constante diálogo entre sí o si se corrigen y contradicen mutuamente. Este *zetema*, como veremos, está lejos de la filología apolítica, sino que está íntimamente implicado en las políticas de la recepción hesiódica en la edad de Augusto.

Polimnia

Fastos V comienza siguiendo la secuencia narrativa de la *Teogonía*. La invocación de las Musas repite el inicio del poema épico de Hesíodo. Su epifanía en *Fastos V* reelabora el comienzo de Hesíodo en *Teogonía* 22-35. Inmediatamente después de la aparición de las Musas, el canto de Polimnia empieza con el

¹⁷ Véase Fantham, E., “Ovid, Germanicus, and the Composition of the *Fasti*”, *PLLS* 5, 1985, 267-268; Mackie, N., “Ovid and the Birth of *Maiestas*”, en A. Powell (ed.), *Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus*, Bristol, 1992, 85-88; Boyd, B. W., “*Celabitur Auctor*”, 66-71; Labate, M., “Tempo delle origini e tempo della storia in Ovidio”, en J. P. Schwindt (ed.), *La représentation du temps dans la poésie augustéenne—Zur Poetik der Zeit in augusteischer Dichtung*, Heidelberg, 2005, 195-198.

Caos, que es el inicio de la narración principal de *Teogonía* (116). El discurso de Polimnia reproduce en líneas generales la secuencia narrativa de *Teogonía*. La historia del universo está organizada cronológicamente¹⁸: primero el Caos, luego la separación entre la Tierra y el Cielo, el reino de Saturno/Cronos, Océano y Temis, la caída de Saturno/Cronos, la Gigantomaquia y la distribución de honores (*timai*). La Musa de Ovidio usa la canción de sus contrapartes hesiónicas como diseño de su versión de la *Teogonía*.

El nombre de la Musa, Polimnia, es significativo por la afiliación genérica de su relato. Barchiesi¹⁹ acierta al notar que, de hecho, está cantado un himno. La anáfora de *illa* en 49-52 con la que concluye es una iteración himnica que establece un paralelismo entre su nombre y su interpretación²⁰. Asimismo, su nombre nos lleva al comienzo de *Teogonía*, donde aprendemos que las Musas cantan himnos para Zeus y el mundo olímpico (11: ὑμνεῦσαι Δία) y le ordenan a Hesíodo que haga lo mismo (33: καί με κέλονθ' ὑμνεῖν μακάρων γένος αἰὲν ἔοντων, “y me encargaron alabar con himnos la estirpe de los bienaventurados”; cf. Loehr 1996: 234-235). Con su himno a *Maiestas*, Polimnia sirve al regimen de Júpiter y su versión se encuentra entonces en armonía con las afiliaciones políticas de las Musas hesiónicas.

El carácter teogónico del discurso de Polimnia posee similitudes estructurales, temáticas y estilísticas con la épica de Hesíodo. El comienzo de su canto con *post Chaos ut primum* (11: “tan pronto como... después del caos”) marca su discurso como post-hesiónico (cf. *Teogonía* 116, πρῶτιστα Χάος γένητ', “en primer lugar existió el Caos”). Alude asimismo al tratamiento previo de Ovidio de la cosmogonía en las *Metamorfosis* (I, 5-7 *ante...Chaos*), una apertura hesiónica en la cual las Musas están ausentes de manera conspicua²¹. Ovidio ha contado ya esta historia (*ante*). El *post Chaos* de Polimnia es una versión posterior a las *Metamorfosis*, una cosmogonía narrada ahora por una Musa.

La cosmogonía de Polimnia se mueve desde lo científico hacia lo mitológico. La creación del universo carece al principio de las audaces personificaciones de la *Teogonía* de Hesíodo. La Musa describe cómo “la tierra se constituyó con su propio peso y se llevó consigo los mares, pero al cielo, en cambio, su poco peso lo llevó a las partes más altas” (13-14), una cosmogonía científica que racionaliza la violenta castración de Urano por su hijo Cronos en la

¹⁸ Fantham, E., “Ovid, Germanicus, and the Composition of the *Fasti*”, 267 y Boyd, B. W., “*Celabatur Auctor*”, 68-69.

¹⁹ Barchiesi, A., “Discordant Muses”, 10.

²⁰ Cf. la anáfora de *prima* (*Metamorfosis* 5.341-3) en la canción de Calíope, que se apoya en el *Himno Homérico a Deméter*.

²¹ Acerca de la influencia de Hesíodo en la cosmogonía de Ovidio, véase Martínez Astorino, P., “El relato hesiónico de Pandora y sus incidencias en la cosmogonía ovidiana,” *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 23, 2003, 335-49, y *La apoteosis en las Metamorfosis de Ovidio: diseño estructural, mitologización y “lectura” en la representación de apoteosis y sus contextos*, Bahía Blanca, EdiUNS, 2017, 63-87.

Teogonía. Sin embargo, poco después encontramos a las personificaciones de *Terra* y *Caelum* (17) así como a Saturno/Cronos. Las abstracciones personificadas son un rasgo distintivo de la épica hesiódica y el discurso de Polimnia está plagado de ellas: *Reverentia*, *Pudor*, *Metus* y, por encima de todas, *Maiestas*. Con el nacimiento de *Maiestas*, hija de *Honor* y *Reverentia* (23-26), regresamos al antropomorfismo de la *Teogonía* genealógica de Hesíodo.

En la Gigantomaquia de Polimnia, encontramos una *Terra* distintivamente hesiódica, la madre Gea que da a luz a los Gigantes (*Fastos* V, 35-38):

Terra feros partus, immania monstra, Gigantas
edidit ausuros in Iouis ire domum.
 mille manus illis dedit et pro cruribus angues,
 atque ait “in magnos arma mouete deos”.

La Tierra produjo unos partos feroces, unos monstruos colosales, los Gigantes, que habían de atreverse a marchar contra la mansión de Júpiter. Les había dado mil manos, y serpientes por piernas, diciéndoles: “Levantad las armas contra los grandes dioses”.

Terra partus evoca la etimología de “Gigantes” a partir de “Gea” y γίγνομαι. *Teogonía* 183-185 es la fuente de dicha etimología²²:

ὄσσαι γὰρ ῥαθάμιγγες ἀπέσσυθεν αἵματόεσσαι,
 πάσας δέξατο Γαῖα· περιπλομένων δ’ ἐνιαυτῶν
 γείνατ’ Ἐρινῦς τε κρατερὰς μεγάλους τε Γίγαντας

Pues cuantas gotas de sangre salpicaron, todas las recogió Gea. Y al completarse un año, dio a luz a las poderosas Erinias, a los altos Gigantes de resplandecientes armas.

Γαῖα.../ γείνατο... Γίγαντας, que sugiere el vínculo etimológico, corresponde a *Terra* (Gea)...*Gigantas* / *edidit* en Ovidio. El epíteto *μεγάλους*, que modifica a los Gigantes en Hesíodo, está glosado como *immania monstra* en Ovidio y transferido a los Olímpicos (*magnos...deos*) y *Maiestas* (26: *magna*). Los Gigantes nacidos de la tierra, los de mil manos –una exageración respecto de los hecatónquiros en Hesíodo (*Teogonía* 148-151)–, las serpientes que cubren los cuerpos de los Gigantes, que recuerdan a Tifeo, y la victoria de Júpiter a través del rayo (35-42) repiten y combinan la Gigantomaquia y la Tifonomaquia de Hesíodo²³. El

²² Ziogas, I., *Ovid and Hesiod: The Metamorphosis of the Catalogue of Women*, Cambridge, 2013, 61-62.

²³ Véase Boyd, “*Celabatur Auctor*”, 68-70, quien también señala que *immania monstra* traduce ὑπερήφανα τέκνα (*Teogonía* 149). Cf. Garani (Garani, M., “The Advent of *Maiestas* (Ovid, *Fasti* 5.11-52),” en A. Michalopoulos, S. Papaioannou, A. Zissos (eds.), *Dicite Pierides: Classical Studies in Honour of Stratis Kyriakidis*. Newcastle, 2017, 293) quien sostiene que Ovidio desestima el universo hesiódico en pos del empedocleo.

discurso directo de *Terra* a los Gigantes (38) es una versión de las palabras de *Gea* a sus hijos cuando los animó a castigar a *Urano* (*Teogonía* 164-166).

Luego del triunfo de *Júpiter*, *Maiestas* se sienta junto a él, una versión de *Teogonía* 383-403, en que *Kratos* y *Bía* se sientan junto a *Zeus*, quien luego distribuye honores entre los dioses²⁴. *Maiestas*, hija de *Honor*, el equivalente latino de *timé*, asume una posición apropiada a la vista del intertexto hesiódico. La asociación de *Maiestas* con el reparto de honores entre los dioses remite claramente a *Teogonía*, mientras que el hecho de que reemplace a *Bía* está sugerido por el *sine vi* de Ovidio en un pasaje que evoca a Hesíodo, *Teogonía* 388 (*Fastos* V, 45-46):

assidet inde Ioui, Iouis est fidissima custos,
et praestat sine ui scepra timenda Ioui.

Desde entonces se sienta junto a *Júpiter*, es la custodia fidelísima de *Júpiter* y proporciona a *Júpiter* el cetro que sostiene sin violencia.

παρ Ζηνι βαρυκτύπω ἐδοιόωνται.

(*Bía* y *Cratos*) siempre se sientan al lado de *Zeus* gravissonante.

El reemplazo de *Violencia* con *Maiestas* es emblemático del gobierno romano de *Júpiter*. Luego de restaurar la paz y de establecer su régimen, *Augusto*, el nuevo *Júpiter*, no descansa ya en la fuerza bruta.

Resulta difícil no advertir la dimensión política del discurso de *Polimnia*. La comparación entre los mitos de *Gigantomaquia* y la victoria del *princeps* en la guerra civil se convierte en un motivo frecuente en la propaganda augustea²⁵. En la *Oda* 3.4, *Horacio* se dirige a las *Musas*, que refrescan a *César* en su cueva de *Pieria* luego de que éste derrotara a sus enemigos. En este poema, la victoria de *Augusto* se compara directamente con el triunfo de *Júpiter* sobre los Gigantes y Titanes rebeldes. En *Tristia* 2.69-74, la composición de una *Gigantomaquia* para el placer de *Júpiter* está unida a la celebración de *Augusto*. La *Gigantomaquia* es un himno al gobernante del universo, *Júpiter* o *Augusto*. Si Ovidio suele evitar este tipo de encomios, su *Musa* no tiene escrúpulos en celebrar la derrota de los monstruosos enemigos de *Júpiter* en dísticos elegíacos. Esta clase de alabanza hace de *Polimnia* una portavoz de la propaganda augustea, del mismo modo que las *Musas* de Hesíodo entonan un canto en alabanza al régimen de *Zeus*.

Mackie (1992) y *Pasco-Pranger* (2006) analizan adecuadamente la política

²⁴ Cf. *Mackie*, N. "Ovid and the Birth of *Maiestas*", 2; *Labate*, M., "Tempo delle origini e tempo della storia in Ovidio", 197-198.

²⁵ Véase *Hardie*, P., *Virgil's Aeneid: Cosmos and Imperium*, Oxford, 1986: 85-143; cf. *Fantham*, E., "Ovid, Germanicus, and the Composition of the *Fasti*", 268; *Pasco-Pranger*, M., *Founding the Year: Ovid's Fasti and the Poetics of the Roman Calendar*, Leiden/Boston, 2006, 228-240; *Johnson*, P., *Ovid before Exile. Art and Punishment in the Metamorphoses*, Wisconsin, 2008, 59-60.

del himno de Polimnia a *Maiestas*²⁶. Mackie señala que podemos encontrar en la *Maiestas* de Ovidio un cambio crucial de la república al principado. Julio César y Augusto redefinieron el valor republicano de *maiestas populi Romani*. Lo que era un atributo del pueblo romano, el cuerpo soberano de la república, se cristaliza eventualmente en la persona del *princeps*. Bajo el gobierno de Augusto, cualquier ofensa o injuria contra la majestad del emperador y su familia es equivalente a un ataque al pueblo romano. Los críticos apuntan que tanto la personificación de *Maiestas* como la derivación de “mayo” a partir de su nombre son innovaciones peculiares de Ovidio, que contrastan con las etimologías tradicionales de “mayo” a partir de “*maiores*” o “*Maia*”²⁷. Pero esta es una innovación con significación política: *Maiestas* es personificada porque está ahora corporizada en una sola persona²⁸. La especial etimología de “mayo” se corresponde con un régimen que podía cambiar no solo etimologías sino también los nombres de los meses (julio y agosto son, por supuesto, recordatorios anuales del poder de la propaganda augustea).

Pasco-Pranger ofrece una lectura política de la *Maiestas* ovidiana, que Mackie sugiere sólo para resistir. El discurso de Polimnia puede ser leído como una alegoría histórica: Saturno corresponde a Julio César, cuya caída está seguida de los rebeldes Gigantes, una inequívoca alegoría de las guerras civiles. Augusto es el nuevo Júpiter que aplasta a sus monstruosos enemigos y gobierna con el apoyo de *Maiestas*. Pasco-Pranger acierta al sostener que esta *Maiestas* es claramente monárquica. Su aparición en oro y púrpura (*Fastos* 5.27-8) evoca la asunción de Julio César de estatus y vestimenta cuasi reales. Asimismo, observa una transformación de *Maiestas* desde su naturaleza regia en la edad de Saturno (Julio César) a su función prácticamente republicana en la edad de Júpiter (Augusto).

Esta alegoría histórica es fascinante en conexión con el carácter hesiódico del discurso de Polimnia. Su discurso monárquico está en armonía con la política de *Teogonía*, pero su versión de *Teogonía* está marcadamente depurada. Como hemos visto, *Maiestas* excluye a la Bía de Hesíodo como acompañante en el trono de Júpiter. La actualización romana de Hesíodo parece haber suavizado las asperezas del mito de sucesión. La castración de Urano, el canibalismo de Cronos y la combinación instrumental de violencia y engaño en Zeus al deponer a su padre son silenciadas en la “*Teogonía*” romanizada de Polimnia. La caída de Saturno se glosa como *dum senior fatis excidit arce deus* (34: “hasta que el dios

²⁶ Pfaff-Reydellet, M., “Naissance de *Maiestas* dans les *Fastes* d’Ovide (F. V, 9-54)”, 2003, 159-163.

²⁷ Ver Pfaff-Reydellet, M., “Naissance de *Maiestas*”, 159-160 y 163-164. Fulvio Nobilior (ver Macrobio 1.12.16) y Varrón (*De lingua Latina* 6.33) hallaron la etimología de *Maius* en *Maiores*; Varrón (ver Censorino 22.9) etimologizó *Maius* a partir de *Maia*; ver Maltby, R, *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*, Leeds, 1991, 360 (s.v. *maius*).

²⁸ Cf. Pfaff-Reydellet, 159: “Dans le contexte politique et culturel des débuts du «culte impérial», on comprend que la personification de *Maiestas* puisse être associée à une réflexion sur la représentation du prince, appelé lui aussi à devenir, après sa mort, une «nouvelle divinité».”

más viejo cayó de su pedestal por obra del destino”²⁹). Como nota Garani³⁰, la alegoría histórica es la razón por la cual se minimiza la rebelión de Júpiter contra su padre. La narrativa imperial descansaba en que Augusto vengara la muerte de su padre, no en que la causara³¹.

La narrativa teleológica de *Teogonía*, una épica que progresa desde el Caos hacia el Cosmos, es particularmente adecuada para la propaganda augustea. Por el contrario, *Trabajos y días* esboza una narrativa de declinación. La edad de Zeus no es un tiempo de paz y justicia, sino de guerra e injusticia. El orden cósmico que el gobierno de Júpiter garantiza en *Teogonía* contraste con el conflicto y la corrupción en el nivel humano que proporciona el escenario de *Trabajos y días*. Dentro del himno de Polimnia, *Maiestas* se mueve de los cielos a la tierra, un cambio emblemático de la transición de la cosmovisión divina de *Teogonía* a la perspectiva humana de *Trabajos y días* (*Fastos* V, 45-50):

assidet inde Ioui, Iouis est fidissima custos,
et praestat sine ui scepra timenda Ioui.
uenit et in terras: coluerunt Romulus illam
et Numa, mox alii, tempore quisque suo.
illa patres in honore pio matresque tuetur.
illa comes pueris uiginibusque uenit.

Desde entonces se sienta junto a Júpiter, es la custodia fidelísima de Júpiter y proporciona a Júpiter el cetro que sostiene sin violencia. También llegó a las tierras: Rómulo y Numa la adoraron; luego, los demás, cada cual en su época. Ella vela por padres y madres en piadoso honor, ella viene de compañera de niños y niñas.

Boyd³² acierta al sostener que la *Maiestas* de Ovidio es una versión de la descripción hesiónica de Dike (*Trabajos y días* 259) y entonces reúne en un solo personaje el recuerdo de los dos poemas de Hesíodo. *Maiestas* contrasta además con la huida de Aidos y Némesis en *Trabajos y días* 199-200. Sus compañeros, *Pudor* y *Metus* (29), son parientes cercanos de Aidos y Némesis en Hesíodo. La huida de Dike en Arato (*Fenómenos* 96-136) está claramente basada en *Trabajos y días* e influyó sobre *Fastos*³³. Tanto la huida de Aidos y Némesis en *Trabajos y días* como la partida de Dike en *Fenómenos* son parte de una narrativa de declinación de las estirpes humanas. En Ovidio, *Maiestas* se mueve del cielo a la tierra, en franco contraste

²⁹ Cf. la versión más explícita de Erato en *Fasti* 3.796, *Saturnus regnis a Ioue pulsus erat* (“Saturno había sido expulsado de su reino por Júpiter”).

³⁰ Garani, “The Advent of *Maiestas*”, 295.

³¹ Nótese, sin embargo, que el asesinato de Julio César podría ser un parricidio, ya que se rumoreaba que Bruto era su hijo ilegítimo.

³² Boyd, B. W., “*Celabatur Auctor*”, 70-71.

³³ Acerca de Arato y Hesíodo, véase Fakas, C., *Der hellenistische Hesiod. Arats Phainomena und die Tradition der antiken Lehrepik*, Wiesbaden, 2001 y Van Noorden, H., *Playing Hesiod. The ‘Myth of Races’ in Classical Antiquity*, Cambridge, 2014, 168-203. Acerca de *Fastos* y Arato, véase Gee, E., *Ovid, Aratus and Augustus: Astronomy in Ovid’s Fasti*, Cambridge, 2000.

con sus modelos griegos. En Hesíodo, Aidos y Némesis abandonan al género humano y se trasladan al Olimpo (*Trabajos y días* 197-201); de modo similar, en Arato (*Fenómenos* 101-35), Dike vivió sobre la tierra hace mucho tiempo, pero voló hacia el cielo decepcionada con los hombres de la edad de bronce. En Ovidio, “también llegó a las tierras” (*uenit et in terras*) revierte marcadamente la frase de Arato “antes vivía en la tierra” (101: ἐπιχθονίη πάρος ἦεν; cf. Virgilio, *Geórgicas* 2.474 *Iustitia excedens terris uestigia fecit*; Ovidio, *Metamorfosis* 1.150 *ultima caelestum terras Astraea reliquit*).

La coda del himno de Polimnia es una atrevida revisión de la tradición hesiódica de la edad de hierro. En su versión romanizada, la edad de Júpiter se parece más a la edad de oro³⁴. Los primeros legisladores romanos, Rómulo y Numa, veneran a *Maiestas*, garantizando así una edad de justicia en franco contraste con la edad de hierro de Hesíodo. Mientras que la edad de hierro de *Trabajos y días* marca un colapso de los vínculos familiares, *Maiestas* asegura que madres y padres sean debidamente honrados y respetados: *illa patres in honore pio matresque tuetur* modifica *Trabajos y días* 185, αἰψα δὲ γηράσκοντας ἀτιμήσουσι τοκῆας (“despreciarán a sus padres apenas se hagan viejos”). Las reformas morales de Augusto buscaban restaurar los valores familiares que estaban supuestamente en crisis a fines de la república. En la versión hesiódica de la propaganda augustea, nos trasladamos desde el final de las batallas teogónicas de las guerras civiles hacia una nueva edad de oro bajo la égida de un príncipe joviano. Verdadera Musa augustea, Polimnia trata de resolver la tensión entre el movimiento teleológico de *Teogonía* y la narrativa de degeneración de *Trabajos y días*³⁵. Desde su perspectiva imperial, mito e historia se mueven desde el triunfo de Júpiter sobre sus enemigos hacia una nueva edad áurea de paz y armonía sobre la tierra.

Urania

Urania retoma el hilo de Polimnia (55: *excipit Uranie*, “tomó la palabra Urania”). Su discurso es a la vez una secuela y una réplica a la narrativa de su hermana. El desplazamiento de *Teogonía* a *Trabajos y días* que tiene lugar al final del discurso de Polimnia anuncia la afiliación genérica del de Urania con la poesía didáctica³⁶. Con Urania, ingresamos claramente a la tradición de *Trabajos y días* de Hesíodo y *Fenómenos* de Arato. La pregunta es si este movimiento en el corpus hesiódico es tan fluido como sugiere Polimnia al final de su discurso. Según veremos en esta sección, la voz didáctica de Urania no puede ser completamente

³⁴ Garani, “The Advent of *Maiestas*”, 286-296.

³⁵ Pero esta tensión nunca se resuelve. Acerca de las contradicciones de la edad de oro en Virgilio, véase Perrell, C., “The Golden Age and its Contradictions in the Poetry of Vergil,” *Vergilius* 48, 2002, 3-39.

³⁶ Barchiesi (“Discordant Muses”, 13-14) sostiene que la elección de Urania por parte de Ovidio puede explicarse por una tradición de la poesía didáctica romana y se refiere a *De consulatu suo* de Cicerón.

alineada con la narrativa teogónica de Polimnia.

Las continuidades entre los dos primeros discursos son numerosas y están bien establecidas. Urania comienza con el tema del respeto a los mayores, continuando la referencia de Polimnia al respeto piadoso debido a los padres. Urania retoma el interés de Polimnia en *reuerentia* y *honor*³⁷. Comienza mencionando a la antigua reverencia por los ancianos y termina con el honor que Rómulo presuntamente garantizó a los mayores (*maiores*) al bautizar el mes de mayo a partir de ellos. Así, el discurso de Urania está enmarcado por *Reuerentia* y *Honor*, los padres de *Maiestas* de acuerdo con Polimnia. La conclusión con Rómulo y su abuelo Númitor evoca el cierre de Polimnia con Numa y Rómulo, los padres fundadores que veneraban a *Maiestas*. La estructura del discurso de Urania está en sintonía con su objetivo de enfatizar la reverencia y el respeto que los jóvenes deben a sus padres y otras figuras paternas como los senadores.

Las Musas defienden diferentes etimologías para “mayo” (*Maiestas* vs *maiores*); no obstante, ambas derivan de “*magnus*”. Las hermanas siguen distintas ramas que, sin embargo, hallan su origen en la misma raíz; su desacuerdo está basado en un acuerdo sobre los orígenes etimológicos de “mayo”. “*Magnus*” y “*maior*” juegan un papel clave en las narrativas de Polimnia y Urania: el comienzo del discurso de Urania (*magna fuit*, 57) recuerda *magna fuit* en el de Polimnia (26). “*Maiestas*” estaba etimológicamente vinculada con “*magnus*” y “*maior*” como testifican Paulo Festo y otros³⁸ y como explica la Musa de Ovidio, “*Maiestas*” deriva de “*magnus*” porque ya era grande cuando nació. El lazo etimológico entre “*Maiestas*” y “*magna*” se sugiere a sí mismo dado que los nombres propios suelen darse y etimologizarse en el contexto del nacimiento (cf. el nacimiento de Pegaso en *Teogonía* 281-3). Su nombre refleja su distintiva cualidad de grandeza (*Fastos* V, 25-26):

hinc sata Maiestas, hos est dea censa parentes,
quaque die partu est edita, magna fuit.

De ellos (i.e. Honor y Reverencia) nació la Majestad, a estos la diosa los registró como padres, y el día que la tuvieron en parto fue importante.

La grandeza de *Maiestas* está justificada dado que ella registra a sus padres en el censo, en vez de que suceda en sentido opuesto. Siendo recién nacida, ya actúa como un magistrado, un censor en particular. En el mundo al revés de Ovidio la niña *Maiestas* está descripta como un oficial adulto; en este contexto, *magnus* significa también “completamente crecido”. Esto, en realidad, podría perturbar la jerarquía basada en la edad que Urania celebra. En *Trabajos y días* 180-181, dice

³⁷ Fantham, E., “Ovid, Germanicus, and the Composition of the *Fasti*”, 269 y Boyd, B. W., “*Celabitur Auctor*”, 70-71.

³⁸ Maltby, R., *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*, Leeds, 1991, 360.

Hesíodo que Zeus destruirá la edad de hierro cuando los bebés nazcan con cabellos grises en sus sienes. Esta anomalía puede relacionarse con el hecho de que los niños de la edad de hierro no respetan a sus envejecidos padres. Si lo leemos a través de las lentes de *Trabajos y días*, el nacimiento de *Maiestas* marca no una nueva edad áurea, sino el punto más bajo de decadencia de la edad de hierro³⁹.

En el primer discurso, *Maiestas*, divina encarnación de la censura, registra a sus padres en el censo. En el segundo discurso, el énfasis de Urania en el derecho de censura de los mayores (70: *censuram longa senecta dabat*, “la censura la proporcionaba una prolongada vejez”) puede entenderse como una crítica velada a los nuevos poderes legales de *Maiestas* bajo el principado. Las palabras de Urania establecen una conexión íntima entre los mayores o padres y el poder del senado. Alaba en consecuencia el mundo de la república romana en contraste con la perspectiva imperial de Polimnia. Para Urania, el respeto por el senado pertenece al pasado.

El tono moralizante de Urania está en armonía con la voz didáctica de Hesíodo en *Trabajos y días*. El foco de su discurso se pone en el respeto que los jóvenes manifestaban a sus mayores en los tiempos antiguos, lo cual proporciona la base para la etimología de “senado” (“*senatus*” a partir de “*senex*”), justificando el poder político de los senadores (los *patres*). El discurso reelabora el colapso hesiódico de la moralidad en la edad de hierro. El verso inicial de Urania (57: *magna fuit quondam capitis reuerentia cani*, “en otro tiempo era grande el respeto dispensado a una cabeza con canas”) incluye el nostálgico *quondam*, el respeto hacia los ancianos, que está ausente de la edad de hierro hesiódica. La decadencia moral de esta era hace huir a Αἰδώς, “Reverencia” (*Trabajos y días* 200) y la *reuerentia* de Ovidio claramente evoca el Αἰδώς de Hesíodo⁴⁰.

Arato (*Fenómenos* 96-136) presenta la famosa reelaboración de la huida de Aidos y Némesis en el catasterismo de la doncella Justicia (Δίκη). En su etiología combina además la personificación hesiódica de la Justicia (*Trabajos y días* 213-285) con el mito de las edades. La Urania de Ovidio, Musa de la astronomía y, por consiguiente, adecuada representante de los *Fenómenos*, se dedica a un diálogo intertextual en dos niveles con Arato y Hesíodo, al tiempo que trae a colación el tema de la justicia y lo vincula con el respeto a los mayores. En *Fenómenos*, lo primero que oímos acerca de las acciones de Dike sobre la tierra es que reúne a los mayores y los insta a sancionar juicios justos (*Fenómenos*, 105-107):

Καί ἐ Δίκην καλέεσκον· ἀγειρομένη δὲ γέροντας
ἢ ἐ που εἶν ἀγορῇ ἢ εὐρυχώρῳ ἐν ἀγυίῃ,
δημοτέρας ἢ εἶδεν ἐπισπέρχουσα θέμιστας.

³⁹ La magnitud siniestra de *Maiestas* también está sugerida por sus similitudes con los Gigantes; cf. *Fastos* 5.25-26 (el nacimiento de *Maiestas partu-edita-magna*) con 35-38 (el nacimiento de los Gigantes *partus-edidit-magnos*).

⁴⁰ Cf. Bömer 1958: 292.

Y la llamaban Justicia: pues congregando a los ancianos en una plaza o en una calle espaciosa, los exhortaba a votar leyes favorables al pueblo.

La Musa ovidiana retoma esta vinculación entre Justicia y ancianos, de modo de respaldar su versión de la etimología (*Fastos* V, 63-66):

nec nisi post annos patuit tunc curia seros,
nomen et aetatis mite senatus habet.
iura dabat populo senior, finitaque certis
legibus est aetas unde petatur honor

La curia se abrió entonces solo para los de años maduros y el apacible nombre del senado procedía de la edad. Los más viejos daban leyes al pueblo, y se fijaron límites de edad con leyes determinadas para ser candidato a un cargo a partir de ellos.

Ovidio romaniza a Arato. La plaza o la calle de *Fenómenos* son reemplazadas por la *curia* romana y la asociación entre edad anciana y legislación se apoya en la etimología de “*senatus*” a partir de “*senex*”. Ovidio une la figura etimológica de Arato (ἀγειρομένη - ἀγορῆ) con su etimología latina (*senatus* - *senior*). En particular, *iura dabat populo senior* alude a la Dike aratea, que invita a los mayores a juzgar al pueblo. Como es frecuente en *Fastos*, un intertexto griego subyace a conceptos distintivamente romanos (en este caso, el senado)⁴¹.

El pasaje de Arato menciona la edad de oro, cuando los seres humanos prestaban atención a Dike y los ancianos se ocupaban de la justicia. Es sorprendente que la referencia de Ovidio a la edad de oro de justicia sea marcadamente republicana, una reminiscencia de los buenos viejos tiempos en que el senado tenía poder legislativo y se respetaban las leyes de la edad para cada magistratura. Es difícil que la mención de Urania de las leyes de la edad no haya logrado recordar a los lectores de Ovidio que Augusto adaptó o rompió estas reglas (en el caso de Marcelo, por ejemplo, quien asumió una magistratura a una edad inusualmente temprana). En suma, no es la era augustea la que se parece a la edad de oro, sino la época pretérita de la república romana.

La pregunta retórica de Urania acerca del respeto a los ancianos también hace resonar la descripción de Hesíodo de la decadencia de la edad de hierro (*Fastos* V, 69-70):

uerba quis auderet coram sene digna rubore
dicere? censuram longa senecta dabat.

⁴¹ El concepto distintivamente romano de *Maiestas*, por ejemplo, está modelado en parte en el de Μεγίστω de Émpédocles; Garani, “The Advent of *Maiestas*”, 288-289 realiza esta acertada observación.

¿Quién se iba a atrever a decir palabras ruborizantes en presencia de un viejo? La censura la proporcionaba una prolongada vejez.

El cargo de censor, asociado íntimamente con la edad anciana, impedía que los funcionarios hablaran irrespetuosamente ante sus mayores. Las normas y costumbres romanas republicanas, no la *Maiestas* imperial, guardaban *reuerentia*.

Podemos nuevamente reconocer un intertexto griego detrás del *aition* romano. En la raza de hierro hesiódica, los hombres ofenderán y regañarán a sus añosos padres (*Trabajos y días* 185-186):

αἶψα δὲ γηράσκοντας ἀτιμήσουσι τοκῆας·
μέμψονται δ' ἄρα τοὺς χαλεποὺς βάζοντες ἔπεισι

Despreciarán a sus padres apenas se hagan viejos y les insultarán con duras palabras.

El sistema legal justo de la república romana es un contrapunto para la injusticia y la desvergüenza de la edad de hierro, que honra hombres malvados y oprobiosos (*Trabajos y días* 190-194). Las instituciones de la república contrastan con la decadencia moral de la edad de hierro hesiódica. Pero la perspectiva temporal de Urania pone el acento en la bondad de los viejos tiempos en vez de en la depravación de la época presente. Advertimos las repercusiones políticas en esta reelaboración del mito hesiódico de las edades. Mientras que un contraste entre los buenos viejos tiempos y la decadencia de la edad de hierro resultaría incómodo a la luz de las afirmaciones de Augusto de haber hecho regresar la edad de oro al restaurar la república, la nostalgia del poder que tenía el senado tiempo atrás, en la república, dota al discurso de Urania de un elocuente silencio sobre la naturaleza de la época actual. En otras palabras, advertimos en el discurso de Urania la nostalgia por la fibra moral de generaciones previas, pero no la condena de la corrupción presente. Su voz es una versión suavizada, sino acallada, de la crítica explícita de Hesíodo a sus tiempos decadentes. Mientras que Polimnia, como se ha dicho previamente, quita importancia a la violencia de *Teogonía*, Urania al mismo tiempo mantiene y glosa el pesimismo de *Trabajos y días*.

El discurso de Polimnia oculta la violencia de la *Teogonía* de Hesíodo, dominada por el conflicto familiar, los hijos rebeldes y el colapso de los vínculos familiares, que Hesíodo lamenta en *Trabajos y días*. En contraste con las obras de Hesíodo, en la versión romana de Polimnia el gobierno de Júpiter trae la paz y la prosperidad a la tierra. Los ecos de su canción en el discurso de Urania nos invitan a descubrir a la vez una tensión y una continuidad entre las versiones en competencia de ambas Musas. El lector atento notará que la caída del antiguo gobernante Saturno (34: *dum senior fatis excidit arce deus*) recuerda la autoridad legislativa de los ancianos en el discurso de Urania (65: *iura dabat populo senior*). La nueva era de Augusto no es una restauración de los buenos valores romanos

antiguos o de la edad áurea de Saturno, sino su cancelación. Esto es lo que Urania cautelosamente sugiere al adoptar una versión más liviana de la voz crítica de Hesíodo.

Lo que parece ser la tensión central en los dos primeros discursos de las Musas es el cambio de la república al principado. En el discurso de Polimnia, *Maiestas* está asociada con la sucesión dinástica. Su rechazo de la *plebs* y su perspectiva imperial al describir la anarquía dominante en ausencia de una *Maiestas* real son reveladoras de las afiliaciones políticas de la Musa. El cambio de república a principado aparece como una versión imperial de la *Teogonía* de Hesíodo. Y la innovadora personificación de *Maiestas* por parte de Polimnia refleja la redefinición imperial de este concepto fundamental.

El discurso de Urania presenta la república romana como una cuasi edad de oro, problematizando así la apropiación augustea del mito hesiónico de las edades. Por supuesto, era parte de la propaganda de Augusto que su régimen constituyera un retorno a los viejos valores romanos de la república: el emperador restauró la *res publica* e hizo regresar la edad de oro. Pero el crucial *quondam* (“en otro tiempo”) al comienzo del discurso de Urania revela una nostalgia hesiónica sobre una era mejor que ya se ha ido: en otro tiempo, recuerda Urania, el senado tenía verdadero poder. Existe una discrepancia entre la perspectiva imperial de la *Maiestas* de Polimnia y la nostalgia republicana de Urania. Esto, entendemos, refleja el cambio de perspectiva entre la *Teogonía*, una épica que alaba a Zeus como gobernante del universo, y *Trabajos y días*, obra en la que Hesíodo asume una voz que es ocasionalmente crítica de los reyes y cuyo foco principal se encuentra en el hombre común. Ovidio rastrea el imperialismo inherente a *Teogonía* y el republicanismo inherente a *Trabajos y días* y los coloca en franco contraste en las argumentaciones de sus Musas. La recepción hesiónica no es un juego literario vacío sino una fuerte afirmación política. El conflicto entre la perspectiva dinástica de *Teogonía* y el carácter más democrático de *Trabajos y días* es intrínseco al corpus hesiónico.

Calíope

Calíope no sólo presenta su narrativa como una versión del *Catálogo de las Mujeres*, sino que también comenta sobre la continuidad entre el *Catálogo* y la *Teogonía*. Si Polimnia crea un puente entre *Teogonía* y *Trabajos y días*, Calíope hace notar el hecho de que el *Catálogo* es una secuela de *Teogonía*. En varios manuscritos, las dos últimas líneas de *Teogonía* se superponen con las dos primeras del *Catálogo* (*Teogonía* 1021-1022 = *Catálogo* fr. 1.1- 2 M-W). Nos movemos de los romances de las diosas con hombres, última sección de *Teogonía* (963-1020), hacia las heroínas que durmieron con dioses, el leitmotiv del *Catálogo*.

De modo similar, la Musa de Ovidio anexa el *Catálogo* a *Teogonía*. Calíope comienza con la boda entre Océano y Tetis, dos dioses primordiales de *Teogonía*,

y estructura su narrativa genealógicamente (*Fastos* V, 81-88):

duxerat Oceanus quondam Titanida Tethyn,
 qui terram liquidis, qua patet, ambit aquis;
 hinc sata Pleione cum caelifero Atlante
 iungitur, ut fama est, Pleiadasque parit.
 quarum Maia suas forma superasse sorores
 traditur et summo concubuisse Ioui.
 haec enixa iugo cupressiferae Cyllenes
 aetherium uolucris qui pede carpit iter

En otros tiempos, se había casado con la titánide Tetis Océano, que rodea toda la extensión de la tierra con sus aguas fluidas. Pléione, que nació de este matrimonio, según cuenta la fama, se unió a Atlas, sostén del cielo, y engendró a las Pléyades. Entre éstas Maya, dicen, superó en belleza a sus hermanas y se acostó con Júpiter supremo. Dio a luz en la cima de Cilene, rica en cipreses, al que patea el camino del cielo con su rápido pie.

El *quondam* de Calíope recuerda el de Urania en el verso 57, pero la misma palabra apunta a distintos registros poéticos. Mientras que el *quondam* de Urania encapsula el pesimismo de *Trabajos y días*, el de Calíope nos lleva de regreso al mundo primordial de *Teogonía*. Comenzamos desde el principio y avanzamos genealógicamente y, además de la progresión genealógica, la nota al pie alejandrina *ut fama est* es un guiño a la tradición literaria, en particular a la tradición de la *Teogonía* de Hesíodo, en la que Tetis y Océano son mencionados como hijos de Gea y Urano (*Teogonía* 133-136). La titánide Tetis se une con su hermano Océano y da a luz a tres mil hijas, las Oceanídes. Pléione era una de ellas: se une a Atlas y engendra siete hijas, las Pléyades. Una de ellas es Maya, quien da a luz a Mercurio luego de dormir con Júpiter.

La otra nota al pie alejandrina (*traditur*) apunta una vez más a Hesíodo como fuente de esta genealogía. El nacimiento de Hermes está registrado cerca del final de *Teogonía* (938), en la parte que funciona como puente hacia el *Catálogo de las Mujeres*, pero figura también en un fragmento de las *Eeas*. De hecho, la dicción ovidiana es casi una traducción de un verso de las *Eeas*: Κυλλήνης ἐν ὄρεσσι θεῶν κήρυκα τέχ' Ἑρμῆν (Hesíodo, fr. 170 M-W: “en las montañas de Cilene al heraldo de los dioses dio a luz, a Hermes”) corresponde a *Fastos* 5.87-88. El genitivo griego *Cyllenes* al final del verso de Ovidio refleja Κυλλήνης en la fuente griega. De modo similar, *enixa* reproduce y traduce τέκε y *iugo* es equivalente a ἐν ὄρεσσι⁴².

Las Pléyades de hecho juegan un papel central en la estructura del *Catálogo*. Martin West sostiene que el libro 3 y probablemente el 4 de las *Eeas* se

⁴² Acerca del reflejo intertextual en la poesía augustea, véase Kyriakidis, S., *Catalogues of Proper Names in Latin Epic Poetry: Lucretius, Vergil, Ovid*, Newcastle, 2007.

estructuran de acuerdo con las hijas de Atlas⁴³. Así, la genealogía de Mercurio une *Teogonía* con el *Catálogo* y, además, se refiere a la rama de las Pléyades, una constelación genealógica y estructural importante de las *Eeas*.

Ovidio ha aludido previamente al catálogo hesiódico de las Pléyades en *Fastos* IV, 169-176:

Pliades incipient umeros releuare paternos,
 quae septem dici, sex tamen esse solent:
seu quod in amplexum sex hinc uenere deorum
 (nam Steropen Marti concubuisse ferunt,
Neptuno Alcyonen et te, formosa Celaeno,
 Maian et Electran Taygetenque Ioui),
septima mortali Merope tibi, Sisyphē, nupsit;
 paenitet, et facti sola pudore latet:

Las Pléyades comenzarán a aliviar los hombros de su padre. Generalmente dicen que son siete, pero habitualmente son seis. Bien porque seis de ellas llegaron a abrazarse con los dioses (pues cuentan que Estéropo se acostó con Marte, Alcione y tú, hermosa Celeno, con Neptuno, y Maya, Electra y Táigete con Júpiter); la séptima, Mérope, se casó con un mortal: contigo, Sísifo; se arrepintió y, de vergüenza por su acción, es la única que permanece oculta.

Ovidio se refiere aquí no sólo al catálogo arateo de las Pléyades (*Fenómenos* 262-3)⁴⁴, sino también a las *Eeas* hesiódicas (Hesíodo, fr. 169 M-W)⁴⁵:

Τηϋέτη τ' ἐρόεσσα καὶ Ηλέκτρη κτανῶπις
Ἀλκυόνη τε καὶ Ἀστερόπη δῖη τε Κελαινῶ
Μαΐά τε καὶ Μερόπη, τὰς γείνατο φαίδιμος Ἄτλας

Téugete amable y Electra de ojos oscuros, Alcione, Astéropo y la divina Celeno, Maya y Mérope, a las que engendró el ilustre Atlante.

En contraste con el catálogo de Arato de las Pléyades, tanto Ovidio como el poeta de *Eeas* llaman la atención hacia la belleza de las hijas de Atlas; esta belleza atrae a los dioses que engendran hijos con ellas⁴⁶. En el discurso de Calíope, el vocabulario de matrimonio y unión sexual (81: *duxerat*, 84: *iungitur*, 86:

⁴³ West, M. L., *The Hesiodic Catalogue of Women: Its Nature, Structure, and Origins*, Oxford, 1985, 94-9; cf. Hirschberger, M. 2004. *Gynaiḱōn Katalogos und Megalai Ehoiai. Ein Kommentar zu den Fragmenten zweier hesiodischer Epen*. Leipzig, 2004, 340-75. La reconstrucción de West de la genealogía de las Pléyades no ha sido desafiada por Hirschberger ni por Most (*Hesiod: The Shield, Catalogue of Women, Other Fragments*. Cambridge, MA/London, 2004), que en cambio ofrecen su propia reconstrucción de las *Eeas*.

⁴⁴ Ver Fantham, E., *Ovid: Fasti IV*, Cambridge, 1998, *ad loc.*; Gee, E., *Ovid, Aratus and Augustus*, 196-197.

⁴⁵ Ziogas, I., *Ovid and Hesiod*, 36-37.

⁴⁶ La ironía de *Fasti* 4.169-76 es que el matrimonio legítimo de Mérope con Sísifo es una fuente de vergüenza, mientras que el sexo extramarital de sus otras hermanas es motivo de orgullo.

concupuisse), nacimiento (83: *sata Pleione*, 84: *parit*, 87: *enixa*) y excelencia femenina en belleza (85: *forma superasse sorores*) evoca la dicción y motivos del *Catálogo* (e.g. γῆμε, ποιήσατ' ἄκοιτιν, γείνατο, τέκε, πασῶν προύχεσκε γυναικῶν). La narrativa genealógica de Calíope reproduce la secuencia *Teogonía-Eeas*, al tiempo que su estilo evoca fórmulas específicas del *Catálogo* hesiódico.

Calíope no es solamente la Musa de la épica, sino que en *Fastos* 5 aparece como la Musa de la poesía de las *Eeas*. Su nombre significa “la que tiene bella voz o rostro” (κάλλος, “belleza” y ὄψ, ὀπός “voz” o “rostro”). Debido a su etimología que sugiere un aspecto bello, se transforma de Musa épica en Musa elegíaca, en un típico tropo de la apropiación de la poesía épica por parte de la elegía erótica latina (véase, e.g., Propertio III, 2, 15-16). Propertio claramente apunta a este vínculo etimológico (III, 3, 38: *ut reor a facie Calliopea fuit*). Este verso puede interpretarse como un comentario sobre la etimología de la Musa; a juicio de Propertio, *Calliopea* deriva a *facie* (“del rostro”). Ovidio alude a ambas etimologías (79-80: *tunc sic, neglectos hedera redimita capillos, / prima sui coepit Calliopea chori*, “a continuación Calíope, con sus descuidados cabellos atados con hiedra, empezó la primera de su coro”). Mientras que su liderazgo del coro se debe a la belleza de su voz, su peinado descuidado recuerda la belleza de una mujer elegíaca⁴⁷. Calíope presume de su bello rostro atando su cabello. En el contexto de su aparición en *Fastos*, una Musa cuyo nombre se refiere a la belleza femenina es particularmente apropiada para cantar una canción genéricamente afiliada al *Catálogo* hesiódico⁴⁸.

Las referencias estructurales están acompañadas de un vocabulario que alude a las *Eeas*. Este enfoque presenta la versión de Calíope como una secuela de la de Polimnia. Pero, ¿qué sucede con los vínculos entre las versiones de Calíope y Urania? El marco del discurso de Calíope corresponde al de Urania: ambas comienzan con *quondam* (57 y 81) y finalizan con hijos honrando a sus ancestros mediante el nombre de mayo. Según Urania, Rómulo llama al mes “*Maius*” a partir de “*maiores*” para honrar a su abuelo Númeritor, mientras que, según Calíope, Mercurio, en un acto de *pietas* para con su madre, elige “*Maius*” a partir de “*Maia*” (103-106). El discurso de Calíope recuerda los contenidos didácticos de Urania. Y la mención de las Pléyades puede evocar algunos de los más famosos versos de *Trabajos y días* (383-384):

Πληιάδων Ἀτλαγενέων ἐπιτελλομενάων
ἄρχεσθ' ἀμήτου

Al surgir las Pléyades descendientes de Atlas, empieza la siega.

⁴⁷ La posición conspicua de Calíope se refiere a su prominencia en Hesíodo. Aun cuando es la última en ser mencionada en el catálogo de las Musas, las sobrepasa a todas; *prima sui... Calliopea chori* alude a *Teogonía* 79 Καλλιόπη θ'· ἡ δὲ προφερεστάτη ἐστὶν ἀπασέων “Y Calíope. Esta es la más importante de todas.”

⁴⁸ Acerca de la importancia de la belleza femenina en el *Catálogo*, véase Osborne, R., “Ordering Women in Hesiod’s *Catalogue*,” in R. Hunter (ed.), *The Hesiodic Catalogue of Women: Constructions and Reconstructions*, Cambridge, 2005, 10-13.

La razón por la cual son famosas estas líneas es que en el *certamen Homeri et Hesiodi* son el comienzo del pasaje que elige Hesíodo como el mejor de los suyos y con el cual vence a Homero contra todos los pronósticos⁴⁹. Sólo en la versión de *Fastos* la competencia no es entre poesía homérica y hesiódica, sino entre obras diferentes del corpus de Hesíodo. Y del mismo modo que en el *certamen* los pasajes escogidos por Homero y Hesíodo resuenan entre sí, la Calíope de Ovidio complementa el carácter didáctico del discurso de Urania. Mientras que la Musa de la astronomía en realidad no ha dicho nada sobre las estrellas en su discurso, su hermana comienza con *caelifer Atlas* y las constelaciones de sus hijas. Las Pléyades son emblemáticas de la confluencia de las tres obras principales de Hesíodo: descienden de Tetis y Océano, dioses primordiales de *Teogonía*; son las estrellas que determinan el tiempo para la cosecha, la siembra y la navegación en *Trabajos y días*; son las mujeres cuyos romances con dioses ponen en marcha una gran parte de la narrativa genealógica del *Catálogo*.

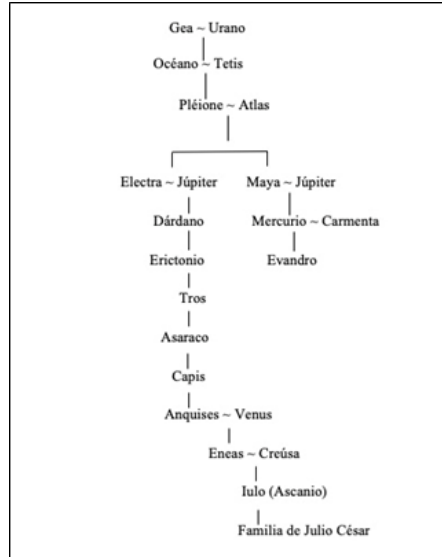
Luego de mencionar el nacimiento de Mercurio en el monte Cilene, Calíope se enfoca en el significado de su mito para la Arcadia. El aspecto geográfico de su mito evoca además la dinámica política de las genealogías hesiódicas. Cada mito estaba estrechamente asociado con una región griega específica y estaba investido de una significación política para la aristocracia local. Ovidio da un giro romano a la importancia geopolítica de las genealogías heroicas: el arcadio Evandro se traslada como exiliado hacia un lugar destinado a convertirse en Roma (*Fastos* 5.89-94). El cambio de Maya a Evandro puede al principio parecer poco convincente, pero está basado en una versión genealógica según la cual Evandro descendía de Maya. Evandro era hijo de Mercurio y de la ninfa Carmenta, hija del río arcadio Ladón. Ovidio asume la familiaridad de sus lectores con esta genealogía, que está registrada por primera vez en un fragmento del *Atreo* de Accio y figura prominentemente en *Eneida*⁵⁰.

El pasaje de *Eneida* es significativo al resaltar la importancia política de las genealogías hesiódicas. En *Eneida* 8, Eneas visita a Evandro en un intento de establecer una alianza con el arcadio exiliado. El problema es que Evandro es griego y Eneas es troyano, por lo que pertenecen a naciones enemigas. Eneas resuelve esta cuestión con una argumentación genealógica: los troyanos descienden de Dárdano, hijo de Zeus y de la hija de Atlas, Electra; de modo similar, Evandro es nieto de Zeus y de otra hija de Atlas, Maya. Por lo tanto, Eneas y Evandro descienden de dos hijas de Atlas, las Pléyades Electra y Maya. Como dice Eneas, *sic genus amborum scindit se sanguine ab uno* (*Eneida* VIII, 142).

⁴⁹ Sobre la reelaboración ovidiana del *certamen* entre Homero y Hesíodo en *Metamorfosis*, ver Ziogas, I., *Ovid and Hesiod*, 14-15 y 95-97.

⁵⁰ Véase Accio, *Atreus* I R; Virgilio, *Eneida* 8.140-2 con Papaioannou, S., "Founder, Civilizer, and Leader: Vergil's Evander and his Role in the Origins of Rome," *Mnemosyne* 56, 2003, 680-702.

Eneas recurre a genealogías hesiódicas, que en la Grecia arcaica eran esenciales para definir la identidad étnica helénica, de modo de asegurar una alianza entre pueblos con antecedentes étnicos en conflicto.



Evandro, que habita el lugar de la futura Roma, es emblemático por la romanización de genealogías hesiódicas. Así, la Musa de Ovidio no sólo evoca la estructura, la lengua y los motivos del *Catálogo*, sino que también romaniza las resonancias nacionales y políticas que tenían las genealogías heroicas en la Grecia arcaica. Al emplear genealogías divinas como hilo conductor de su narrativa, Calíope presenta un discurso que se extiende desde los orígenes del mundo hasta los orígenes de Roma⁵¹. La romanización de la significación étnica y política de los linajes hesiódicos juega un papel fundamental en la era de Augusto. De un modo que evoca la dinámica política de las *Éeas*, Augusto remontó sus ancestros hasta Eneas y Iulo, haciendo así de las genealogías heroicas el pilar de su régimen. Si Ovidio cubre el espectro completo de la cosmovisión hesiódica en *Metamorfosis*⁵², Augusto ya lo había hecho antes que él. El emperador se apropió de los mitos de *Teogonía* para presentarse a sí mismo como un Júpiter victorioso que estableció un régimen justo después de destruir a sus monstruosos enemigos; luego dio una versión de *Trabajos y días* afirmando que recuperó la paz, reestableció la edad de oro y restauró los viejos valores romanos de trabajo duro y agricultura. La tercera

⁵¹ Resulta interesante que este cambio está anticipado ya en *Teogonía* e incluye el nacimiento de Latino (1013).

⁵² Véase Ziogas, I., *Ovid and Hesiod*, 2013 y Van Noorden, H., *Playing Hesiod*, 204-260.

gran obra de Hesíodo, el *Catálogo de las Mujeres*, también fue útil para Augusto. El emperador afirmó que descendía de Venus y Eneas, los ancestros de su padre Julio César. Si Ovidio fue un poeta hesiónico, Augusto fue un emperador hesiónico.

La dimensión hesiónica de la propaganda augustea explica por qué la recepción de Hesíodo en Ovidio está políticamente cargada. Pero, mientras que en la competencia de las Musas y las Emátides en *Metamorfosis* V la canción de Calíope es un *tour de force* de poesía hesiónica que armoniosamente fusiona *Teogonía*, *Trabajos y días* y el *Catálogo*⁵³, las narrativas divergentes de las Musas en *Fastos* V hacen más prominentes los aspectos conflictivos de las diferentes obras de Hesíodo. La *Maiestas* de Júpiter, nacida de un matrimonio legítimo, choca con el romance adúltero de Júpiter con Maya. En el discurso de Polimnia, el régimen joviano alberga hijos nacidos de uniones legítimas, mientras que Calíope trae a colación el *affair* extramarital de Júpiter con la Pléyade⁵⁴. Esto se pone de relieve aún más si comparamos la narrativa hesiónica de Calíope con las etimologías romanas de “mayo”. Cincio deriva “*Maius*” de “*Maia*”, pero esta Maya no es la amante de Júpiter sino la esposa de Vulcano (ver Macrobio I, 12, 18). La derivación de la Musa ovidiana es acerca del sexo adúltero, no la unión matrimonial. Dentro de su discurso, nos desplazamos desde los lazos maritales (81: *duxerat*) hacia el sexo extramatrimonial (84: *iungitur*, 86: *concubuisse*). Desde esa perspectiva, la discusión filológica o literaria sobre la continuidad o discrepancia del corpus de Hesíodo adquiere significación política. Las Musas en discordia pueden sugerir las discrepancias de la propaganda augustea, concretamente la incongruencia de un emperador que en público estimulaba el matrimonio pero permitía el sexo extramarital en privado⁵⁵.

La Discordia y las Musas de Hesíodo

¿Es el episodio de las Musas discordantes una innovación ovidiana? ¿Es cierto que las Musas, como dicen los críticos, son siempre armoniosas? Y las Musas en *Fastos* V, ¿se refutan mutuamente o se complementan? Las Musas de Ovidio son simultáneamente armoniosas y discordantes. Esta paradoja no es un capricho ovidiano, sino que se encuentra en el centro de las interpretaciones de la poesía de Hesíodo⁵⁶. Concluiremos con un ejemplo de *Trabajos y días* que muestra que el propio Hesíodo anticipa su recepción: podemos remontar las Musas discordantes de Ovidio hasta su modelo arcaico.

Trabajos y días se abre con un pasaje que revisa *Teogonía*: mientras que en

⁵³ Ziogas, I., *Ovid and Hesiod*, 86-94.

⁵⁴ Juno será particularmente mordaz sobre los orígenes de mayo a partir de Maya, llamando a la Pléyade *paelex*, “concubina” (*Fasti* 6.35).

⁵⁵ Sobre los rumores de un Augusto entregado a relaciones extramaritales, véase Suetonio, *Divus Augustus* 68-70). Acerca de la incompatibilidad entre la *maiestas* y el amor de Júpiter, cf. *Metamorfosis* 2.846-7.

⁵⁶ Cf. Ziogas, I., “Ovid’s Hesiodic Voices”, en Loney, A. y Scully, S. (eds.), *Oxford Handbook to Hesiod*, Oxford, 2018, 377-393.

Teogonía 255-256 Eris (“Discordia”) es odiosa y da a luz a una cantidad de hijos horribles (Dolor, Hambre, Asesinato), en *Trabajos y días* 11-26 Hesíodo dice que existen dos Eris⁵⁷. Una es similar a la Eris de *Teogonía*, ya que trae guerra y batallas. La segunda Eris (“Emulación” más que “Discordia”) es bienvenida, dado que estimula incluso a un hombre sin esperanza a trabajar y genera competencia entre artesanos y poetas. El pasaje de *Trabajos y días* sobre la segunda Eris puede leerse como un comentario autorreferencial sobre la relación competitiva entre *Teogonía* y *Trabajos y días*: con las dos Eris Hesíodo reflexiona autoconscientemente sobre los aspectos clave de sus dos obras.

Eris como “Discordia” corresponde a las batallas de *Teogonía*, mientras que Eris como “Emulación” se vincula a las búsquedas pacíficas de *Trabajos y días*⁵⁸. Se nos invita a reconocer la calidad superior de *Trabajos y días*. Al mismo tiempo, el nacimiento de la Eris buena se describe en términos distintivamente teogónicos (*Trabajos y días* 17-19): la Noche la da a luz y Zeus la coloca en las raíces de la tierra. El pasaje de las dos Eris sugiere no sólo el contraste entre *Teogonía* y *Trabajos y días*, sino también los íntimos nexos e interdependencia entre ambos poemas. *Trabajos y días* comienza con un puente que lo conecta con *Teogonía*, similar a la Polimnia de Ovidio, que une *Teogonía* con *Trabajos y días* al final de su discurso. El de las dos Eris es un pasaje acerca de las Musas competitivas de Hesíodo y anticipa la versión ovidiana en *Fastos*. La Eris buena, después de todo, fomenta la rivalidad entre poetas (*Trabajos y días* 24-26). Las Musas ya han competido en el corpus hesiódico y Ovidio profundiza este productivo conflicto.

Ioannis Ziogas

Durham University

ioannis.ziogas@durham.ac.uk

Traducción:

María Emilia Cairo

Universidad Nacional de La Plata – Conicet

emiliacairo@conicet.gov.ar

⁵⁷ Éste es un pasaje muy debatido. Canevaro, L. G., *Hesiod's Works and Days. How to Teach Self-sufficiency*, Oxford, 2015, 104-108 es una de las mejores discusiones recientes.

⁵⁸ Cf. Koning, H., *Hesiod: The Other Poet. Ancient Reception of a Cultural Icon*, Leiden/Boston, 2010, 276-277, quien señala que la Eris mala puede ser entendida como una referencia a la épica marcial/homérica, mientras que la Eris buena podría referirse a la emulación productiva de *Trabajos y días*. Podemos ver en este pasaje una competencia entre Homero y Hesíodo. Véase también Clay, J., *Hesiod's Cosmos*. Cambridge, 2003, 6-8.

Resumen:

Las Musas, tradicionalmente armoniosas, no se ponen de acuerdo acerca de la etimología del nombre del mes de mayo en el comienzo del libro 5 de los *Fastos* de Ovidio. Esta escena ha llamado la atención de la crítica, a partir de la revalorización de los *Fastos*, y se ha puesto el foco en las consecuencias de la falta de armonía de las Musas para la autoridad poética de Ovidio. Sobre la base de discusiones previas acerca de la discrepancia discursiva, sostenemos que cada una de las Musas de Ovidio emplea un tipo diferente de poesía hesiódica; Polimnia (que hace derivar *Maius* de *Maiestas*) presenta una versión de la *Theogonía*; Urania (quien encuentra la etimología de *Maius* en *maiores*) recuerda el mito de las edades de *Trabajos y días*; Calíope (que etimologiza *Maius* a partir de *Maiia*) evoca la dicción, motivos y estructura de las *Eeas*. Los discursos de las musas están enmarcados en una versión de la iniciación poética de Hesíodo, el *Dichterweihe* de la *Theogonía*. En una inversión de esta escena iniciática, las Musas dejan confundido al poeta de los *Fastos*, en vez de instruirlo e inspirarlo. La recepción ovidiana de Hesíodo es política. La duda del poeta acerca de qué Musa elegir se relaciona con la política augustea de la intolerancia; este artículo busca resaltar las repercusiones literarias pero también políticas de la apropiación de Hesíodo.

Palabras clave: etimología – política – cosmogonía – poesía didáctica – genealogía

Abstract:

The traditionally harmonious Muses disagree on the etymology of the month May at the beginning of Ovid's *Fasti* 5. This scene has attracted scholarly attention, following the reappraisal of the *Fasti*, with critics focusing on the implications of the Muses' disharmony for Ovid's poetic authority. Building on previous discussions of discourse discrepancy, I argue that each of Ovid's Muses employs a different type of Hesiodic poetry; Polyhymnia (who etymologizes *Maius* from *Maiestas*) gives a version of the *Theogony*, Urania (who etymologizes *Maius* from *maiores*) recalls the myth of the ages from the *Works and Days*, and Calliope (who etymologizes *Maius* from *Maiia*) evokes the diction, motifs, and structure of the *Catalogue of Women*. The speeches of the Muses are framed with a version of Hesiod's poetic initiation, the *Dichterweihe* of the *Theogony*. In an inversion of the initiation scene, the Muses leave the poet of the *Fasti* dumbstruck instead of instructing and inspiring him. Ovid's reception of Hesiod is political. The poet's hesitation to choose one of the Muses is related to Augustus' politics of intolerance; the article aims to highlight not only the literary but also the political repercussions of Hesiodic appropriation.

Keywords: etymology – politics – cosmogony - didactic poetry – genealogy

RECIBIDO: 20-04-2022 – ACEPTADO: 02-05-2022

LA FIGURA DE PARIS EN DOS VOCES FEMENINAS: OTRAS MIRADAS SOBRE EL CÓDIGO HEROICO (*HEROIDAS* 5 Y 17)

La representación de los héroes y de sus acciones en las *Heroidas* se configura a partir de la perspectiva enunciativa de distintas voces femeninas construidas por el discurso poético ovidiano. No obstante, la autoridad enunciativa de esas “mujeres que escriben” se encuentra permanentemente interpelada por su condición femenina. Precisamente, este trabajo se enmarca en una línea que, desde los años 80, aborda las cartas como producto de la escritura de mujeres, capaces de reescribir sus propias historias, narradas anteriormente por hombres¹.

Con respecto a las *Heroidas* 5 y 17, escritas a Paris por Enone y Helena respectivamente, Trane² compara los momentos individuales percibidos y relatados individualmente por cada una y concluye que los puntos de vista sobre el mismo tema son diferentes e incluso opuestos, creando un juego de espejos que de vez en cuando une y separa a los dos personajes.

En este marco, a partir de las numerosas referencias intertextuales, cuya presencia es uno de los rasgos inherentes a la poética ovidiana³, proponemos analizar la presentación heroica de Paris, con el objeto de establecer cómo las voces de Enone y Helena cuestionan el universo épico al que pertenece originalmente dicho personaje.

A tal efecto, hemos seleccionado dos de las imágenes utilizadas por ambas que dan continuidad a la tradición que presenta a Paris como un héroe débil: la primera, mencionada por Enone, se refiere al movimiento de las hojas desprendidas del tallo (*Ov., Her.,* 5, 109-112); la segunda, utilizada por las dos heroínas, se relaciona con la infructuosa tarea de arar en la arena del mar (*Ov., Her.,* 5, 115-116; y 17, 141-142). En los dos casos, esas imágenes funcionan dentro de símiles para describir la conducta de los personajes en el ámbito amoroso. La inclusión de los símiles, en las *querellae* de

¹ Sobre la escritura femenina ovidiana seguimos los estudios de Spentzou quien se centra en el discurso de cada heroína, en el modo de reescritura de sus propias historias y en la relación que cada una establece con las demás (*Readers and Writers in Ovid's Heroïdes*, New York, Oxford University P., 2003, 29). Lindheim, que a su vez, examina los retratos que Ovidio, asumiendo la voz enunciativa femenina, construye de cada una de las heroínas; a partir del concepto de “ventriloquismo travestido” o “narración de género cruzado”, estudia el lugar del poeta en la concesión de voz a mujeres de la mitología clásica (*Mail and Female Epistolary Narrative and Desire in Ovid's Heroïdes*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2003, 6-10). Y Fulkerson, quien por su parte, analiza la obra como una “comunidad de mujeres” que se leen entre sí (*The Ovidian Heroine as Author*. New York, Cambridge University P., 2005, 13).

² Cf. Trane “Un triángulo epistolare: *Ov. Her. 5 e 16-17*”, *Rudiae*, 4/27, 2018, 56-72; y el estudio de Patti sobre las narraciones de los personajes en las *Heroidas* 5, 16 y 17, para quien hay tres verdades sobre un mismo hecho, lo que rompe con la “objetividad” de los acontecimientos narrados por cada personaje (Patti, “Enone, Paride, Elena: la ‘triplice verita’ (a proposito di *Ov. Her. 5; 16; 17*)”, *BS-tudLat* 31, 2001, 25-42).

³ Sobre los estudios de la poética ovidiana seguimos principalmente a Casali, “Ovidian Intertextuality”, en: Knox, P. (edit.), *A companion to Ovid*, Napoli, Blackwell, 2009, 341-354; Kennedy, “The Epistolary Mode and the First of Ovid's *Heroïdes*”, *CQ* 34 (2), 1984, 413-422; Miller, “Ovidian Allusion and the Vocabulary of Memory”, *MD* 30, 1993, 153-164; y Barchiesi, “Future Reflexive: Two Modes of Allusion and Ovid's *Heroïdes*”, *HSP* 95, 1993, 333-350.

ambas mujeres, permite reconocer los distintos tratamientos del mito en la tradición precedente y si bien las cartas se centran en la rivalidad amorosa, Ovidio concede una dimensión original al tema al recurrir al uso de femenino de los símiles.

A partir de los fragmentos seleccionados, repasaremos algunas de las correspondencias intertextuales⁴ que hemos detectado –tanto en relación con el corpus ovidiano, como respecto de la tradición literaria grecolatina precedente– para verificar la hipótesis de lectura propuesta.

I

En la *Heroida* 5, además de los reproches característicos del género elegíaco en su forma epistolar, relacionados con el abandono del amante⁵, Enone realiza también otros cuestionamientos acerca de Paris, que se suman a la caracterización del héroe homérico como “afeminado” e “irresponsable”, que prefiere los placeres antes que la batalla⁶. Estos reclamos van más allá de lamentar que la haya abandonado por otra mujer: por un lado, pone en duda y reprueba el accionar heroico del personaje y, a partir de la ironía intertextual ovidiana, tal como la entiende Barchiesi⁷, anticipa la conducta del héroe en la guerra de Troya; por otro, cuestiona también su comportamiento como amante⁸. De esa manera, en su epístola se articulan acusaciones ligadas tanto con el carácter endeble de la conducta amorosa del héroe, como con las flaquezas de su desempeño militar. Precisamente, en dicho contexto, es cuando Enone compara al héroe con las hojas secas que, al desprenderse de los árboles, resultan arrastradas por el viento a causa de su levedad⁹: Paris es tan débil, que resiste menos los embates del viento que la punta de una espiga reseca, quemada por el sol persistente:¹⁰

⁴ Entendemos la intertextualidad en sentido amplio como la presencia de un texto en otro texto. Con respecto a los símiles analizados, seguimos la noción de alusión reflexiva, en tanto diálogo entre dos voces a partir de una misma palabra, este tipo de alusión involucra una confrontación intencional tal como plantea Conte en *Memorie dei poeti e sistema letterario*, Giulio Einaudi, 1974, 11. Consideramos en este trabajo que el sentido de las trazas intertextuales depende tanto de la intención del autor como de las posibilidades del sistema literario en la que se inserta y de la interpretación del lector.

⁵ Sobre el abandono como rasgo distintivo de la poesía elegíaca, y pre elegíaca, cf. Sharrock, A., “Ovid” en Gold, B (2012) *A companion to Roman Elegy*, Oxford, Blackwell, 2012, 70-83.

⁶ Un exhaustivo rastreo sobre la figura de Paris en Nickel, R. *Paris in the epic tradition: A study in Homeric techniques of characterization*. Canada, Canada, 1997, 6-8.

⁷ Sobre el concepto de ironía intertextual ovidiana cf. Barchiesi, “Futuro Reflexive”, 338.

⁸ Sobre la actitud de los amantes, cf. Moreno Soldevilla, R., (ed.), *Diccionario de Motivos Amatorios en la Literatura Latina (Siglos III a. C.-II d. C.)*, España, Universidad de Huelva, 2011. Ver en particular las entradas: “código de señales secretas”, “lamento del amante abandonado”, “milicia de amor” y “quejas de amor”. Sobre el predominio del dolor y los sentimientos personales frente a las cuestiones sociales, cf. Sharrock, A., “Ovid”, en: Gold, B., *A Companion to Roman Love Elegy*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2012, 71.

⁹ Sobre el uso este símil y su relación con el carácter efímero de la vida humana cf. Rodríguez, H. I., “Una antigua estampa otoñal (*Eccli.* 14, 18 y paralelos clásicos)”, *Helmántica* 10 (31-33), 1959, 383 y Cristóbal, V. L., “Los hombres y las hojas. De Homero a Machado”, *Myrtia* 30, 2015, 285.

¹⁰ Pearson (“Simile and Imagery”, 123-124), señala la connotación sexual de este símil. Indica también que en referencia a la despedida de los amantes, Enone comparara a Paris con una vid, y a sí misma con un olmo, *Ov., Her.*, 46-48: *miscuimus lacrimas maestus uterque suas./ non sic appositis uincitur uitibus*

tu levior foliis, tum cum *sine pondere* suci
mobilibus ventis arida facta volant;
et *minus* est in te quam summa *pondus* arista,
quae *levis* adsiduis solibus usta riget.

(Ov., *Her.*, 5, 109-112)¹¹

Tú, *más liviano* que las hojas, cuando *sin el peso* de la savia,
vuelan reseca, arrastradas por los ligeros vientos;
y soportas *menos peso* que la más elevada punta de una espiga,
liviana, que se endurece una vez quemada por el sol de cada día.

En *Amores* Ovidio también recurre a una imagen similar, cuando el yo poético le reclama a la amada su abandono. En el poema 16 del libro segundo, el poeta explica ser incapaz de amar algo que no le cause daño, y sostiene que las experiencias vividas con sus amantes le han permitido constatar que las mujeres son tan volubles como las promesas y juramentos que formulan:

at mihi te comitem iuraras usque futuram –
per me perque oculos, sidera nostra, tuos.
verba puellarum, *foliis leviora caducis*,
irrita, qua visum est, *ventus et unda ferunt*.

(Ov., *Am.*, II, 16, 43-46)¹²

Pero tú me habías jurado por mí y por tus ojos, luceros nuestros, que siempre ibas a acompañarme. Las falsas palabras de las mujeres, más livianas que las hojas caídas, se las llevan el viento y el agua por donde les parece.

Para presentar las palabras de las mujeres como carentes de valor y credibilidad, el poeta alude a un juramento que su amante no ha cumplido, no solo indicando que toda promesa de *fides* puede funcionar como mera estrategia de seducción, sino también explicitando que se ha tratado de una falta vinculada con el orden religioso, ya que el acuerdo entre ambos había sido establecido bajo la protección de los dioses. A través de la expresión *ventus et unda ferunt*, el poeta indica que se trata de promesas que mudan constantemente, y que las palabras en cuestión carecen de valor (*irrita*)¹³. Así como las hojas, que por no estar bien

ulmus, / ut tua sunt collo brachia nexa meo, invirtiendo los roles tradicionales de los amantes.

¹¹ Todos los pasajes de *Heroidas* citados en este trabajo, proceden de la edición de Knox, P., *Ovid. Heroides. Select Epistles*, Cambridge, Cambridge University P., 1995; salvo indicación contraria, las traducciones latinas son de mi autoría.

¹² Las citas de *Amores* de Ovidio corresponden a la edición de McKeown, J., *Ovid. Amores. Volume I: Text and Prolegomena*, Liverpool, Francis Cairns, 1987.

¹³ Cf., a su vez, Prop., II, 28, 7-8: *hoc perdit miseris, hoc perdidit ante puellas: / quidquid iurarunt, ventus et unda rapit //* Esto pierde a las desdichadas, esto perdió antes a las mujeres: todo lo que juran, el viento y el mar se lo llevan. Las citas de la obra de Propertio corresponden a la edición de Tovar, A. & Belfiore Mártire, M. T., *Propertio. Elegías. Edición, traducción, introducción y notas*, Madrid, CSIC, 1963.

sujetas al tallo, resultan arrastradas sin rumbo por el viento; el pacto aludido, o cualquier otro juramento de similares características, parece entonces destinado a romperse y a no ser llevado a cabo. A diferencia de lo que sucede en la epístola de Enone, tanto en el fragmento anteriormente mencionado, como en el que citaremos a continuación, el reclamo parte de un enunciador masculino y se proyecta sobre la figura femenina de su amante, para demostrar que quienes no cumplen con sus palabras, por su carácter cambiante y su inconstancia, son siempre las mujeres:

non satis est, quod vos habui *sine pondere* testes,
et mecum lusos ridet inulta deos?

(Ov., *Am.*, III, 3, 19-20)

¿No es suficiente que los haya tenido *sin peso* como testigos, y conmigo, impune, se ríe de los dioses burlados?

En la *Heroida* 5, en cambio, los roles se invierten, porque es Enone quien reclama al héroe por el incumplimiento de la promesa y la carencia de firmeza en sus decisiones. Aquí, una de las voces femeninas, cuyo comportamiento suele ser cuestionado por los amantes elegíacos, es la que ahora cuestiona a alguien del género masculino, al calificarlo, a través de la imagen analizada, como un hombre “débil” (*levis*) y “carente de consistencia” (*sine pondere*). En este sentido, Enone como escritora elegíaca, se convierte en vocera de una rama de la tradición literaria que presenta a la pareja Paris-Helena como paradigma negativo, causante de la guerra de Troya y antimodelo de fidelidad amorosa¹⁴.

Recordemos, por otra parte, que tanto la inconstancia, como la debilidad son también rasgos normalmente adscriptos a las mujeres en el género épico. Resultan representativas, en este sentido, las palabras dirigidas a Eneas por el dios Mercurio, durante un sueño, cuando intenta persuadirlo de abandonar a Dido y la ciudad de Cartago (*varium et mutabile semper / femina*, Verg., *Aen.*, IV, 569-570)¹⁵, pasaje tras el que subyace, a su vez, un planteo similar al de Propercio:

sed vobis facile est verba et componere fraudes:
hoc unum didicit femina semper opus.
non sic incerto *mutantur* flamine Syrtes,
nec *folia* hiberno tam tremefacta Noto,
quam cito feminea non constat foedus in ira,
sive ea causa gravis, sive ea causa levis.

(Prop., II, 9, 31-36)

¹⁴ Sobre la figura de Enone como poeta en tanto escritora de su historia de amor con Paris, cf. Trane, “Un triangolo epistolare”, 57.

¹⁵ “La mujer siempre es inconstante y mudable”. Las citas de la *Eneida* de Virgilio corresponden a la edición de Geymonat, M., *Publii Vergilii Maronis Opera*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008.

Sin embargo, para vosotras es fácil reunir palabras y engaños: la mujer aprendió siempre esta única arte. Las Syrtas no cambian de este modo con viento incierto, ni las hojas se agitan tanto con el Noto invernal, como rápidamente se desvanece una promesa en la ira de una mujer, ya sea este motivo grave, ya sea este motivo leve.

Como es posible observar en los distintos textos que hemos citado –a diferencia de lo que sucede en la *Heroida* 5– la comparación de referencia es utilizada para describir de manera despectiva la conducta de las mujeres y desestimar así la firmeza de sus palabras. En la carta de Enone, en cambio, la homologación del héroe con las volubles hojas secas movidas por el viento se contraponen al sentido de los símiles propios del universo épico, donde la figura heroica, presentada a partir de imágenes relacionadas con el reino vegetal, aparece vinculada a la fuerza, el vigor, la firmeza y la valentía¹⁶. En contraste con la actitud de Paris, por ejemplo, basta citar la de Eneas, cuando en el canto cuarto del poema virgiliano es comparado con una encina, a la que los ruegos de Ana, hermana de Dido, no logran doblegar. El árbol, en consecuencia, simboliza características esenciales del héroe virgiliano: fortaleza moral y fuerza física, unidas a la solidez y firmeza de carácter, que le permiten abandonar Cartago para obedecer los designios del Hado:¹⁷

ac velut annoso validam cum robore quercum
Alpini Boreae nunc hinc nunc flatibus illinc
erueri inter se certant; it stridor, et altae
consternunt terram concusso stipite frondes;
ipsa haeret scopulis et quantum vertice ad auras
aetherias, tantum radice in Tartara tendit:
haud secus adsiduis hinc atque hinc vocibus heros
tunditur et magno persentit pectore curas;
mens immota manet, lacrimae voluuntur inanes.

(Verg., *Aen.*, IV, 441-448)

Así como los vientos de los Alpes combaten entre sí por arrancar, con sus ráfagas, a una fuerte encina de madera añosa por un lado y por otro; resuena su crujido, y las altas hojas

¹⁶ En la épica, las comparaciones pueden presentarse como símiles aislados, repetidos, continuados o en matiz de contraste; en todos los usos ofrecen siempre complementos descriptivos del carácter de los personajes, cf. Camarero, A., “Los símiles de la *Iliada* y la caracterización de los héroes”, *Cuadernos del Sur* 10, 1970, 38.

¹⁷ En relación con el destino del héroe y su vinculación con los dioses, Miller plantea que está limitado por el capricho de la cosmogonía divina: “Strictly speaking this hero is a representative, even a pawn, of the vast inhuman potencies, and his destiny is constrained (and may be formed) by the whim of divine cosmogonies and supernatural arbiters” (Miller, D. A., *The epic hero*, Baltimore, The Johns Hopkins University P., 2000, 31). En cuanto al destino particular de Eneas, La Fico Guzzo, expone que el héroe se somete por propia voluntad a los designios de los dioses (La Fico Guzzo, M. L., *Espacios simbólicos en la Eneida de Virgilio*, Bahía Blanca, EdiUNS, 2005, 111-119); también Ruvituso señala que Eneas es quien decide continuar el camino indicado por los dioses (Ruvituso, M., “El poeta, los árboles y Eneas”, en: Álvarez Hernández, A.; Leopold, S. y Weiss, I. M., (eds.), *Eneas. La trayectoria transatlántica de un mito fundacional*, Goettingen, V&R Unipress, 2019, 91).

sacudidas por el tronco del árbol cubren la tierra; ella está adherida a las rocas y cuanto más se resiste a los vientos en lo alto, echa más raíces en el Tártaro: no de otro modo el héroe es golpeado de un lado y de otro con llamadas incesantes y siente preocupación en su gran pecho; su espíritu permanece inmutable, las lágrimas caen en vano.

Esta imagen de la encina, erguida y firme pese a ser sacudida por el vendaval de los Alpes, contrasta con la de las hojas débiles y quemadas por los sucesivos soles, sacudidas y arrastradas por los vientos, con las que Enone caracteriza a Paris. Como sostiene Camarero:¹⁸

“las acciones humanas se iluminan, en el *pathos* de tal situación en que se realizan, mediante los símiles, que de manera natural “amítica” constituyen un medio de ayudar a describir esencialmente, por analogía metafórica, el incidente y, en su conjunto, el carácter del héroe”.

Es posible, por lo tanto, señalar que mientras el héroe virgiliano es fuerte e inflexible, la representación de Paris –propuesta por Ovidio a través de la voz de Enone– transmite la idea de debilidad e inconstancia que la tradición literaria asociaba al género femenino.

Recordemos, por otra parte, que el planteo de Enone también evoca, de inmediato, el célebre pasaje del canto sexto de la *Iliada*, cuando Glauco alude al carácter perecedero de la vida humana –inconsistente, quebradiza, y en constante sucesión generacional–, que se asemeja al follaje renovado periódicamente con las estaciones:

φύλλα τὰ μὲν τ' ἄνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δέ θ' ὕλη
 τηλεθόωσα φύει, ἔαρος δ' ἐπιγίγνεται ὥρη·
 ὡς ἀνδρῶν γενεὴ ἢ μὲν φύει ἢ δ' ἀπολήγει.
 εἰ δ' ἐθέλεις καὶ ταῦτα δαήμεναι ὄφρ' εὖ εἰδῆς

(Homer., *Il.*, VI, 146-150)¹⁹

Cual la generación de las hojas, así la de los hombres. Esparce el viento las hojas por el suelo, y la selva, reverdeciendo, produce otras al llegar la primavera: de igual suerte, una generación humana nace y otra perece.

No obstante, mientras que en el símil homérico los dos elementos involucrados se relacionan con la muerte, el nacimiento y la idea de sucesión; en el texto ovidiano, la comparación es utilizada para marcar la inconstancia del héroe en lo concerniente a las decisiones que toma respecto del amor, y al carácter voluble de sus palabras. Como señala Enone, Paris no pudo sostener con acciones las promesas oportunamente

¹⁸ Camarero, “Los símiles de la *Iliada* y la caracterización de los héroes”, 39.

¹⁹ Sigo la edición de Allen, T. W., *Homeri Ilias*, Oxford, Clarendon P., 1931; la traducción pertenece a Segalá y Estalella, L., *Homero. Iliada*, Buenos Aires, Losada, 2013.

hechas, e incluso grabadas sobre la corteza de los árboles:

popule, vive, precor, quae consita margine ripae
hoc in rugoso cortice carmen habes:
'cum Paris Oenone poterit spirare relictā,
ad fontem Xanthi versa recurret aqua'.

(*Ov., Her., 5, 27-30*)

Vive, te lo ruego, álamo que, plantado en el margen de la ribera, conservas la inscripción tal en tu rugosa corteza: 'Cuando Paris pueda respirar abandonada Enone, tornará el agua del Janto hasta su fuente'.

La inscripción, en tanto ἀδύνατον²⁰, describe un acontecimiento natural imposible: el juramento de Paris fue vano desde un principio, ya que las aguas de un río no corren en sentido contrario. Por otra parte, el acto de escribir sobre la corteza de un árbol, ubicado en la costa de una corriente, permite vislumbrar la falsedad de la inscripción por dos razones: por un lado, porque la superficie del tronco es tanto o más perecedera que el árbol (la corteza crece, se renueva, y eventualmente se degrada); por otro, porque el olmo descrito por Enone se encuentra en la orilla de un río, los vientos podrían derribarlo, la corriente del agua podría arrancarlo de raíz y arrastrarlo. Las palabras de Paris fueron grabadas sobre el tronco de un árbol sujeto a las leyes del nacimiento y la muerte; adquieren, por lo tanto, la misma consistencia del soporte que las sostiene: son efímeras. Una asociación similar entre el carácter percedero de las promesas de amor, la acción del viento y el desplazamiento de las aguas, había sido formulada previamente por Catulo, para caracterizar de manera despectiva los juramentos de Lesbia:

dicit: sed mulier cupido quod dicit amanti,
in vento et rapida scribere oportet aqua.

(*Catull., LXX, 3-4*)²¹

Dice: sin embargo, lo que dice la mujer al apasionado amante,
conviene escribirlo en el viento y en las rápidas aguas.

Cuando Enone sostiene que Paris es más liviano que las hojas resacas arrastradas por el viento (*tu levior foliis, Ov., Her., 5, 109*), Ovidio parece retomar, a través de una de las odas de Horacio, la idea de que la corteza del árbol resulta equiparable (en consistencia) con la de las hojas resacas. Se trata de la novena oda del libro tercero,

²⁰ Tal como refiere Gambino Fernández, P., en *A arte de amar. Páris nas Heroides de Ovidio, Enone e Helena. Introdução, tradução e notas*. Tese de Mestrado em Estudos Clássicos. Universidade de Lisboa, 2018, 41. Recuperado de: https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/36333/1/ulfl254212_tm.pdf.

²¹ Sigo la edición de Goold, G., *Catullus*, London, Duckworth, 1983.

un canto amebeco, que finaliza cuando Lidia, un personaje femenino, equipara el peso de su amante con el del corcho:

quamquam sidere pulcrior
ille est, tu levior cortice et improbo
iracundior Hadria,
tecum vivere amem, tecum obeam libens.

(Hor., *Carm.*, III, 9, 21-24)²²

Aunque él es más hermoso que una estrella, tú más liviano que el corcho y más iracundo que el Adriático impío, contigo vivir quisiera, contigo moriría con gusto.

Debido a que el sentido propio del término *cortex* es *cutis* o *corium*²³, es decir, “piel” o “cuero”, se lo asimilaba, por antonomasia y extensión semántica, directamente con la liviana corteza que recubre la planta de alcornoque, de la que se extrae el corcho.

II

La segunda imagen a la que nos habíamos referido al comienzo de nuestro trabajo es utilizada tanto por Enone, en la *Heroida* 5, como por Helena, en la *Heroida* 17, para caracterizar al héroe: arar sobre la arena de la orilla, en la costa. En el primer caso, la comparación forma parte de un discurso enmarcado, que si bien Enone cita, corresponde a la voz de Casandra, cuando le anuncia lo infructífero que le resultará permanecer con Paris:

Quid facis, Oenone? quid *harenae* semina mandas?
non profecturis *litora* bubus aras.

(Ov., *Her.*, 5, 115-116)

¿Qué haces, Enone? ¿Por qué confías las semillas a la *arena*? Aras las *riberas* con unos bueyes que no te serán de provecho.

En este vaticinio, Paris representa principalmente la aridez, y se relaciona de esta manera con la idea de carecer de savia en las nervaduras, o de sangre en las venas. Enone, reflejo de la semilla, simboliza en cambio todo el potencial del fruto en caso de ser arrojada en tierra fértil. Por otra parte, a través de Casandra, Ovidio le atribuye a la heroína la realización de una actividad cultural y literariamente ajena al género femenino: sembrar, cultivar y fecundar son tareas propias del hombre. También Helena recurre a la misma metáfora para señalar la aridez del

²² Todos los pasajes citados de la obra de Horacio proceden de la edición de Klingner, F., *Quinti Horatii Flacci Opera*, Leipzig, Teubner, 1959.

²³ Cf. *ThLL = Thesaurus Linguae Latinae*, Leipzig, Stuttgart, 4 1069.11-1071.16.

héroe, e incluso se cuestiona a sí misma por haber esperado de su parte alguna respuesta favorable; las dos recurren al imaginario de la naturaleza para indicar el carácter infructuoso de su esfuerzo:

quid *bibulum* curvo proscindere *litus* aratro
spemque sequi coner, quam locus ipse negat?

(Ov., *Her.*, 17, 141-142)

¿Por qué me empeñaré en arar con curvo arado la *arenosa ribera* y en seguir esperando lo que el lugar mismo me niega?

Tanto en la carta de Enone, como en la de Helena, la imagen utilizada parece depositar en las mujeres la responsabilidad del fracaso, por haber intentado arar en la arena o confiar las semillas a un sitio infecundo²⁴. En ambos casos, los roles se invierten, pues son figuras femeninas las que intentan realizar una actividad relacionada con la fuerza y el esfuerzo físicos atribuidos al hombre.

El antecedente parece ser, una vez más, virgiliano, ya que también en la *Eneida* Jarbas le atribuye a Dido esta misma labor, precisamente en un contexto donde compara a Eneas con Paris y le asigna atributos femeninos. Como la actividad de la labranza es netamente masculina, podemos inferir que Dido, al desarrollar una tarea propia de los hombres, tiene el poder y el control:

femina, quae nostris errans in finibus urbem
exiguam pretio posuit, cui *litus arandum*
cuique loci leges dedimus, conubia nostra
reppulit ac dominum Aenean in regna recepit.
et nunc ille Paris cum semiviro comitatu,
Maeonia mentum mitra crinemque madentem
subnexus, raptu potitur: nos munera templis
quippe tuis ferimus famamque fovemus inanem.

(Verg., *Aen.*, IV, 211-218)

La mujer andariega, que en nuestras fronteras compró una exigua ciudad, a la que dimos una playa que arar y las leyes del lugar, ha rechazado nuestro matrimonio y recibió a Eneas como dueño en sus reinos. Y ahora este Paris, con su cortejo afeminado, ceñido el mentón y perfumado el cabello con la mitra frigia, se adueña de la presa: nosotros ofrecemos, como corresponde, dones en tus templos y avivamos la inútil fama.

²⁴ La expresión *arar la playa/sembrar en la arena*, se convirtió en frase proverbial para referirse no solo a lo infructuoso del trabajo, sino también a las relaciones sexuales y forma parte, de esta manera, del vocablo erótico latino. Rubio menciona que la frase proverbial fue altamente documentada en los autores clásicos y remite a los testimonios ofrecidos por August Otto, Cf. Rubio, F., "Dos aportaciones relacionadas con la metáfora gramatical en el *De planctu naturae*, de Alain de Lille", *Faventia* 21(2), 1999, 107.

En este caso, a diferencia de lo que parece indicar el autor de las *Heroidas*, las costas del Nilo se presentaban como un terreno fértil para la labor de Dido. Ella estaba en condiciones de llevar adelante el reino y la ciudad de Cartago sin unirse a ningún hombre: quien realiza un esfuerzo vano, a través de otro tipo de “culto” (en este caso, de orden religioso) es Jarbas. Mientras tanto, el héroe virgiliano (ya no representado a través de la voz del narrador, sino mediante las palabras de su antagonista), resulta asimilado con el estereotipo frigio del (anti)héroe homérico.

Otra inversión de roles análoga se observa, por ejemplo, también en la *Heroida* 5, precisamente en el dístico posterior al que citamos al comienzo de este segundo apartado, cuando Enone recordaba las palabras de Casandra; tras indicarle que está sembrando en la arena y arando la costa con bueyes inútiles, la sacerdotisa de Apolo enuncia una enigmática profecía:

“Graia iuvenca venit, quae te patriamque domumque
perdat! Io prohibe! Graia iuvenca venit.”

(Ov., *Her.*, 5, 117-118)

“Viene una novilla griega, que te destruirá a ti, a tu patria y a tu casa. ¡Evítalo! Viene una novilla griega.”

Si bien, habitualmente, en el género épico las figuras heroicas antagónicas aparecen representadas a través de comparaciones con toros que se disputan el amor de una novilla²⁵, en este caso, Ovidio parece indicar que (al menos en la trama narrativa propuesta en *Heroidas*) serán las dos hembras –Enone y Helena– quienes rivalizarán por obtener el amor del mismo toro; en consonancia, Paris desempeñará siempre un rol pasivo²⁶ en las acciones amorosas descriptas, donde son las mujeres quienes “toman las riendas”.

Nótese, por otra parte, que en otro poema del tercer libro de *Amores*, Ovidio utiliza el mismo adjetivo que, en boca de Enone, describe a los vientos (*mobilibus ventis*, Ov., *Her.*, 5, 110), pero en un contexto donde recurre a la imagen de las hojas en movimiento para referirse a la protección que brindan cuando es

²⁵ Respecto de la disputa de los toros por una novilla cf. Marrón, en particular el término *candida bucula* en el *Raptu de Helenae* de Draconcio y su relación con el lexema *iuvenca* en las *Geórgicas* de Virgilio. En ambas obras los lexemas aluden a una novilla por la que los toros se enfrentan. La pareja representa el arquetipo en el cual, conforme a la naturaleza, el macho sigue a la hembra (Marrón, G. A., “Resonancias del sintagma *candida bucula* en el *De raptu Helenae de Draconcio*”, *Maia* 66, 2014, 395).

²⁶ Cf. Hor., *Epod.*, 12, 17-20: *Lesbia quaerenti taurum monstravit inertem, / cum mihi Cous adesset Amyntas, / cuius in indomito constantior inguine nervus / quam noua collibus arbor inhaeret //* Lesbia señaló al insípido toro al que buscaba, cuando estaba conmigo Amyntas de Cos, en cuya ingle indomable, está adherido un nervio más firme que un árbol nuevo en las colinas; y Porph. Hor., *Epod.*, 12, 16-17: *taurum autem pro ualido ac forti concubitore dixit*. En el mismo sentido, acaso, Enone también le recuerda a su olvidadizo amante que había sido ella quien le enseñó las habilidades de la caza, Ov., *Her.*, 17, 18: *quis tibi monstrabat saltus uenatibus apto? //* ¿Quién te mostraba los bosques convenientes para la cacería?

necesario evitar el sol o –como se observa en la situación planteada– el calor del amor. El poeta, que afirma haber soñado con una vaca blanca que abandonaba al toro dormido para buscar mejores pasturas junto a una manada distante, atribuye a un adivino la siguiente interpretación:

sic ego; nocturnae sic dixit imaginis augur,
 expendens animo singula dicta suo:
quem tu *mobilibus foliis* vitare volebas,
 sed male vitabas, aestus amoris erat.
vacca puella tua est: aptus color ille puellae;
 tu vir et in vacca compare taurus eras.

(*Ov., Am., III, 5, 33-38*)

Así dije, y así dijo el intérprete de sueños, sopesando en su ánimo cada predicción: lo que tú querías evitar bajo las móviles hojas, pero que mal evitabas, era el ardor del amor. La vaca es tu amada: ese color es apropiado para la amada. Tú eres el amante, y en relación con la vaca, eras el toro.

En la *Heroida* 5 Paris no solo huye de la calidez del amor y la protección que le brindaba Enone, su desplazamiento en dirección a Helena supone también la evasión de compromisos con la patria²⁷. A esa mutabilidad parecía aludir también la descripción de las hojas ante los ligeros vientos (*mobilibus ventis*, *Ov., Her., 5, 110*). Dicha *mobilitas* constituye, por lo tanto, una característica determinante respecto de la rapidez e imprevisibilidad del cambio de conducta del amante, al margen de cualquier eventual promesa o juramento.

Como hemos intentado establecer a partir de las imágenes analizadas y de las correspondencias intertextuales relevadas, los símiles en Ovidio forman parte de las estrategias orientadas a reconfigurar el código épico dentro de la elegía heroica. La imagería agrícola, como señala Pearson²⁸, produce una inversión de roles, no sólo en el sentido sexual. La descripción de Paris en *Heroidas* se aleja de las cualidades atribuidas a los héroes en el universo épico²⁹. Tanto Enone como Helena cuestionan su comportamiento, atribuyendo a sus palabras y acciones mayor liviandad que a las hojas arrancadas del tallo, y remarcando, además, la inutilidad de todos los esfuerzos realizados por retenerlo. Las voces de ambas heroínas parecen invertir la distribución genérica tradicional de roles, ya que presentan al hombre como un héroe débil e inconstante; ellas, en cambio, parecen asumir –junto con la escritura– tanto la

²⁷ Cf. *Ov., Her., 5, 97*: *turpe rudimentum patriae praepondere raptam // Vergonzoso comienzo, anteponer a la patria una mujer raptada.*

²⁸ Cf. Pearson, "Simile and Imagery", 123-124.

²⁹ Cf. Ahl, F. M., *Lucan. An Introduction*, Ithaca & London, Cornell University P., 1979, 151-155.

dirección de los bueyes, como la elección del terreno.

Adrián Francisco Peñalver
Universidad Nacional del Nordeste
francispenalver@gmail.com

Resumen:

La representación de los héroes y de sus acciones en las *Heroidas* se configura a partir de la perspectiva enunciativa de distintas voces femeninas construidas por el discurso poético ovidiano. Partiendo del amplio sentido de referencias intra e intertextuales entre las cartas 5 y 17, analizaremos la presentación de Paris a través dos símiles: el primero, usado en la carta de Enone, se refiere al movimiento de las hojas desprendidas del tallo (*Ov., Her., 5, 109-112*), y el segundo, usado tanto por Enone como por Helena, se relaciona con la tarea de arar en la arena (*Ov., Her., 5, 115-116; y 17, 141-142*).

Palabras clave: Ovidio, elegía, intertextualidad, héroe, símil.

Abstract:

The representation of the heroes and their actions in the *Heroides* is based on the enunciative perspective of singular female voices constructed by the Ovidian poetic discourse. Starting from a broad sense of intra- and inter-textual references between letters 5 and 17, we analyze, through two similes, the presentation of Paris. The first simile, referring to the movement of the leaves (*Ov., Her., 5, 109 -112*), was used in Enone's letter, while the second one, related to the task of plowing in the sand (*Ov., Her., 5, 115-116; and 17, 141-142*), was used by both Enone and Helena.

Keywords: Ovid, elegy, intertextuality, hero, simile.

RECIBIDO: 03-08-2021 – ACEPTADO: 21-03-2022

LOS BÁRBAROS MEDIEVALES: DE HERÓDOTO A ALFONSO X¹

Centro y periferia

El saber etnográfico de la Antigüedad se fundaba en varias ideas claves, de las cuales, las más básicas, pero no las únicas, eran las de *bárbaros* y *barbarie*, frente a las de *civilizados* y *civilización*, oposición binaria que se continúa en la etnografía medieval.² Pero también, desde el punto de vista etnográfico, toda indagación, “científica” o no, es inseparable de consideraciones geográficas (e históricas) y de allí que, al plantearse el tema de la “etnografía de la barbarie”, hay que comenzar por el análisis de la distinción entre *centro* y *periferia* en que se articulaba la *imago mundi* antiguo-medieval, dicotomía que, como suele suceder, puede ser también muy reductiva y esquemática y no abarcar la compleja variedad de *centros* y de *periferias*, ni admitir grados intermedios entre unos y otras, pero mezclando categorías étnicas y culturales, como Hall y Sassi lo observaron ya para el caso griego.³

Esta distinción entre *centro* y *periferia* se manifiesta en varios planos: comenzando por el geográfico y en el mundo griego, hay que mencionar a la isla de Delos, circundada por las Cícladas, en el mar Egeo, y a Delfos, *omphalós* (ὄμφαλός) de la Tierra, es decir, su “ombligo”, como también se llamaron

¹ Se retoman aquí, revisadas, corregidas y ampliadas, partes de la ponencia leída en el XXVI Simposio Nacional de Estudios Clásicos–II Congreso Internacional sobre el Mundo Clásico (Universidad Nacional del Nordeste, Argentina) y de la conferencia pronunciada durante el X Congreso Argentino e Internacional de Teatro Comparado (ATEACOMP–Universidad Nacional de Catamarca, Argentina). Este artículo se basa en la conferencia presentada en las X Jornadas de estudios clásicos y medievales “Diálogos culturales” (Universidad Nacional de La Plata, Argentina). A todos los organizadores, les expreso mi profundo agradecimiento por haberme dado la oportunidad de participar en estos tres encuentros y de anticipar mis ideas sobre estos temas.

² Sobre la existencia de una etnografía en la Edad Media, *vid.* Biglieri, A. A., “Notas de etnografía africana, según Alfonso X”, en: Gearhart, G. and Snow, J. T. (eds.), “¡Mirad cuán bueno y cuán delicioso es habitar los hermanos juntos en armonia!”: *Essays in Honor of Eric W. Naylor*, Newark, Delaware, Juan de la Cuesta, 2019, 19-21.

³ “The notion that Hellenic identity was defined at the margins presumes a simplistic core-periphery model that fails to take account of the fact that the nature, intensity and perceptions of encounters between Greek and indigenous populations varied significantly from area to area. Greek settlers cannot have failed to be aware of linguistic, cultural and perhaps even ethnic differences between themselves and the populations with whom they came into contact, but there is no evidence that they conceived of this difference in Hellenic (as opposed to civic, regional or sub-Hellenic) terms until well into the Classical period.” (Hall, J. M., *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*, Chicago and London, The University of Chicago P., 2002, 123); “...observation is progressively less structured as one moves from the center of observation out to the periphery.”, “... a schematic distinction between center and margin, which is a typical sign of resistance to the construction of a more complex and organic framework.” (Sassi, M. M., *The Science of Man in Ancient Greece*, Chicago and London, The University of Chicago P., 2001, 29, 137); sobre la “construcción de modelos culturales” basados en las ideas de *centro* y *periferia*, *vid.* Sassi, *The Science*, 26-33. Para las ideas de *centro* y *periferia* y la distinción entre “geografía mental” y “geografía física” en la Europa medieval, *vid.* Bartlett, R., “Heartland and Border: The Mental and Physical Geography of Medieval Europe”, en: Pryce, H. and Watts, J. (eds.), *Power and Identity in the Middle Ages: Essays in Memory of Rees Davies*, Oxford, Oxford University P., 2007, 23-36.

Jerusalén, *umbilicus mundi* en varios sentidos (cosmogónico, cosmológico, geográfico, simbólico, cartográfico), y *Cuzco*, centro del imperio incaico, palabra que quería decir “ombligo de la tierra”, según explica el Inca Garcilaso de la Vega, en sus *Comentarios reales*.⁴ En Grecia, deben mencionarse también a Atenas y el “atenocentrismo” de los siglos V y IV AC, que hacía de esta ciudad el centro espiritual de todo el mundo.⁵ Publius Aelius Aristides (117-181 DC), en su *Oración Panatenaica*, postula una sucesión de círculos concéntricos cada vez más amplios que hacían de la Acrópolis-Atenea el centro de Atenas, Atenas, de Ática, Ática, de Grecia, y Grecia, del mundo.⁶ La Acrópolis se hallaría así en una posición equivalente a la de la Explanada del Templo, en la tradición judía, el Santo Sepulcro, en la cristiana, o la Caaba, en la musulmana, centros del mundo a los cuales se les suman otros más.⁷ Como se verá más adelante, no menos importante fue el papel decisivo que dicho “atenocentrismo” jugó en lo que se ha llamado la “invención de los bárbaros”, a partir del siglo V AC y como consecuencia de la guerra contra los persas.⁸

⁴ “Los Reyes Incas dividieron su Imperio en cuatro partes, que llamaron Tauantinsuyo, que quiere decir las cuatro partes del mundo, conforme a las cuatro partes principales del cielo: oriente, poniente, septentrion y mediodía. Pusieron por punto o centro la ciudad del Cuzco, que en la lengua particular de los Incas quiere decir ombligo de la tierra: llamaronla con buena semejanza ombligo, porque todo el Perú es largo y angosto como un cuerpo humano, y aquella ciudad está casi en medio.” (Inca G. de la Vega, *Comentarios reales de los incas*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 1985, II, xi, 83).

⁵ Porter, J. I. “What is ‘Classical’ about Classical Antiquity?”, en: Porter, J. I. (ed.), *Classical Past: The Classical Traditions of Greece and Rome*, Princeton and Oxford, Princeton University P., 2006, 31.

⁶ Aelius Aristides, *Orations 1-2*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University P., 2017, 30-31, 32-33, 34-35.

⁷ “Viele Kulturen kennen eine solche Markierung der Mitte. Für die Griechen lag der ‘Nabel der Welt’, der *omphalòs gēs*, beim Orakel in Delphi. Die Römer bezeichneten das Forum Romanum als *umbilicus mundi*; von dort führten alle Straßen an die Peripherien des Reiches. Die Araber betrachteten die Ka’ba in Mekka nicht nur als ihr religiöses, sondern auch als kosmologisches Zentrum. In Indien dachte man an den Weltberg Meru, der sich über dem Weltnabel erhob. In China suchte man die Weltmitte in der Provinz Henan, in Japan östlich vom heutigen Tokyo. Auch Beispiele aus Babylon, dem Inkareich und von der Osterinsel ließen sich anführen. Man sieht: Die Vorstellung von der Weltmitte ist weltweit verbreitet. Immer ist damit ein Anspruch verbunden, nämlich der Anspruch, nahe bei der Mitte zu leben und von der Warte der eigenen Kultur aus den Rest der Welt beurteilen zu können. Es ist der Anspruch auf ein ethnozentrisches Weltbild, auf den offenbar keine Kultur verzichten will.” (Reichert, F., “Nabel der Welt, Zentrum Europas und doch nur Peripherie? Jerusalem in Weltbild und Wahrnehmung des späten Mittelalters”, *Zeitschrift für Historische Forschung* 38, 2011, 561).

⁸ “While the invention of the barbarian antitype need not have been restricted to Athens alone, the specific circumstances of the resistance against Persia and the prominent role played by Athenians at that time made Athens a particularly fertile arena in which ideas about the relationship between Hellenes and barbarians could take root, and it was undoubtedly Athens that stood to gain the most through the perpetuation of such a negative stereotype. It is no accident, then, that the stereotypical characterization of the barbarian as being slavishly obedient to oriental tyrants, should have been developed in the city that proclaimed itself to be the most free, nor that the qualities supposed to be most lacking in barbarians were precisely those that were venerated most highly at Athens.”, “Athens appears to have played a significant role in the invention of a barbarian antitype and there are, therefore, some grounds for suspecting that it bears some responsibility also for the promotion of cultural criteria in the definition of Hellenicity.”, “The construction of Hellenicity that emerges in the late fifth century is not, then, formulated in ‘digital’, diametric and mutually-exclusive terms but represents instead what we may term an ‘Athenoconcentric’ conception of the world. Athens, the new self-appointed arbiter of cultural authenticity sits at the centre of Hellenas and the relative position of other Greek city-states on the Helleno-barbarian continuum is measured in terms of their convergence or nonconvergence with Athenian-determined culture

Todos estos temas se relacionan con tres cuestiones fundamentales, estudiadas por Wintle y de insoslayable mención.⁹ Son ellas:

1) La *idea de Europa*, en la Antigüedad, la Edad Media y la Modernidad, con tres subtemas, por lo menos: a) qué se entiende por *continentes*, mejor dicho, si los antiguos y los medievales tenían el concepto mismo de *continente*, como para poder postular, por ejemplo, una oposición entre Europa y Asia, en la cual quedarían subsumidos los escitas;¹⁰ b) en qué criterios se funda la “idea de Europa”: ¿geográficos?, ¿territoriales?, ¿culturales?, ¿civilizacionales?, ¿religiosos?, ¿políticos?, etc.; c) cómo se forja la “identidad europea”, si es que existe tal cosa: ¿en su confrontación con “los otros”? ¿Persia, en el caso de los griegos, bajo la dirección de Atenas, a partir del siglo V AC y con la activa intervención del drama ático, comenzando con *Los persas* de Esquilo?¹¹ ¿el Islam, en la Cristiandad medieval?

al norms.” (Hall, *Hellenicity*, 188-189, 199, 202-203). Sobre el “atenocentrismo”, la superioridad de Atica y los atenienses en relación con los griegos y de éstos, con los bárbaros, y Atenas como la *pólis* por excelencia, *vid.* también Sassi, *The Science*, xiii-xiv, 20, 113, 119-120.

⁹ Wintle, M., *The Image of Europe: Visualizing Europe in Cartography and Iconography Throughout the Ages*, Cambridge, Cambridge University P., 2009.

¹⁰ “The antithesis of Greeks and barbarians was now subsumed under that of Europe and Asia. The Scythians were still singled out as a barbarian people as in Herodotus, but only within the context of the Europe and Asia antithesis.” (Huang, Y., “Invention of Barbarian and Emergence of Orientalism: Classical Greece”, *Journal of Chinese Philosophy*, 37, 2010, 563).

¹¹ “This book argues that it was the fifth century which invented the notion of the barbarian as the universal anti-Greek against whom Hellenic—especially Athenian—culture was defined, and that tragedy’s contribution to the theory of the barbarian has been underestimated.”, “Although it was the collective action of numerous Greek city-states in the Persian wars which produced the concept of the barbarian, it was the Panhellenic ideology of the Delian league and latterly of the Athenian empire which ensured its preservation.” (Hall, E., *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford, Oxford University P., 1989, 5, 62); Hall nota también que, en el drama de Esquilo, *bárbaros* podía referirse a todo el mundo no griego y no solamente a los persas (Hall, *Inventing*, 57, nota 3); “Regardless of the nature and strength of collective consciousness that they assign to Greeks of the Archaic period, most historians have recognized that the Persian War of 480 – 479 BC represented a decisive moment in the way the Greeks conceived their own identity. [...] Barely attested in the Archaic period, it is no accident that references to – and representations of – barbarians multiplied rapidly in the decades immediately after the expulsion of the Persian forces from Greece.” (Hall, *Hellenicity*, 175). *Vid.* también Huang, “Invention”, 558-560. Sobre la imagen de otros pueblos en la Grecia arcaica, especialmente en Homero, *vid.* Hall, *Inventing*, 19-21. Por otro lado, Ross postula un “protohelenismo” en la *Iliada* y en el siglo VIII AC, es decir, una nascente identidad panhelénica, fundada en una unidad lingüística, social, cultural y política entre los aqueos, frente a la diversidad de los troyanos y sus aliados: “The epics do, however, draw a contrast between Trojans and the Akhaians. While linguistic diversity is emphasized among the *ἑπικούροισι* defending Troy, it is entirely absent from the Akhaian force besieging the city. In other words, although the *Iliad* lacks a clearly oppositional Panhellenic identity with consistent differentiation between ‘Akhaian-speakers’ and others, it contains a nascent Panhellenic identity based on linguistic unity, a recognition of Akhaian homogeneity of language against the linguistic diversity of the Trojan *ἑπικούροισι*. This linguistic situation exemplifies the early, underdeveloped Panhellenism found in the eighth century B.C.E.—a cultural synthesis still tempered by intra-Hellenic diversity and lacking systematic opposition with a non-Hellenic Other. Thus, although peoples who spoke strange and diverse languages might very well be thought disunited, chaotic, strange, and exotic, no Akhaian/non-Akhaian division in the *Iliad* had yet evolved to a unified ‘us’ versus a unified ‘them.’ Instead, the development of Panhellenism has been captured at the stage of an operationally but incompletely unified ‘us’ versus a diverse, plural ‘those others.’ The Greeks of the late eighth century B.C.E. shared enough to accept a common epic tradition, in which they recognized the Akhaians as an idealized vision of themselves: ordered and unified; close, native, and familiar.” (Ross, S. A., “*Barbarophonos*: Language and Panhellenism in the *Iliad*”, *Classical Philology*, 100, 2005, 314).

2) El *etnocentrismo* es un fenómeno universal, que se da en casi todas las civilizaciones y hasta se puede decir, como en sus *Historias* (= *His.*) lo dijo Heródoto (ca. 489-425 AC), que es una condición natural en el ser humano (*His.* I, 134, III, 38).¹² El *etnocentrismo* proclama la superioridad y excepcionalidad de una cultura o civilización y, en su forma quizás más extrema, proyecta sus propias imágenes y tradiciones en otros pueblos y sociedades.¹³ Para citar un caso más, el “Reino del Centro”, la China imperial, a imagen del cosmos, estaba dividida en nueve provincias, y en una sucesión de rectángulos concéntricos, se situaban: en el centro del Centro, el *Ming-Tang*, el palacio del emperador (el “Hijo del Cielo”), compuesto a su vez de nueve salas, a semejanza del imperio, y a partir de allí, el espacio se configuraba en sucesivas zonas que, alejándose de ese centro y hacia afuera, conducían a la última periferia, la del salvajismo y la barbarie.¹⁴

3) Una forma más específica de *etnocentrismo* es el *eurocentrismo*, que consiste en erigir a las normas europeas como criterios universales de comparación y evaluación (Wintle, *The Image*, 58, 63-64). En este sentido, es interesante tener en cuenta una idea sobre la cual este estudioso vuelve una y otra vez: el *eurocentrismo* no es un fenómeno medieval, sino que se consolida a partir del Renacimiento, en los siglos XV y XVI (Wintle, *The Image*, 60, 65, 220, 228, 281).¹⁵

Desde el punto de vista etnográfico, se tratarán en este artículo unos pocos temas, todos ellos centrados en los escitas, comenzando por la geografía de la región. La superficie de lo que se llamaba *Escitia* variaba según los autores antiguos y medievales, pero se advierte un cierto consenso en que estaba comprendida desde el norte del Danubio y del Mar Negro hasta los últimos confines del Septentrión, hoy se diría hasta el Círculo Polar Ártico, a los 66° 33' de latitud norte, en la cual tienen lugar la noche polar y el sol de medianoche, o sea, las vastas extensiones que hoy comparten Ucrania, Rusia, Bielorrusia, los países bálticos y los escandinavos.¹⁶

¹² *Herodoti Historiae*, Leipzig, Teubner, 1987, 1997. Vid. Huang, “Invention”, 556-557, Sassi, *The Science*, 22-23, Wintle, *The Image*, 58, 63, 69.

¹³ “Inexhaustibly at work was the Greek’s ethnocentric compulsion to populate the world with familiar images from their own traditions.” (Georges, P., *Barbarian Asia and the Greek Experience: From the Archaic Period to the Age of Xenophon*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University P., 1994, 71).

¹⁴ Needham describe así el mapa de China (siglo V AC): “Processing outwards from the metropolitan area, we have, in concentric rectangles, (a) the royal domains, (b) the lands of the tributary feudal princes and lords, (c) the ‘zone of pacification’, i.e. the marches, where Chinese civilisation was in course of adoption, (d) the zone of allied barbarians, (e) the zone of cultureless savagery.” (Needham, J., *Science and Civilisation in China. Volume 3: Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth*, Cambridge, Cambridge University P., 1959, 502); vid. también Guénon, R., *La Grande Triade*, Paris, Gallimard, 1957, 135-143.

¹⁵ Hay que aclarar también, para disipar otros malentendidos, que tampoco existió en la Edad Media un “orientalismo”, ni Marco Polo fue un “orientalista”, en el sentido expuesto por Said. Vid. Said, E. W., *Orientalism*, New York, Vintage Books, 2003, Biglieri, A. A., *Las ideas geográficas y la imagen del mundo en la literatura española medieval*, Madrid, Iberoamericana-Editorial Vervuert, 2012, 268-269, Huang, “Invention”, 559-560.

¹⁶ “One of Sophocles’ ‘Phineus’ plays locates the Cimmerian Bosphorus, whose northern shore was the Taurian Chersonese, ‘among the Scythians’ (fr. 707), for in the fifth century as throughout antiquity the term *Skuthai* often embraced all peoples to the north of the Danube.” (Hall, *Inventing*,

Bárbaros y barbarie

Esta distinción entre *centro* y *periferia* se manifiesta en varios planos, geográfico, climático, etnográfico, conceptual, cultural, religioso, moral, social, político, económico, etc., y en todos los casos, se comienza por una polaridad que, llevada al extremo, opone irreductiblemente una “norma”, o estado “normal” de cosas, “positivo” y “no marcado”, a su inversión y negación (Biglieri, “Notas”, 21-29).¹⁷ Correlativamente, son varios los criterios de diferenciación entre los pueblos “bárbaros” y los “civilizados”, además de la lengua: etnia, religión, organización social, política y económica, costumbres, vivienda, dieta, indumentaria, armamento, rasgos físicos, facultades mentales, etc. Y en cuanto a las imágenes y representaciones de las sociedades bárbaras, se oscila entre dos extremos: nomadismo, crueldad, salvajismo, animalización, canibalismo, etc., por un lado, frente a una visión mucho más favorable, e incluso utópica, basada en un “etnocentrismo inverso”, como se verá después.

La sola mención de *barbarie* y *bárbaros* remite de entrada a un sinnúmero de problemas, comenzando por los múltiples significados y acepciones con que se definen a ambos vocablos. Y, como es de esperar, la bibliografía dedicada al estudio del origen, etimología y usos de la palabra *bárbaros* (βάρβαρος) y sus derivados es cuantiosa y no todos los investigadores están de acuerdo en la *intensión* (conjunto de propiedades definitorias) y en la *extensión* (dominio de aplicabilidad) de este concepto. En términos muy amplios, y partiendo de estudios como el de Lévy, se pueden deslindar dos ideas de *barbarie*: lingüística y etnográfica. Resumiendo su trabajo y en lo que concierne al aspecto lingüístico, este término se refería o a las lenguas no griegas, o a la lengua griega mal hablada (“con acento”) por los extranjeros. A oídos de los griegos, los otros idiomas sonaban como el balbuceo infantil (*barbar*: onomatopeya despectiva), o como gruñidos incomprensibles e ininteligibles, o como el gorjeo de los pájaros.¹⁸ Y, según Heródoto, los egipcios también llamaban “bárbaros” a los que no hablaban su propio idioma (*His. II*,

110). En la geografía de *Prometeo encadenado* de Esquilo, Prometeo es desterrado a los últimos extremos del mundo, tierra de los escitas y *wilderness* sin humanos (Aeschylus, *Tragoediae cum incerti poetae prometheo*, Stuttgart, Teubner, 1990, vv. 1-2), mientras que en Cólquida, habitaban las amazonas y los escitas residían a orillas de la Laguna Meótida, en el fin del mundo (vv. 415-419). Sobre los límites y la geografía física de las Escitias asiática y europea, *vid.* Minns, E. H., *Scythians and Greeks: A Survey of Ancient History and Archaeology on the North Coast of the Euxine from the Danube to the Caucasus*, New York, Biblio and Tannen, 1965 [1913], 1-7, Rice, T. T., *The Scythians*, New York, Frederick A. Praeger, 1957, 20-21, 33-36, Rolfe, R., *The World of the Scythians*, Berkeley and Los Angeles, University of California P., 1989, 11-18; para la geografía de Escitia según Heródoto, *vid.* Minns, *Scythians*, 26-34.

¹⁷ “Similarly, insofar as it is regarded as the norm, the positive term in a cultural model lacks marked definition within the asymmetrical system of relations holding between itself and the other terms.” (Sassi, *The Science*, 27).

¹⁸ *Vid.* Bacon, H. H., *Barbarians in Greek Tragedy*, New Haven, Yale University P., 1961, 9-14, Hall, *Inventing*, 4, 179, 204, Hall, *Hellenicity*, 111-112, Huang, “Invention”, 557-558, Lévy, E., “Naissance du concept de barbare”, *Ktèma* 9, 1984, 8, 9, Morpurgo Davies, A., “The Greek Notion of Dialect”, en: Harrison, T. (ed.), *Greeks and Barbarians*, New York, Routledge, 2002, 166. Para los bárbaros en la obra de Julio César, *vid.* Ndiaye, É., “*Barbarus*, une dénomination de l’ennemi étranger chez César”, *Scholía* 14, 2005, 89-108.

158).¹⁹ Y así es justamente cómo la *General Estoria* de Alfonso X (1221-1284) opone lingüísticamente a los griegos y latinos, por un lado, y a los bárbaros, por otro: “Et que todos los otros si non los griegos et los latinos son barbaros.”²⁰

Son varios los estudiosos que coinciden en que estas ideas de superioridad de los griegos no tenían un fundamento racial, sino cultural: con terminología de hoy, se diría que no se discriminaba por el color de la piel, sino por la cultura a la que se pertenecía, opinión ésta que se respalda en la autoridad de varios estudiosos, entre otros: Coleman explica que el sentido de superioridad de los griegos se expresaba en la esfera de la cultura y que la actitud que adoptaban frente a los extranjeros muy poco tenía que ver con semejanzas o diferencias biológicas y nada con “prejuicios de color”;²¹ Hall evita términos como “racismo” o “racista” por considerarlos anacrónicos (Hall, *Inventing*, ix); Hall nota que la definición de raza como categoría biológica pertenece a las teorías del “racismo científico” del siglo XIX (Hall, *Hellenicity*, 12, 14); Hartog explica que la distinción entre griegos y bárbaros es cada vez más cultural y, ante todo, cuestión de *paideusis*, es decir, de educación;²² Sassi piensa que el etnocentrismo griego no se convierte en racismo, según las teorías modernas de *raza* (Sassi, *The Science*, 24);²³ Snowden insta a no caer en generalizaciones injustificadas y a no atribuirles a los antiguos actitudes raciales modernas en relación con los negros,²⁴ etc.

La etnicidad de los helenos se fundaba, según Heródoto, en la comunidad de sangre, lengua, religión y costumbres (*His.* VIII, 144), y de estos cuatro criterios, el lingüístico fue decisivo en la conciencia que tuvieron de sí mismos.²⁵ Y en la

¹⁹ Sobre el empleo de la palabra *bárbaros* en Heródoto, *vid.* Lateiner, D., *The Historical Method of Herodotus*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto P., 1989, 157: “He is the first extant Greek writer to employ the word *barbaros* frequently (245 occurrences against Aeschylus’ fourteen, Pindar’s one [*Isthmians* 6.24]; never in Homer), generally in a neutral mode, but at least twice with the later sense of ‘barbarous’ (7.35.2, 9.79).”; *vid.* también Laurot, B., “Idéaux grecs et barbarie chez Hérodote”, *Ktéma* 6, 1981, 41-44.

²⁰ Alfonso X, el Sabio, *General Estoria* (= GE), Primera parte, Madrid, Junta para la ampliación de estudios e investigaciones científicas, 1930, 413 b 40. Sobre la imagen de los bárbaros en la Edad Media europea, *vid.* Jones, W. R., “The Image of the Barbarian in Medieval Europe”, *Comparative Studies in Society and History* 13, 1971, 376-407.

²¹ Coleman, J. E., “Ancient Greek Ethnocentrism”, en: Coleman, J. E. and Walz, C. A. (eds.), *Greeks and Barbarians: Essays on the Interactions between Greeks and Non-Greeks in Antiquity and the Consequences for Eurocentrism*, Bethesda, Maryland, CDL P., 1997, 189-190, 197.

²² Hartog, F., “The Greeks as Egyptologists”, en: Harrison, T. (ed.), *Greeks and Barbarians*, New York, Routledge, 2002, 220.

²³ Pero en el prólogo a la traducción de su libro al inglés, Sassi matiza así estas opiniones, con respecto a la edición italiana: “The one exception is that I now think that attributing difference to climate is not in itself a good antidote to racist attitudes and may even have reinforced the Greek’s sense of superiority over barbarian peoples. However, I have been led to this conclusion less by my reading of recent studies than by my rereading of key passages in the Hippocratic text *Airs, Waters, Places*.” (Sassi, *The Science*, xvii); *vid.* también Sassi, *The Science*, 24, notas 101, 102, donde reitera estos conceptos, con bibliografía adicional.

²⁴ Snowden, F. M., Jr., *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience*, Cambridge, Massachusetts-London, England, Harvard University P., 1970, ix.

²⁵ Sobre este pasaje, *vid.* Hall, *Inventing*, 5, nota 12, Hall, *Hellenicity*, 189-194, 224-225. “The priority of the linguistic criterion in the Greeks’ self-determination of their ethnicity is not surprising when one considers their geographical dispersal over numerous coasts and countless islands, and the enormous variety in way of life, political allegiance, cult, and tradition amongst the different communities, whether Ionian, Dorian, or Aeolian.”, “They were barbarians in the primary, linguistic

Edad Media, San Isidoro de Sevilla (ca. 562-636) postula que los pueblos tienen su origen en las lenguas y no éstas en los pueblos, o sea, que lo que hoy se llama “identidad” empieza por la lengua nativa.²⁶

Desde la Lingüística contemporánea, hay que mencionar las propuestas de Coseriu, de cuya extensa obra, se pueden citar los siguientes pasajes: “el lenguaje no es sólo un ‘producto cultural’, sino que es la condición misma de la cultura”;²⁷ sobre esta idea, volverá más de una vez: “el lenguaje es más bien fundamento y, al mismo tiempo, manifestación primaria de lo social”;²⁸ “lo humano comienza precisamente por el lenguaje. [...] el lenguaje es fundamental para la comprensión de la humanidad del hombre; más aún, es la función por excelencia de la humanidad”.²⁹

San Isidoro empieza con una alusión a la Torre de Babel, en la cual se originó la diversidad de las lenguas en el mundo.³⁰ El pasaje pertinente del *Génesis* 11: 1-9 es el siguiente:

¹ Erat autem terra labii unius, et sermonum eorundem. ² Cumque profiscerentur de oriente, invenerunt campum in terra Sennaar, et habitaverunt in eo. ³ Dixitque alter ad proximum suum: Venite, faciamus lateres, et coquamus eos igni. Habueruntque lateres pro saxis, et bitumen pro caemento: ⁴ et dixerunt: venite, faciamus nobis civitatem et turrim, cuius culmen pertingat ad caelum et celebremus nomen nostrum antequam dividamur in universas terras. ⁵ Descendit autem Dominus ut videret civitatem et turrim, quam aedificabant filii Adam, ⁶ et dixit: Ecce, unus est populus, et unum labium omnibus: coeperuntque hoc facere, nec desistent a cogitationibus suis, donec eas opere compleant. ⁷ Venite igitur, descendamus, et confundamus ibi linguam eorum, ut non audiat unusquisque vocem proximi sui. ⁸ Atque ita divisit eos Dominus ex illo loco in universas terras, et cessaverunt aedificare civitatem. ⁹ Et idcirco vocatum est nomen eius Babel, quia ibi confusum est labium universae terrae: et inde dispersit eos Dominus super faciem cunctarum regionum.³¹

sense of the term, in that they were not Greek-speakers, and the tragic poets used a variety of techniques to suggest this, including cacophony, other acoustic effects, and the use of scattered items of foreign vocabulary in their speeches.” (Hall, *Inventing*, 4-5, 17). Sobre la definición de *etnicidad*, vid. Hall, *Hellenicity*, 9-19.

²⁶ “Ideo autem prius de linguis, ac deinde de gentibus posuimus, quia ex linguis gentes, non ex gentibus linguae exortae sunt.”, “En consecuencia, tratamos primero de las lenguas, y luego de los pueblos; porque éstos han tenido su origen en las lenguas, y no éstas en los pueblos.” (Isidori Hispalensis Episcopi, *Etymologiarum sive Originum Libri XX* (= *Etim.*), Oxford, Oxford University P., 1971, IX, 1, 14; San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004).

²⁷ Coseriu, E., “Forma y sustancia en los sonidos del lenguaje”, en: Coseriu, E., *Teoría del lenguaje y lingüística general: cinco estudios*, Madrid, Editorial Gredos, 1967, 175.

²⁸ Coseriu, E., “El hombre y su lenguaje”, en: Coseriu, E., *El hombre y su lenguaje: estudios de teoría y metodología lingüística*, Madrid, Editorial Gredos, 1977, 32.

²⁹ Coseriu, E., “El lenguaje y la comprensión de la existencia del hombre actual”, en: Coseriu, E., *El hombre y su lenguaje: estudios de teoría y metodología lingüística*, Madrid, Editorial Gredos, 1977, 63 (subrayado de Coseriu).

³⁰ “Linguarum diversitas exorta est in aedificatione turris post diluvium.”, “La multiplicación de las lenguas tuvo su origen en la construcción de la torre después del diluvio.” (*Etim.* IX, 1, 1).

³¹ “¹ Era la tierra toda de una sola lengua y de unas mismas palabras. ² En su marcha desde Oriente hallaron una llanura en la tierra de Senaar, y se establecieron allí. ³ Dijéronse unos a otros: ‘Vamos a hacer ladrillos y a cocerlos al fuego’. Y se sirvieron de los ladrillos como de piedra, y el betún les

En primer lugar, como castigo a la soberbia de los hombres, Dios siembra la confusión en las lenguas y los divide en pueblos que se han de dispersar por el mundo. *Confusio y divisio*, dice el *Génesis*: “confundamos su lengua, de modo que no se entiendan unos a otros”.³² Es lo que dirá San Isidoro de Sevilla, en el siglo VII (las *Etimologías* fueron escritas antes del año 621): las lenguas son el fundamento de las naciones y no a la inversa.

Alfonso X le dedica una extensa narración a la Torre de Babel, en la *General Estoria* (segunda mitad del siglo XIII), siguiendo el texto bíblico en lo fundamental, pero amplificándolo considerablemente, glosando, comentando y medievalizando el relato del *Génesis* (GE I, 41 b 38-44 b 39).³³ En esa misma centuria, se encuentran otras referencias, como en *el Libro del tesoro* (= *LT*) de Brunetto Latini,³⁴ o en *el Libro de Alexandre* (= *LA*), que también contiene un largo pasaje dedicado a la Torre de Babel (*LA*, estrofas 1504-22) y en una de las cuales se lee:

Tantas calles ý fizo como son los linajes;
fízolas poblar toda de diversos lenguajes;
los unos a los otros non sabíen fer messajes
–los unos a los otros teniense por salvajes–.³⁵

El *Génesis* narra que no sólo construyeron una torre, sino también una

servió de cemento; ⁴ y dijeron: ‘Vamos a edificarnos una ciudad y una torre, cuya cúspide toque a los cielos y nos haga famosos, por si tenemos que dividimos por la haz de la tierra’. ⁵ Bajó Yahvé a ver la ciudad y la torre que estaban haciendo los hijos de los hombres, ⁶ y se dijo: ‘He aquí un pueblo uno, pues tienen todos una lengua sola. Se han propuesto esto, y nada les impedirá llevarlo a cabo. ⁷ Bajemos, pues, y confundamos su lengua, de modo que no se entiendan unos a otros’. ⁸ Y los dispersó de allí Yahvé por toda la haz de la tierra, y así cesaron de edificar la ciudad. ⁹ Por eso se llamó Babel, porque allí confundió Yahvé la lengua de la tierra toda, y de allí los dispersó por la haz de toda la tierra.” Para otros textos relacionados con la Torre de Babel, *vid.* Marcos Marín, F., “La confusión de lenguas: Comentario filológico desde un fragmento del *Libro de Alexandre*”, en: Alvar, M. *et al.*, *El comentario de textos, 4: La poesía medieval*, Madrid, Castalia, 1983, 174-180.

³² Sobre “la diversidad de lenguas como causa de aversión y de división”, Marcos Marín remite a *Deuteronomio* 28: 49 y *Jeremías* 5: 15 (Marcos Marín, “La confusión”, 185, nota 39).

³³ “en essa sazón fablaúan todos los omnes un lenguaje” (GE I, 41 b 43), “Desque cato Dios aquella obra dixo: ‘Euat que un pueblo es este, e uno el language de todos; e començaron esto a fazer, de mas que se non partieram de sos cuydares malos fasta que los cumplan por obra; mas uenid e descendamos alla e confondamos les el language que an agora todos uno, et mezclemos gele de guisa que, maguer que se oyan, que se non entiendan aun que esten muy de cerca unos dotros.’” (GE I, 43 a 18), “seyendo todos los omnes de un language fizieron una torre muy alta pora sobir por ella al cielo, mas los dioses enuiaron uientos que trastornaron la torre e la destroyeron; e partieron a cada uno el language que era antes uno comunal de todos, e diz que de guisa fue partido que ninguno de quantos se y açertaron, non ouo y que un lenguge todo entero retouiesse nin que sopiesse dezir nombre nin palabra de toda cosa, menos de non aprender e tomar ende alguna ayuda dell otro su uezino.” (GE I, 43 a 37), “E por que fue allí mezlado e confondido en muchos ell un language que antes era de toda la tierra uno, e dize el ebraygo babel por confondimiento, pusieron aquel logar nombre Babel, del su ebraygo que usauan quando estáo fue; onde babel tanto quiere dezir como confondimiento, por quello que era antes un language fue allí confondido e partido en muchos, como es ya dicho.” (GE I, 43 b 34), “Los otros linages quando esto sintieron del, como desacordauan en las lenguas assi començaron a desacordar en las uoluntades, et otrosi y luego en las costumbres.” (GE I, 44 a 21).

³⁴ “Et sabet que en el tiempo de Salec, que fue del linaje de Sem, Nenbrot fundo la torre Babel en Babiloña, do acaesçio el departimiento de los lenguajes & la confusion de las lenguas.” (Latini, Brunetto, *Libro del tesoro: Versión castellana de Li Livres dou Tresor*, Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1989, 22 ab; *vid.* también *LT*, 177 b).

³⁵ *Libro de Alexandre*, Madrid, Castalia, 2007, estrofa 1519.

ciudad y según el *Libro de Alexandre*, el número de sus calles era el mismo de los linajes, cada uno en posesión de una lengua diferente (“Tantas calles y fizo como son los linajes; / fízolas poblar toda de diversos lenguajes;”), de manera que les era imposible comunicarse entre todos ellos (“los unos a los otros non sabién fer messajes”). De este pasaje, se han ocupado varios críticos, pero sin detenerse ninguno en esta estrofa, muy significativa para el tema de este artículo.³⁶ En efecto, el último verso (“los unos a los otros teniense por salvajes”) es el único de todas las obras consultadas para este trabajo sobre la Torre de Babel en la literatura española medieval en la cual se les atribuye la condición de bárbaros a quienes hablaban otras lenguas.

La Torre de Babel, la diversidad de pueblos y la confusión de lenguas y, más específicamente, este verso, marcan el pasaje a un segundo concepto de *barbarie*: de lo lingüístico se pasa a lo etnográfico. Según Lévy, este concepto evoluciona en dirección hacia lo etnográfico, con dos tendencias opuestas: por un lado, “bárbaros” eran los pueblos no griegos, en sentido diríase “neutral”, descriptivo, no evaluativo; por otro, *βάρβαρος*, *βάρβαροι* implicaban la idea de superioridad cultural, por parte de los griegos o, en el caso del *Libro de Alexandre*, por cada uno de los pueblos de Babel en relación con todos los demás.³⁷

Sedentarismo y nomadismo

De la etnografía antiguo-medieval, se destacan los escitas, una de las sociedades más importantes de los extremos de la *ecumene* (*οἰκουμένη*) y sobre los

³⁶ Al tema de la Torre de Babel, se hacen otras referencias a lo largo de todo el *Libro de Alexandre*: vid. la nota de Casas Rigall a las estrofas 1505-17, Michael, L., *The Treatment of Classical Material in the Libro de Alexandre*, Manchester, Manchester University P., 1970, 263, Pinet, S., “Babel historiada, traducida: un episodio del *Libro de Alexandre*”, en: Walde, L. v. d., Company, C., González, A. (eds.), *Literatura y conocimiento medieval: Actas de las VIII Jornadas Medievales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, 376-384, pero sin comentar este pasaje. Tampoco lo hace Deyermond, a propósito de varias obras de la literatura castellana medieval -romanceamientos de la *Vulgata*, *General Estoria*, *Siete edades del mundo*, de Pablo de Santa María (ca. 1416-18)-, en las cuales no se alude a la barbarie de los pueblos de Babel, ni al comentar el pasaje del *Libro de Alexandre*, cita esta estrofa 1519 (Deyermond, A., “‘Confundamus ibi linguam eorum’: Some Accounts of the Tower of Babel in Medieval Castilian Literature”, en: Wright, R. and Ricketts, P. (eds.), *Studies on Ibero-Romance Linguistics Dedicated to Ralph Penny*, Newark, Delaware, Juan de la Cuesta, 2005, 158-161. Tampoco hay referencias a la barbarie en el análisis de Borst sobre la *General Estoria* (Borst, A., *Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1957-1963, II: 2, 879-880). Arizaleta analiza la relación entre la Torre de Babel y Alejandro Magno, pero con respecto al escudo de Aquiles (LA, 655 c) (Arizaleta, A., *La translation d’Alexandre: Recherches sur les structures et les significations du Libro de Alexandre*, Paris, Klincksieck, 1999, 132-133), y en otro estudio, cita la estrofa 1519, pero sin referirse al último verso: “‘Tantas calles y fizo como son los linajes; / fízolas poblar todas de diversos lenguajes’ (1519ab). La Babilonia babélica del anónimo se abre en calles que son, cada una, una Babel en miniatura; Alejandro morirá en Babilonia, en el lugar de la confusión.” (Arizaleta, A., “El orden de Babel: algunas notas sobre la conciencia lingüística de la clerecía letrada castellana en la primera mitad del siglo XIII”, *e-Spania* [Online], 25).

³⁷ “The idea of the barbarian as the generic opponent to Greek civilization was a result of this heightening in Hellenic self-consciousness caused by the rise of Persia. This is reasonably clear from the historical development of the word *barbaros* itself. Before the fifth century its reference remains tied to language, and it is never used in the plural as a noun to denote the entire non-Greek world.” (Hall, *Inventing*, 9). Para la definición de los “bárbaros” en la tragedia ática, vid. también Bacon, *Barbarians*, 5-7.

cuales más se ha escrito, a partir de Heródoto.³⁸ Con la palabra *escitas* se designaba una gran variedad de pueblos, que, según los autores antiguos, eran nómadas y estaban dedicados al pastoreo, la cría de caballos y la guerra, representantes, en suma, de la *barbarie* y no sólo por no hablar griego.³⁹ Pero, como sucede con muchos conceptos etnográficos, antropológicos y sociológicos, los escitas no quedaban libres de las imágenes estereotipadas de los pueblos de la *periferia*, caracterizados muy frecuentemente con rasgos y comportamientos opuestos a los de los griegos del *centro*;⁴⁰ ni tampoco se salvaban de las abstracciones, generalizaciones, abusos, esquematismos y homogeneizaciones, como si un solo vocablo pudiera designar una gran variedad de sociedades, culturas y civilizaciones, sobre todo, en una región tan vasta como ésta y escenario de tantas migraciones y desplazamientos masivos de pueblos. No obstante, no fue éste el proceder de Heródoto, no al menos en lo que concierne a los escitas, y a la pregunta de cuántos pueblos de este nombre se encuentran en su obra, sólo se puede responder después de compulsar varios pasajes, de los cuales surge que, con dicha denominación, las *Historias* no designaban un género uniforme de sociedad, sino varias especies, que llevaban diferentes nombres y hablaban y practicaban muy diversas lenguas y costumbres (*His.* IV, 17-22), como también lo registraron, entre otros, en su *Geografía* (= G), Estrabón (ca. 64/63 AC-21 DC) (G XI, 8, 2); en su *Historia Natural* (= HN), Plinio (23/24-79 DC): *multitudo populorum innumera* (HN VI, xix, 50); y, en su *Res Gestae* (= RG), Amiano Marcelino (ca. 330-ca. 393 DC): *Circa haec stagna ultima extimaque plures habitant gentes, sermonum institutorumque varietate dispariles* (RG XXII, 8, 31).⁴¹ No obstante, en una primera aproximación, se los puede dividir en dos grandes grupos, agricultores sedentarios y pastores nómadas, como también lo especificarán Estrabón y San Isidoro de Sevilla.

³⁸ Sobre el "mapa del mundo" de Heródoto y el lugar que en él ocupaban los escitas, *vid.* Georges, *Barbarian*, 203-206; sobre los escitas en Heródoto, *vid.* también Lateiner, *The Historical*, 155-157.

³⁹ "For most Greeks a Scythian, Σκύθης, was any northern barbarian from the east of Europe, just as Γαλάτης was any such from the west." (Minns, *Scythians*, 35). *Vid.* King, C., *The Black Sea: A History*, Oxford, Oxford University P., 2004, 27, 34-37.

⁴⁰ "In the first place, barbarians are not always undifferentiated in fifth-century thought: persistent traits are often represented in conformity with specific stereotypes. Thus, Egyptians are typically portrayed as deceitful, Phrygians as cowardly, Persian as luxurious, Lydians as addicted to sex, Thracians as savage and polygamous and Skythians as crude and uncultured." (Hall, *Hellenicity*, 180); "The 'truths' that Thracians were boors, Egyptians charlatans, and Phrygians effeminate cowards were deemed self-evident, and came to affect the tragedians' recasting of myths; tragic drama therefore provided in its turn cultural authorization for the perpetuation of the stereotype.", "Stereotypes project on to target groups characteristics which are the opposite of qualities admired in the group creating the stereotypes." (Hall, *Inventing*, 103, 121); sobre los estereotipos étnicos en la tragedia ática, *vid.* Hall, *Inventing*, 102-113. Para las menciones de Escitia en los trágicos griegos, *vid.* Bacon, *Barbarians*, 183. Sobre los estereotipos, *vid.* Sassi, *The Science*, xiv: "To stress the stereotypical character of a representation does not of course mean to undervalue its cognitive import. The topos presents as true what is only a partial view. It nonetheless constitutes a view of reality that has achieved renown and survival. It should therefore be treated with caution but also with due attention".

⁴¹ Strabon, *Géographie. Livre XI*, Paris, Les Belles Lettres, 1975, Pliny, *Natural History. Books 3-7*, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1999, Ammien Marcellin, *Histoire*, Paris, Les Belles Lettres, 1968-1999. Sobre los escitas en la *Geografía* de Estrabón, *vid.* Minns, *Scythians*, 120-121.

En relación con el tipo de vida de los escitas, en *Prometeo encadenado*, Esquilo resumió la versión más generalizada, diríase “canónica”, entre los autores antiguos y medievales, describiéndolos como un pueblo nómada, habitante de carros y armados con arcos (vv. 709-711).⁴² Con respecto a esto último, hay que notar la bien conocida y extendida fama que tenían de diestrísimos arqueros, según refieren otros textos clásicos y también la *General Estoria*: “Aquj troxeron las sus saetas los andariegos pueblos de Scjcia.” (GE V, 29v), traduciendo a la *Farsalia* (= DBC) de Lucano (39-65 DC): *tinxere sagittas / errantes Scythiae populi* (DBC III, vv. 266-267).⁴³ Heródoto los describe como “arqueros a caballo”, *ἵπποτοξόται* (*His.* IV, 16), marcando así una oposición frontal, puesto que el arco, al cual no se lo consideraba como un arma propia de los griegos, era un símbolo más de la barbarie, y a los arqueros escitas, se los tenía por inferiores a los hoplitas griegos, armados con espadas y lanzas (Hall, *Inventing*, 42, 139). Según Lissarrague, las imágenes de guerreros, en vasos y ánforas, ilustran esta oposición entre hoplitas y arqueros, contrastando no solamente dos técnicas y formas de combatir, sino, globalmente, dos sociedades y dos culturas.⁴⁴

Pero también en estos pasajes de Lucano y Alfonso X, se alude a otro aspecto de la vida entre los escitas, su nomadismo, al que ambos apuntan con *errantes* y “andariegos”, género de vida “bárbara”, “quintaesencia de la alteridad”, contraponiéndolos a las sociedades urbanas y civilizadas del *centro*.⁴⁵ Para los griegos, la *pólis* era la forma más elevada de organización social, según ya lo había dictaminado Aristóteles (*Política* 1. 1. 5), porque, como resume Browning, en Grecia, la ciudad era el elemento esencial de la identidad de sus habitantes, determinando el dialecto que hablaban, los ritos religiosos en los que participaban, las leyes que regían sus vidas, los enemigos contra quienes guerreaban, las actividades económicas que los sustentaban, las personas con las que podían casarse, el lugar donde sepultaban a sus antepasados, en una

⁴² “Mais cet éloignement n’incite nullement le poète à idéaliser les Scythes, il préfère donner des renseignements ethnographiques qui commencent à devenir habituels dans la description de ce peuple: l’absence de labourage, le nomadisme, l’habitation dans des chariots et l’usage de l’arc, auxquels un fragment du *Prométhée délivré* ajoute la consommation de fromage de jument (*hip-pakè*).” (Lévy, E., “Les origines du mirage scythe”, *Ktèma* 6, 1981, 61).

⁴³ Alfonso X, el Sabio, *General Estoria*, Quinta parte, The Electronic Texts and Concordances of the Prose Works of Alfonso X, el Sabio, Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1997, M. Annaei Lucani, *De bello civili*, Stuttgart, Teubner, 1988. Sobre los arcos escitas, *vid.* Minns, *Scythians*, 66-68, Rice, *The Scythians*, 75, 126, Rolle, *The World*, 64-66.

⁴⁴ Lissarrague, F., “The Athenian Image of the Foreigner”, en: Harrison, T. (ed.), *Greeks and Barbarians*, New York, Routledge, 2002, 115. La misma oposición entre griegos y bárbaros ilustran los vasos en relación con la indumentaria y la fisonomía: “This move towards a simpler, binary articulation of the Hellenocentric world view is mirrored by the simultaneous evolution in vase-painting of the elaborately differentiated barbarian costumes and even physiognomy—Thracian, Scythian, Persian, Ethiopian—of the first half of the [fifth] century.” (Hall, *Inventing*, 161). *Vid.* también Huang, “Invention”, 561-562, en relación con las artes visuales. Para la indumentaria de los bárbaros en la tragedia griega, *vid.* Bacon, *Barbarians*, 26-31 (Esquilo), 74-75 (Sófocles), 121-127 (Eurípides), Hall, *Inventing*, 136-137.

⁴⁵ Cartledge, P., *The Greeks: A Portrait of Self and Others*, Oxford-New York, Oxford University P., 2002, 56. Sobre el nomadismo de los escitas, *vid.* Minns, *Scythians*, 48-49.

palabra, el estilo y forma de vida de los helenos en su totalidad.⁴⁶ Desde esta perspectiva, el nomadismo aparece como un fenómeno anómalo, contrario incluso a toda idea de *civilización*, y no por nada, los *antropófagos* de Heródoto, los más salvajes entre los hombres (*ἀγριώτατα*), eran nómadas (*νομάδες*) (*His.* IV, 106). Pero el salvajismo de este pueblo no consistía tanto en su nomadismo o en su indumentaria como la de los escitas, ni tener su propio idioma, ni sólo en su canibalismo, sino también en su carencia de justicia (*δίκη*) y de leyes (*νόμος*), en lo cual consiste propiamente la civilización.⁴⁷ Y aunque no es un tema que ahora pueda analizarse en profundidad, téngase en cuenta la distinción hecha por los griegos y los romanos entre hombres “civilizados”, “bárbaros” (los que viven bajo una ley, por falsa que sea) y “salvajes” (lo que viven sin ninguna ley), como propone White: los griegos son “civilizados”, los escitas, “bárbaros”, y los antropófagos -y los Cíclopes (*Odisea* IX, vv. 106-115)-, “salvajes”.⁴⁸

La ciudad podría ser la forma más alta de organización social, pero entre los escitas, lo que, quizás abusivamente, se podría denominar *urbanismo*, consistía en “ciudades en movimiento”, cuando poblaciones enteras se desplazaban por aquellas “vastas soledades” -como dice Amiano Marcelino: *per solitudines vastas* (RG XXII, 8, 42)-, de unas tierras de pastoreo a otras, en carros que hacían las veces de casas y que constaban de cuatro o seis ruedas, a juzgar por los modelos de arcilla encontrados en las excavaciones arqueológicas, según ya lo habían constatado Heródoto, quien los describe como “nómadas” (*νομάδες*) y “portadores de casas” (*φερέοικοι* < *οίκος*: “casa”) (*His.* IV, 2, 46), y Estrabón, que los llama también “habitantes de carros” y “nómadas” (*ἀμάξοικοι καὶ νομάδες* < *ἄμαξα*: “carro”) (G VII, 3, 2, 7, 17; *vid.* también RG XXII, 8, 42).⁴⁹ En este sentido,

⁴⁶ Browning, R., “Greeks and Others: From Antiquity to the Renaissance”, en: Harrison, T. (ed.), *Greeks and Barbarians*, New York, Routledge, 2002, 258.

⁴⁷ Sobre este pasaje de Heródoto y la oposición entre civilización y salvajismo, *vid.* Laurot, “Idéaux”, 44-45, Minns, *Scythians*, 103-104, quien niega la antropofagia de este pueblo. Para Ortega y Gasset, la *anomia*, o ausencia de leyes, es lo que caracteriza a la barbarie, en su diagnóstico de la situación europea, en 1930: “Cuando faltan todas estas cosas no hay cultura; hay, en el sentido más estricto de la palabra, barbarie. Y esto es, no nos hagamos ilusiones lo que empieza a haber en Europa bajo la progresiva rebelión de las masas. El viajero que llega a un país bárbaro sabe que en aquel territorio no rigen principios a que quepa recurrir. No hay normas bárbaras propiamente. La barbarie es ausencia de normas y de posible apelación.” (Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas*, en: Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, IV, 189).

⁴⁸ White, H., “The Forms of Wildness: Archaeology of an Idea”, en: White, H., *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University P., 1992, 165; sobre esta triple distinción, *vid.* también González, C., “Salvajismo y barbarie en la *Estoria de España*”, *Nueva Revista de Filología Hispánica* 40, 1992, 63-71.

⁴⁹ Strabon. *Géographie. Livre VII*, Paris, Les Belles Lettres, 1989. Para las “ciudades sobre ruedas” y los carros de los escitas, *vid.* Minns, *Scythians*, 50-52, Rolfe, *The World*, 114-117. “Des modèles réduits en terre cuite de ces chariots ont été retrouvés dans des tombes, en particulier à Ulski, dans le Kouban [sur de Rusia]. Ils avaient 4 ou 6 roues, étaient recouverts d’une capote de feutre et divisés en 2 ou 3 compartiments.” (Estrabón, G VII, 198, nota 5). En enero de 1438, Pero Tafur visita Crimea, donde vivían tártaros de vida nómada, habitantes también de carros: “E estas casas son portátiles, de ellas de lienzo, de ellas de verga, e acaee algunas veces, por la tierra estar cansada, mudar aquella cibdad en otra parte e, donde van, llevan lo suyo en carros e asientan en aquella mesma orden, como si no pudiesen despegarse de cómo estaban.” (Tafur, P., *Andanças e viajes*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2009, 145).

es de notar la observación del griego Heródoto sobre los pueblos del Mar Negro: son los más atrasados y menos civilizados (*ἔθνεα ἀμαθέστατα*) de todas las tierras, con excepción de los escitas, quienes, por vivir en carros y no en ciudades o en fortalezas, podían escapar más fácilmente de los ejércitos invasores, como los de los persas (*His. IV, 46*). Pero, por otro lado, quizás con una dosis más o menos fuerte de *determinismo geográfico*, hay que preguntarse, con Rolle, si en esas vastas estepas, la única o la mejor forma de vida posible era la de los nómadas, al menos para los escitas que conoció Heródoto, pero, hay que aclarar, no todos, porque los hubo asimismo de vida sedentaria. Lo mismo matizaron Estrabón (*G VII, 3, 17; 4, 6, XI 8, 2*) y San Isidoro de Sevilla, quien deslinda entre escitas “civilizados”, dedicados a las actividades agrícolas, y los real e incuestionablemente “bárbaros”, los monstruosos y salvajes, entregados a la peor forma de la barbarie, el canibalismo (*Etim. XIV, 3, 31*), al igual que los *antropófagos* que ya había mencionado Heródoto (*His. IV, 18, 106*), o los “escitas antropófagos” de Plinio: *Anthropophagi Scythae insident humanis corporibus vescentes* (*HN VI, xix, 53*), o aquellos otros escitas que mataban a los extranjeros, se alimentaban de su carne y usaban los cráneos de las víctimas como copas, según relatan Heródoto (*His. IV, 65*) y Estrabón (*G VII, 3, 6, 7*).⁵⁰

En relación con la producción de vino entre los escitas, refiere también Heródoto que lo empleaban en los sacrificios a Ares, dios de la guerra, o en los juramentos (*His. IV, 62, 70*), y de él bebían solamente quienes hubieran matado enemigos, como señal de honor y distinción (*His. IV, 66*). Pero la *General Estoria* niega que los escitas tuvieran viñas y produjeran vino en esas tierras tan frías y sugiere que, no habiéndolo probado antes, pero gustándolo, podían entregarse a una embriaguez colectiva, otro signo incontestable de su barbarie (*GE IV, 58v*). Y así como pasaba con la lengua, la indumentaria y el armamento, también el vino marcaba los contrastes con los bárbaros, pero menos importante que la presencia o ausencia de vino entre los escitas era la forma de beberlo: solo, sin agua, a diferencia de los griegos.⁵¹

En cuanto al canibalismo, Heródoto continúa así una larga tradición etnográfica de atribuirles estas prácticas a los bárbaros, tradición que se continuará en la Edad Media, en relación con las *razas plinianas*, los pueblos de Gog y Magog y otras sociedades asiáticas y africanas, prácticas que, a partir del siglo XVI, se encontrarán en pueblos del continente americano (Wintle, *The Image*, 224, 226, 281, 294-306).

⁵⁰ “But the most famous Scythian drinking vessels were not made of gold or silver, but of the skulls of their enemies. Something of this sort has been found in Siberia in the government of Tomsk, a human skull adapted to form part of a cup.” (Minns, *Scythians*, 81); “Another savage practice later attributed almost exclusively to barbarian peoples was cannibalism. In the *Odyssey* it is reserved for those monstrous beings who exist outside the poem’s boundaries of civilized behavior, the Cyclopes and Laestrygonians.” (Hall, *Inventing*, 27).

⁵¹ Alfonso X, el Sabio, *General Estoria*, Cuarta parte, The Electronic Texts and Concordances of the Prose Works of Alfonso X, el Sabio, Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1997. Sobre la forma de beber el vino por los escitas, *vid.* Coleman, “Ancient”, 209, nota 23, Lissarrague, “The Athenian”, 111, Minns, *Scythians*, 49, Rolle, *The World*, 8.

Mito e historia de Cólquida

Continuando con Escitia y los escitas y siempre en relación con la barbarie de los confines del mundo, hay que referirse también a las relaciones entre mito e historia, a propósito de la *Medea* de Eurípides (ca. 484/80-406 AC).⁵² Medea nació en Cólquida, en lo que hoy es la República de Georgia, en el Cáucaso y al oriente del Mar Negro. En cuanto a sus límites y extensión, no hay acuerdo entre los geógrafos antiguos: Estrabón sitúa Cólquida al pie de los montes Caucásicos o Gran Cáucaso, al norte, y el Cáucaso Menor, al sur (G XI, 2, 1), mientras que Tolomeo (ca. 90-168 DC) le fija como límites, al norte, Sarmacia; al oeste, el Mar Negro, desde el río Corax hasta la desembocadura del Fasis; al sur, el *Pontus* (la franja costera sudoriental del Mar Negro) y Armenia Mayor; al este, Iberia, a lo largo de los montes Caucásicos.⁵³

¿Hay un fundamento histórico, como también geográfico y etnográfico, en el mito de la bárbara Medea, tal como lo narra el trágico griego?, ¿qué hay, para decirlo con palabras de Estrabón, de “mito” y de “historia” en la tragedia ática? Las relaciones entre mito e historia y entre historia y tragedia son también objeto de opiniones contrapuestas: para Hall, carece de validez la distinción entre “mito” e “historia”,⁵⁴ y en cuanto a las relaciones entre historia y tragedia, Hall estudia cómo la controversia comienza precisamente con *Los persas* de Esquilo, que marcaría un “antes” y un “después” en la conciencia de los griegos de su propia identidad panhelénica y en la imagen de los “otros”, los “bárbaros” (Hall, *Inventing*, 69-76).⁵⁵ Y según Bacon, para Esquilo, “el mito es historia”, Sófocles “presenta situaciones contemporáneas a través de hechos mitológicos” y Eurípides es “antimitológico”.⁵⁶ En las obras de este último, dice Hall, el papel de los bárbaros se acrecienta aún más, demostrando hasta qué punto se habían

⁵² Eurípides, *Medea*, Cambridge, Cambridge University P., 2002. Sobre los bárbaros en la tragedia griega, *vid.* Bacon, *Barbarians*, Hall, *Inventing*, Hall, *Hellenicity*, 175-178.

⁵³ Claudii Ptolemæi, *Geographia*, Parisiis, Editore Alfredo Firmin-Didot, 1901, V, 9.

⁵⁴ “The distinction assumed here between ‘mythical’ and ‘historical’ subject-matter has not been accepted by all scholars. It is often said that the Greeks recognized no such distinction; the evidence most frequently invoked in support of this claim is the rationalist historian Thucydides’ belief in the historicity of the Trojan wars and of Agamemnon’s generalship (Thuc. i.9). When it comes to the view of historical figures from well beyond living memory the distinction between history and myth indeed becomes invalid.” (Hall, *Inventing*, 64-65).

⁵⁵ “This moral lesson—destruction attends upon hubris—informs the whole play, but is formulated most explicitly in Darius’ scene, where he gives the theological explanation for the disaster in terms so distinctively Greek (739-52, 821-31) that it is easy for modern critics to forget that this play is the earliest fully fledged testimony to one of the most important of the Greek’s ideological inventions and one of the most influential in western thought, the culturally other, the anti-Greek, the barbarian.” (Hall, *Inventing*, 70; subrayado de Hall); sobre *Los persas*, *vid.* también Georges, *Barbarian*, 76-114.

⁵⁶ “His [Esquilo] foreigners belong in a fully imagined world of many nations that extends in space from Colchis to the Pillars of Heracles, in time from lo to the present. Sophocles is not given to the large and orderly schemes which make possible the visualization of a whole world. And more than Aeschylus he presents contemporary situations through mythological events. [...] Eurípides, on the other hand, is antimythological, in the sense that he is committed to destroying the illusion that the events of myth ever took place in any literal sense. There is a powerful attack on the idea that myth is historical. His characters are contemporary, and they live in a contemporary world, where scientific or rationalistic explanations often supersede mythological ones.” (Bacon, *Barbarians*, 170-171).

arraigado en la tragedia ateniense.⁵⁷

Heródoto cree en la historicidad del viaje de los argonautas a la ciudad de Aea y al río Fasis y del regreso de la expedición a Grecia, con Medea (*His.* I, 2, IV, 38), viaje que se cumpliría, según sus cálculos, en nueve días y ocho noches (*His.* IV, 86).⁵⁸ Estrabón también considera como hechos históricos la expedición de los argonautas y la existencia del rey Eetes y de su hija, la hechicera Medea (*ἡ τε Μήδεια φαρμακικὴ ἱστορεῖται*), y en relación con el oro del vellochino, informa seguidamente que, en Cólquida, abundaba este metal, junto con la plata y el hierro, y sugiere que el viaje de Frixo habría sido motivado por el afán de estas riquezas. Y, en fin, registra una interpretación si se quiere “positivista” del vellochino, según la cual, se basaría en la costumbre de los “bárbaros” del Cáucaso de recoger el oro arrastrado por las corrientes de los ríos en arquetas con orificios o con pieles o cueros de pelos largos (G XI, 12, 19).

En términos históricos más amplios y ahora excesivamente resumidos, Cólquida se inscribe en el contexto de la colonización griega en el Mar Negro, que comenzó en el siglo IX AC.⁵⁹ Hacia el año 500 AC, antes de nacer Eurípides, ya existían comunidades permanentes establecidas en todo el litoral del *Pontus Euxinus*, sobre todo, a iniciativa de la ciudad de Mileto, situada en la costa jónica de Asia Menor (actual Turquía). En efecto, los milesios establecieron numerosas colonias en el Mar Negro, entre ellas, Fasis, fundada en la primera mitad del siglo VI AC, en la desembocadura del río del mismo nombre, más precisamente, en el extremo oriente del Mar Negro o sea, en el último confín del mundo para los griegos de entonces, según dice Platón (*Fedón* 109 b).

Para los personajes de la tragedia de Eurípides (= *Med.*), la barbarie de Medea quedaba fuera de duda, y lo mismo dicen Hipsípila y Medea, en la sexta y décimosegunda *Heroidas* (= *H*) de Ovidio (43 AC-17/18 DC), epístolas que ambas mujeres le envían a Jasón y que Alfonso X traduce en la *General Estoria*.⁶⁰ La nodriza de la tragedia alude a su “carácter salvaje” (*Med.*, v. 103); Medea se describe a sí misma como “extranjera” (*Med.*, v. 222) y como una esposa bárbara, más literalmente, como “un lecho bárbaro” (*Med.*, vv. 591-

⁵⁷ “Exploited in other Aiskhylean plays – notably *Suppliants* – as well as by Sophokles, the figure of the barbarian assumes an increasingly preeminent role throughout the fifth century and especially in the tragedies of Euripides, where the term or its cognates are attested no fewer than 103 times. This is partly due to the fact that more Euripidean tragedies have survived than is the case with Aiskhylos or Sophokles (eighteen compared with seven and six respectively), but it is also an index of how generally engrained the character of the barbarian had become in Attic tragedy by the later fifth century. Indeed, myth could not provide enough barbarian figures to satisfy the Greeks’ fascination with the alien ‘other’, even after ‘orientalizing’ erstwhile non-Greek figures of tradition such as the Trojans.” (Hall, *Hellenicity*, 177). Sobre el *corpus* de tragedias conservadas y de los títulos de las que se perdieron, con personajes y/o sitios extranjeros, *vid.* Bacon, *Barbarians*, 8, nota 5.

⁵⁸ Según Heródoto, los colquidenses eran los únicos que, junto con los egipcios y los etíopes, practicaban la circuncisión (*Hist.* II, 104); *vid.* Sassi, *The Science*, 102-103, 136. Sobre la influencia de Heródoto en los poetas trágicos, *vid.* Bacon, *Barbarians*, 114, 145, Hall, *Inventing*, 133-135.

⁵⁹ Sobre las colonias griegas en general, *vid.* Boardman, J., *The Greeks Overseas: Their Early Colonies and Trade*, New York, Thames and Hudson, 1980.

⁶⁰ Ovidii Nasonis, *Epistulae Heroïdum*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1971.

592). Y a la hora inevitable de los reproches, Jasón le recuerda que ahora vive en la Hélade y no en su tierra bárbara y que con los griegos, sabe lo que son la justicia y la ley y no la fuerza (*Med.*, vv. 536-538);⁶¹ que “la llevó de una tierra de bárbaros a una casa griega” (*Med.*, vv. 1330-1331); que una mujer griega no se habría atrevido a matar a sus propios hijos (*Med.*, vv. 1339-1340; *vid.* Bacon, *Barbarians*, 12, Hall, *Inventing*, 188).

El carácter bárbaro de Medea se traslada de Eurípides a Ovidio y a Valerio Flaco (?-ca. 95 DC) y de éstos, a Alfonso X. En la *Argonáutica*, la barbarie comprende también a Eetes (V, v. 522) y a toda la región, incluyendo al río Fasis: *Quid regio inmanis, quid barbarus amnibus ullis / Phasis et auersis proles mea gentibus obstat?* (I, vv. 517-518), *Barbarus [...]* *Phasis* (V, vv. 424-425) y, por supuesto, a la misma Medea, como lo reconoce su propia madre: *Quis locus Inachias inter tibi, barbara, nuptas?* (VIII, v. 148).⁶² En efecto, no se trata tan sólo de distancias geográficas, sino más bien de incompatibilidades culturales y de civilizaciones extrañas entre sí. En la epístola alfonsí, siguiendo la sexta *Heroida* de Ovidio, Hipsípila le advierte a Jasón sobre la condición de extranjera de Medea, que la torna indeseable como esposa;⁶³ y la misma Medea, en la *General Estoria*, siguiendo ahora el relato de las *Metamorfosis* de Ovidio (= *M*), desgarrada profundamente por sus sentimientos contrarios hacia Jasón, se critica a sí misma por querer “casamiento de tierra ajena” y abandonar su “tierra natural” (*GE II 2, 62 b 29 = M VII, vv. 21-22: quid in hospite, regia virgo, / ureris et thalamos alieni concipis orbis?*; *GE II 2, 63 b 3 = M VII, v. 52: et natale solum ventis ablata relinquam?*).⁶⁴ Medea no sólo llega de los extremos del mundo, sino también de comarcas “bárbaras”: “la mi tierra barbara fascas bruda [= bruta] e neçia” -reconoce ella misma- para, poco después, conceder que Grecia es “mejor lugar” (*GE II 2, 63 b 7, 15 = M VII, vv. 53, 56-57: nempe pater saevus, nempe est mea barbara tellus; titulum servatae pubis Achivae / notitiamque loci melioris et oppida.*).⁶⁵

⁶¹ “The tragedians often presented the limits of justice as commensurate with the boundaries of Hellas, and in doing so invented as a corollary the rhetorical topos of the lawlessness of the barbarians. Medea, who has been transported to Greece from her native land, should be grateful, avers Jason, that he has allowed her to know justice, laws, and the ascendancy of law over strength (536-8).”, “Euripides’ Colchian Medea is the paradigmatic ‘transgressive’ woman, and her overbearing nature cannot fully be understood without reference to her barbarian provenance.” (Hall, *Inventing*, 198, 203).

⁶² Valerius Flaccus, *Argonautiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1997, 2002.

⁶³ Alfonso X, el Sabio, *General Estoria*, Segunda parte, I, II, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1957, 1961, II 2, 75 b 18.

⁶⁴ Ovidii Nasonis, *Metamorphoses*, Leipzig, Teubner, 1977.

⁶⁵ “non magna relinquam, / magna sequar: titulum servatae pubis Achivae / notitiamque loci melioris et oppida, quorum / hic quoque fama viget, cultusque artesque locorum, / quemque ego cum rebus, quas totus possidet orbis, / Aesonidem mutasse velim, quo coniuge felix / et dis cara ferar et vertice sidera tangam.” (*M VII, vv. 55-61*), “E si grandes cosas desanparare, a grandes yre. E si guardare la flota de Grecia que se non pierda, avre ende el prez; e avre yo conosçencia de mejor lugar o me conosçran mios castillos, e çibdades, e fortalezas, e nobles vestires, e afeytes, e saberes. Suenno en esta tierra, e es aqui grande el su nonbre. E ja quien amaua yo por dexar a Jason, avn que fuesse sennor de todo el mundo? E por esto que sea mio marido sere yo bien aventurada, e di cha amada de los dioses, e tannere las estrellas con la cabeça.” (*GE II 2, 63 b 11*).

Obvio es decirlo, “bárbaro” debe entenderse aquí también en la acepción de inferioridad moral y cultural de los pueblos no griegos, condición de la que Medea, ciertamente, no puede escapar: el “autor” la llama “bárbara”, así se define también ella misma (GE II 2, 66 b 12 = M VII, v. 144: *tu quoque victore complecti, barbara, velles*; GE II 2, 85 a 3 = H XII, v. 107: *Illa ego, quae tibi sum nunc denique barbara facta*) y en ello coincidirá Hipsípila, quien no se cansa en describirla con los mismos términos, “barbara agena” (GE II 2, 75 b 14), “barbara” (GE II 2, 74 b 27, 29 = H VI, v. 81: *Argolidas timui – nocuit mihi barbara paelex!*), “barbara fechizera” (GE II 2, 72 b 42 = H VI, vv. 19-20: *Barbara narratur venisse venefica tecum / in mihi promissi parte recepta tori*).

¿Fue la colquidense una civilización de bárbaros y Medea, si existió efectivamente, era una bárbara llegada a Grecia, desde los extremos del mundo?, ¿a qué se debe esta barbarie, real o supuesta, de Cólquida y los colquidenses? Como hipótesis, podría decirse que quizás se deba a que una y otros han quedado englobados en los conceptos geográfico y etnográfico de *Escitia* y *escitas*, respectivamente. En efecto, en la *Heroida* ovidiana y en la versión alfonsí, Hipsípila le advierte a Jasón que Medea “viene del frío, de la partida de setentrion” y “de los paulares [“terrenos pantanosos”] de Siçia”:

Nin tu padre faze que lo non tiene por bien a qui esta nuera, que viene del frio, es de la partida de setentrion. E ¡vaya esta barbara agena su carrera, e busque marido que case con ella de los terminos del rio Tanays, e de los paulares de Siçia, e del termino de Fasis -que es el rio de su tierra-! (GE II 2, 275 b 10)

Non probat Alcimedede mater tua – consule matrem! –
non pater, a gelido cui venit axe nurus.
Illa sibi Tanai Scythiaeque paludibus udae
quaerat et a patria Phasidis usque uirum. (H VI, vv. 105-108)⁶⁷

Según Medea, en su epístola, los dominios de su padre se extienden hasta las “neuosas montannas de Siçia.” (GE II 2, 83 b 3 = H XII, vv. 29-30: *Hic Ephyren bimarem, Scythia tenuis ille nivosa / omne tenet, Ponti qua plaga laeva iacet.*). Se produce así un deslizamiento geográfico, situando a Cólquida hacia el norte del continente europeo, pero también etnográfico, ya que ahora no sólo formaría parte de Escitia, sino que también pasaría a compartir la barbarie propia de los

⁶⁶ “In the same way we do not imagine that real Colchians behaved like Medea, or Phoenicians like the chorus of *Phoenissae*. Euripides’ foreigners do not have the believable, concrete traits of the foreigners of Aeschylus and Sophocles. Like the myths in which they appear they have lost their historical reality. But together with the myth they have gained another kind of reality.” (Bacon, *Barbarians*, 171); sobre la caracterización de los bárbaros en las tragedias de Eurípides, *vid.* Bacon, *Barbarians*, 140-155.

⁶⁷ *Vid.* también GE II 2, 83 a 15 = H XII, vv. 11-12. Sassi describe así la region del río Fasis: “a hot but marshy land, with much rain and stagnant water” (Sassi, *The Science*, 110). Sobre el clima de esta región, *vid.* Minns, *Scythians*, 4-5.

pueblos de las estepas que se extendían al norte del Mar Negro.⁶⁸

En su historia del Mar Negro, King propone, entre otras, dos teorías, a tener en cuenta también para el mito de Medea (y no sólo para éste): en primer lugar, el *Pontus Euxinus*, más que un escenario de conflictos entre la *civilización* y la *barbarie*, era una región de encuentro e interacción entre pueblos nativos y pueblos venidos de afuera (griegos y romanos), con sus lenguas, estilos de vida y culturas;⁶⁹ en segundo lugar, las sociedades autóctonas de esta vasta región eran “bárbaras”, pero sólo en el sentido lingüístico de que no hablaban griego y no en el etnográfico de *barbarie* que hoy predomina en los idiomas modernos.

Sobre Cólquida, no hay casi ningún dato que hoy se consideraría etnográfico ni en la *Medea* de Eurípides, ni en las versiones ovidiana y alfonsí. De todos modos, no se puede concluir que la sociedad colquidense fuera también nómada, como las de las planicies del norte del Danubio y del Mar Negro, antes al contrario, debió haber sido una civilización en gran parte urbana, aunque casi nada de esto se dice en las obras de Ovidio y Alfonso X: hay una referencia de Medea a la ciudad en cuyas proximidades se encontraba un monte, lugar de su encuentro con Jasón (*GE* II 2, 84 a 29), y una mención no menos fugaz de Hipsípila sobre el “palacio del rey Oeta el anciano” (*GE* II 2, 73 b 13). Aún en el siglo IV DC, Amiano Marcelino mencionaba dos ciudades como las más importantes de Cólquida: Fasis, hoy Poti, y Dioscurias (o Dioscuris), la Sebastópolis de los romanos y la Sujumi de hoy, a orillas del Mar Negro, fundada también por los milesios, en el siglo VI AC, y bien conocida aún en tiempos de este autor: *nunc usque nota* (*RG* XXII, 24). Plinio menciona también varias ciudades, destacando a Aia, hoy Kutaisi, a orillas del río Fasis (hoy Rioni), donde habría nacido Medea y que era, según el autor latino, la más famosa de toda las ciudades de Cólquida: *maxime autem inclaruit Aea* (*HN* VI, iv, 13). Pero el carácter urbano y sedentario de estas sociedades se debía a haber sido fundadas por los griegos y, con un *hinterland* próspero y urbanizado, como Dioscurias, dichas colonias se convirtieron en centros de intercambios comerciales con los pueblos provenientes de las estepas o del Cáucaso, en relaciones no siempre hostiles.⁷⁰ Estrabón describió

⁶⁸ “The Caucasus, again, is a world in itself, having little in common with the steppe, nor has the time yet come to bring any sort of system into its archaeology; so I have reason enough to leaving it alone.” (Minns, *Scythians*, vii).

⁶⁹ “The new comers are generally represented as renting the site of their settlement from the natives. Of course unfair dealing was always apt to bring armed reprisals and ill-defended wealth would always be a temptation, but the choice of a site and speedy fortification made the Greeks fairly safe from mere raids, and both parties gained by intercourse being on a peaceful footing; the natives valued the wares brought by the strangers, and the latter recognized that it was no wise to provoke too far customers who were the masters of the land.” (Minns, *Scythians*, 439). Sobre la relación entre griegos y escitas, *vid.* también Boardman, *The Greeks*, 256-264.

⁷⁰ “At Phasis, the Milesian colony at the mouth of the Rioni river, timber was floated downstream and loaded onto coasting vessels, along with other items critical to shipbuilding: hemp for riggings, wax and pitch for sealants, and the famous Colchian linen for sails. In two or three days, the goods would arrive in Sinope and be transferred to larger ships for the voyage to the Aegean. Farther along the coast, at Dioscurias (near modern Sukhumi, Georgia), numerous non-Greek tribes would come down from the Caucasus mountains to meet foreign ships. Traders were said to require 130 interpreters to conduct

a Fasis como un puerto comercial, un *emporion* (ἐμπόριον) (G XI, 2, 17), por cierto, no el único de los que jalonaban el litoral del Mar por lo cual es de preguntarse si estaría más o menos bien o mal informado de los establecimientos griegos en torno del *Pontus Euxinus*, en general, y de Cólquida, en particular. Sea como fuere, las imágenes que emergen de Cólquida y los colquidenses no son ciertamente las de una región y una sociedad bárbaras. Recuérdese también que en algunas versiones arcaicas del mito, Medea nada tenía de bárbara, al contrario, fue reina de Corinto, por herencia paterna, puesto que Eetes había sido soberano de esta ciudad, antes de trasladarse a Cólquida (Hall, *Inventing*, 35, 103, Hall, *Hellenicity*, 178).

Etnocentrismo inverso

Las oposiciones reseñadas hasta aquí, y a las cuales se les pueden agregar muchas otras, pueden adoptar más de una modalidad, pero, en general, frente a las sociedades civilizadas, las bárbaras de los confines ocupan una posición cultural y moralmente inferior, y en aquella periferia geográfica y etnográfica del mundo conocido, se desconocen las normas dominantes en el *centro*, puntos y marcos de referencia y patrones de descripción, comparación y evaluación. Pero se puede dar también una inversión entre *periferia* y *centro*, atribuyéndoles a los pueblos bárbaros, virtudes y formas de vida ausentes en las sociedades civilizadas o perdidas por un proceso de decadencia moral.⁷¹ Esta “idealización de los bárbaros” se presenta en la *Comedia Antigua* e incluso en el teatro de Eurípides;⁷² y, además, puede comprender a los pueblos más diversos, como fue el caso de la sociedad libia occidental, enfrentada a la romana, en África del norte (Biglieri, “Notas”, 29-34), o el de los mismos escitas de Asia, tal como lo refiere Estrabón.⁷³ Su *Geografía*, traducida al latín en el siglo XV, no fue, por supuesto, fuente del *Libro de Alexandre*, en el siglo XIII, pero aun así, se pueden aducir varios pasajes, en los cuales

their transactions there—surely an exaggeration, but probably not much of one. In time, even the hinterland began to enjoy the fruits of commerce. By the first century BC, the area beyond Phasis boasted cities and farmsteads with tile roofs, marketplaces, and other public buildings, and a century later, the Roman historian Pliny reported that the many bridges that spanned the river were always laden with people on their way to market.” (King, *The Black*, 30-31). Sobre la colonización griega en el Mar Negro, *vid.* también Boardman, *The Greeks*, 238-255, Minns, *Scythians*, 436-444.

⁷¹ “But the Greeks’ view of the barbarian was inherently contradictory, for civilization’s notion of itself as in a process of linear progression is never unquestioned; the rise, paradoxically, is seen also as a fall. The retrospective vision incorporates the idea not only of primitive chaos, but of a more virtuous era, when men were nearer to the gods. Since the Greek concept of ‘the past’ overlaps with ‘the elsewhere’, the notion of the special spirituality of the men of the golden age, before they were alienated by technological progress, can also be produced in narratives depicting utopian barbarian communities.” (Hall, *Inventing*, 149); sobre los *noble barbarians*, *vid.* Hall, *Inventing*, 211-223).

⁷² “Secondly, the barbarian is not always portrayed in an unremittingly negative light. In Old Comedy, for example, attitudes towards non-Greeks range from outright hostility to a near idealization of the pure, primitive state of the barbarian. In the tragedies of Eurípides, scholars have often pointed to instances of what they regard as extreme expressions of the poet’s aggressive hostility towards barbarians. Yet, there is no consistency to Eurípides’ portrayal of non-Greeks, providing us with a salutary reminder that we cannot simply read authorial commentary into the utterances of dramatic characters.” (Hall, *Hellenicity*, 180).

⁷³ Sobre los escitas, al mismo tiempo pueblo “conocido” e “imaginado” por los griegos, *vid.* Lévy, “Les origines”, 57-68.

el geógrafo griego presenta una imagen de los escitas que los aproxima bastante a una sociedad “civilizada”; más aún, a la influencia de la civilización griega, le atribuye Estrabón tal cambio y alteración (*μεταβολή*)_en las costumbres de esta sociedad, que implican una verdadera corrupción de las virtudes anteriores, la “simplicidad (*ἀπλότης*) de los bárbaros”. Estos escitas, dice Estrabón, se sustentaban de sus ganados, se alimentaban de leche y queso, no conocían el dinero, ni practicaban el comercio, excepto en forma de trueque (G VII, 3, 7-9).

Pero Estrabón no fue el único en “idealizar” a los escitas. En efecto, Lovejoy y Boas recogen, copian y traducen una copiosa colección de textos de la Antigüedad sobre el tema del “buen salvaje”, incluyendo a los escitas, en este caso, desde Homero (*Iliada* XIII, vv. 3-7) hasta Claudiano (ca. 370-ca. 404 DC), en *In Rufinum*.⁷⁴ En algunos de esos textos, se describe una sociedad bárbara, pero en otras, se la ofrece como modelo de virtudes, con algunos rasgos utópicos, como se puede ver en el *Libro de Alexandre*: los escitas son “omnes de santa vida, simples e verdaderos” que desconocen el dinero (LA, vv. 1916 cd), viven en montes, sin casas y sin propiedad privada: “por los montes bevimos, que casa non sabemos, / quanto val’ un dinero de propio non avemos.” (LA, vv. 1930 cd); además, desconocen el comercio y se sustentan exclusivamente de los frutos de la tierra (LA, estrofas 1931-1932). Estos escitas viven de conformidad con los designios de Dios y se contentan con lo que éste les provee o les quita, sin pedirle, ni exigirle nada (LA, estrofa 1933), no luchan entre ellos (LA, estrofa 1934) y viven en una vida “buena”, “santa” y “perfecta”, heredada de sus antepasados (LA, estrofa 1935).⁷⁵

En este episodio del *Libro de Alexandre*, se enfrentan dramáticamente el pacifismo de los escitas, habitantes de los confines de la *ecumene*, y las aspiraciones al dominio mundial por parte de Alejandro Magno (356-323 AC). El escita que, en la embajada, le habla en nombre de todos, lo amonesta largamente acerca de sus desmedidas ambiciones, le advierte sobre los peligros de perder todo lo que ya posee por codiciar aún más (LA, estrofas 1918-1928) y le recomienda no atacarlos porque con ello no ganará nada (LA, estrofa 1929) y porque, a pesar de

⁷⁴ Lovejoy, A. O., Boas, G., *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, New York, Octagon Books, 1973, 315-344. Sobre la idealización de los escitas en Homero, Hesíodo y Esquilo, pero no en Heródoto, *vid. Lévy, “Les origines”, 58-66. “To be sure, expressions such as ‘Wild Man’ and ‘Noble Savage’ are metaphors; and insofar as they were once taken literally, they can be regarded simply as errors, mistakes, or fallacies. But the fact is that human culture cannot do without such metaphors, and when we have to identify things that resist conventional systems of classification, they are not only functionally useful but necessary for the well-being of social groups. Metaphors are crucially necessary when a culture or social group encounters phenomena that either elude or run afoul of normal expectations or quotidian experiences.”* (White, H., “The Noble Savage Theme as Fetish”, en: White, H., *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University P., 1992, 184).

⁷⁵ Sobre la “Letra que fue enviada por los citas a Alexandre”, incluida en el *Cancionero* de Herberay des Essarts, los comienzos del humanismo y los ideales utópicos en la Edad Media, *vid. López Estrada, F., “Prehumanismo del siglo XV: La Letra de los escitas a Alejandro: Del cancionero de Herberay des Essarts y las formulaciones utópicas en la edad media”, en: Jones, J. R. (ed.), Medieval, Renaissance and Folklore Studies In Honor of John Esten Keller*, Newark, Delaware, Juan de la Cuesta, 1980, 189-203.

todo, son buenos guerreros y difíciles de avasallar (*LA*, estrofas 1936-1937). El consejo de no combatirlos no encuentra eco favorable en Alejandro (*LA*, estrofas 1939-1940), quien, con grandes pérdidas, acaba por vencerlos y someterlos (*LA*, estrofas 1941-1942). A la “Çiçia subjulgada” (*LA*, v. 1942 a), le seguirá el dominio de otros pueblos asiáticos (*LA*, estrofas 1943-1944), dejándole así el camino libre para su próxima conquista, la India (*LA*, estrofas 1945-1946).

En resumen, la vida de los escitas, presentada aquí con rasgos que, desde una perspectiva etnocéntrica, se considerarían “negativos” y propios de “bárbaros”, se cargan de valores “positivos” cuando se los contempla desde un “etnocentrismo inverso”. No trafican con dinero, ni conocen la propiedad privada, viven de la tierra y de sus frutos y no del comercio, no se aglomeran en ciudades, andan desnudos, viven pacíficamente, sin disensiones internas entre ellos, ni conflictos externos con otras gentes, pero no vacilan en expulsar de la comunidad a los malhechores (*LA*, v. 1932 d): todo esto apunta si no a una “edad de oro”, sí a un estado ideal que no por provenir de la *periferia* geográfica y etnográfica, no pueda servir de modelo a las sociedades civilizadas del *centro*.

Para terminar este artículo (“terminar”, no “concluir”, porque todos estos temas son inagotables), se puede enumerar una larga lista de los que quedan sin considerar, entre ellos, los gimnosofistas (sociedad muy semejante a la de los escitas del *Libro de Alexandre*) y los godos, identificados con los escitas por la *General Estoria*, a los que se les suman las amazonas y a quienes la *Estoria de Espanna* del mismo Alfonso X llama alternativamente “mujeres de los escitas” y “mujeres de los godos”; es más, esta obra señala explícitamente que escitas, godos y getas son sólo diferentes nombres de una misma stirpe;⁷⁶ y todos ellos, junto con las amazonas, tienen en común el proceder de los extremos del mundo, comunidad no sólo geográfica, sino también etnográfica, ya que son varios los rasgos que comparten estas sociedades. Y si se quisiera ampliar aún más el campo de estudio, habría que incluir también a los hunos y a las razas llamadas “plinianas”, en África, que, cerrando ahora el círculo de este trabajo, conducen nuevamente a la Antigüedad clásica, a Estrabón, Plinio y Heródoto. Porque, en efecto, hay que comenzar por Heródoto, pero, aún más, en el comienzo siempre está Homero, como lo hace ver Estrabón, desde la primera página de su *Geografía*.

Aníbal A. Biglieri

University of Kentucky (profesor emérito)

biglieri@uky.edu

⁷⁶ Alfonso X, el Sabio, *Primera Crónica General de España [= Estoria de Espanna]*, Madrid, Editorial Gredos-Cátedra Seminario Menéndez Pidal, 1979, 217 a 43.

Resumen:

En este artículo se estudian las ideas de *bárbaros* y *barbarie* desde Heródoto hasta Alfonso X. A partir de las oposiciones entre *centro* y *periferia*, y *civilización* y *barbarie*, se estudian los temas del sedentarismo y nomadismo, la historia y los mitos en torno de la región de Cólquida y el etnocentrismo inverso en relación con los escitas.

Palabras clave. bárbaros, etnografía, mitos, Cólquida, etnocentrismo.

Abstract:

This article analyzes the ideas of *barbarians* and *barbarism* from Herodotus to Alphonse X. Starting with the oppositions between *center* and *periphery*, and *civilization* and *barbarism*, the following themes are studied: sedentary lifestyle and nomadism, myths and history of the region of Colchis, and the inverse ethnocentrism in relation with the scythes.

Keywords. barbarians, ethnography, myths, Colchis, ethnocentrism.

RECIBIDO: 1-3-2022 – ACEPTADO: 15-3-2022

MENSAJERO, NUNTIUS Y ÁNGUELOS EN LA MITOLOGÍA GRECOLATINA Y EN EL CONVI- VIO DE DANTE ALIGHIERI

El AT contiene una Revelación divina directa, personal y exclusiva para Israel, con la que Dios manifiesta un proyecto salvífico graduado para rehacer el lazo roto en el Paraíso. Sabemos de ese plan por el mismo Dios o por sus guías, patriarcas y profetas anunciadores de la venida del Mesías. Pero Dios no excluyó de sus caminos a los paganos con nociones de una teodicea elemental y a la gentilidad grecolatina *praeordinata* a la salvación y a la vida eterna¹ como se ve en el NT² en *Hechos* 13, 48; expresión paulina considerada desde otro ángulo por U.Mann (1915-1989) en *Prólogo de la salvación, Revelación primigenia en la Hélade* y por W.F. Otto (1874-1958) en *Teofanía*,³ aunque la relación Antigüedad clásica y Cristianismo se ha abordado con diversas perspectivas siendo su indagación una *quaestio disputata*.⁴ Otro estudio positivo parcial, pues solo se dedica a algunos mitos como los de las sirenas, el del sol invicto, etc., se lo debemos a Hugo Rahner (1900-1968), profesor, decano y rector de la Univ. de Innsbruck en el Tirol austríaco en sus *Mitos griegos en significación cristiana*,⁵ porque “Bajo las imágenes vela-

¹ *Prae-ordinata* traduce en la Vulgata el participio de perfecto pasivo griego *te-tag-ménoi*, perfectamente ordenados, inexistente en latín. Ordenados ¿a qué? A la eternidad (*éis aióonion*).

Mann, Ulrich: La Revelación tiene dos modalidades: una sobrenatural para el AT, explícita, lineal, pero graduada, según la maduración del pueblo israelita. El judío al igual que los ángeles tiene que sí o no aceptarla. A los gentiles, sobre todo griegos y latinos, se las da con la imagen del río Meandro, río de Jonia en la costa griega de Asia Menor, río lento de llanura, lleno de vueltas, fangoso, repleto de impurezas, que a veces pierde su cauce, sigue bajo tierra y aflora por otro lado, pero que posee en el centro un hilo de agua pura. Son dos modalidades preparatorias de la Encarnación; los helenos la reciben como el advenimiento de una revelación con *semina Verbi* mezclados con una cantidad de sucedáneos, que deben desbrozar con la razón y por eso han tenido a Platón y a Aristóteles, cf. Mann, U., *Vorspiel des Heils, Die Uroffenbarung in Hellas*, Stuttgart, Klett, 1962. Para W.F. Otto la religión griega es una revelación divina de un cierto nivel entendible como una auténtica teofanía, nunca como elucubración de la imaginación creativa y demás variantes humanas. Cf. Otto, W. F., *Die Wirklichkeit der Götter*. München, Rowohlt, rde., 1963; Otto, W.F., *Teofanía*, B.A., Eudeba, 1968.

² Nestlé, E., *Novum Testamentum graece et Latine*. Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1963.

³ Para W.F. Otto cfr. las observaciones de O.A. Sequeiros (1935-2008) sobre la relación paganismo-Cristianismo en Sequeiros, O.A., “Realidad perdurable de la piedad griega. El pensamiento de W.F. Otto” en *Arkhe*, Segunda Serie, año IV, 1967, pp. 15-33 y R. Calderón Bouchet (1918-2012) sobre su aproximación a la religiosidad griega en Calderón Bouchet, R. *La arcilla y el hierro*. México, Guadalajara, As. Pro Cult. Occidental-B.A. Nueva Hisp. Arg., 2002.

⁴ Werner Jaeger (1888-1961) analizó esta *quaestio* en el último periodo de su vida como continuación de la *Paideia* en dos vol.: Jaeger, W., *Humanismo y Teología*. Madrid, Rialp, 1964; Jaeger, W., *Cristianismo primitivo y Paideia griega*, México, FCE, 1965/2008.

Más cercano a esta línea F.M. Cornford (1874-1943) observa la persistencia de elementos míticos he-siódicos en la filosofía rechazando estos solamente el recurso a lo sobrenatural y la aceptación de la contradicción. *Moira, díke, physis, nómos, theós, psiqué*, etc. proceden directamente del pensamiento mítico-religioso griego. Cf. Cornford, F.M., *From Religion to Philosophy*. N.York, Longmans, Green, 1912/2004.

⁵ Rahner, Hugo: se interesó por este tema al tomar la cátedra de la Historia de la Iglesia primitiva. Murió en 1968, pero su voluminoso libro resulta un “universalismo culminando en Cristo”; tuvo una edición en vida y más de una *post mortem*. Rahner, Hugo, *Griechische Mythen in Christlicher Deutung*, Darmstad, Wiss. Buch. Verlag, 1957/1984; trad. en esp. Rahner, Hugo (2003). *Mitos griegos en significación cristiana*. Barcelona: Herder.

doras de la mitología griega se pretende indicar el camino ascendente que lleva a las alturas de la transfiguración cristiana". Solo aplicado a Heracles el estudio de M. Simon (1907-1986).⁶

La vía filosófica fue aceptada por los SSPP con mejor recepción, porque consideraron que el tránsito del *mythos* al *lógos* generó la depuración del politeísmo al monoteísmo al examinar ciertos mitos que por su inmoralidad ya habían sido criticados por Jenófanes y Platón. Resulta básico, aunque insuficiente y simplista, el consabido aporte de W. Nestle⁷ (1865-1959), fundado en una concepción del mito insuficiente para brindar una explicación lógico-causal de la realidad, al que sumamos a J. de Romilly⁸ (1913-2010) y a S. Gouguenheim⁹ (1960-) más cercano, pero más complejo llegando en parte a los SSPP, para mencionar algunos de tantos estudiosos.

Los gentiles tuvieron por medio del mito y no por la filosofía, el despliegue de la idea de **mediación** necesaria entre dioses y hombres, cumplida por seres intermediarios entre ambos de distinta categoría: a) divinidades mayores y menores en relación filial o no con el padre de los dioses, que realizan misiones ordenadas por él u otras deidades; b) semidioses o héroes de doble *physis* o naturaleza, hijos de un ser divino y un mortal, masculino o femenino o a la inversa, por eso no exentos de la muerte específicamente mediadores por su naturaleza dual; c) seres solo espirituales, los *dáimones* de una sola naturaleza (se discute si son mortales o no), cuya esfera de actuación opera sobre el hombre de modo benéfico o inclinándolo al mal.

El **Ángelos** es anunciador o portador de un mensaje; poseen distinta naturaleza:

- Nuncio animal, con preferencia, las aves, ej. el águila de Zeus; en *Iliada* XXIV, 290-321, Príamo por pedido de Hécuba, adversa al viaje a la tienda de Aquiles, ruega al Crónida el envío de su ave más querida como augurio propicio, lo que el dios concede; el ave se muestra planeando majestuosa y renace la confianza en el ánimo de los troyanos.¹⁰

- Nuncio humano: por excelencia los mensajeros o correos portadores de noticias, sinónimos de heraldo, *kéeryx* o *diáktoros*. Están bajo la especial protección de los dioses, se los tiene por sagrados, de allí intocables; por eso Aquiles en *Iliada* I, 333-335, no se encoleriza con Taltibio y Euríates, heraldos de Agamenón

⁶ Simon, M., *Hercule et le Christianisme*, Paris, Les Belles Lettres, 1955.

⁷ Xavier Zubiri en un curso dado entre 1941 y 1942 sobre la filosofía de los griegos fue el primero, tal vez, en criticar las dos posturas polarizadas explicitadas en Nestle: ni ruptura entre ambos ni proceso de racionalización progresiva, tampoco una filosofía inferior contenida en los mitos sino diferente. Afirmación asentada en 1942 en la Univ. de Barcelona, pero publicada más de 70 años después en Zubiri, X., *Introducción a la Filosofía de los griegos*, Madrid, Alianza Editorial, 2018.

⁸ Romilly, J. de, *Pourquoi la Grèce?*, Paris, Fallois, 1992.

⁹ Gouguenheim, S., *La gloire des Grecs*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2017.

¹⁰ Homer, *The Iliad*. Ed. and Commentary by W. Leaf, Amsterdam, A.Hakkert I-II, 1960 ; Homero, *Iliada*. Int., trad. y notas de E. Crespo. Madrid, Biblioteca Gredos, 2006.

y Odiseo sino con el Atrida, a ambos se les dedicó en Esparta un santuario como protectores del derecho internacional y garantes de la libre circulación de legados y embajadas; llevan información oficial, pública o secreta; toman juramento a las partes de un contrato y portan coronas si traen buenas noticias.

- Nuncio celestial: intermediarias entre dioses y hombres existen divinidades mensajeras más allá del área geográfica grecorromana. Los primeros mensajeros de origen divino los brinda Homero: Iris, Hypnos y Hermes, los tres son *ángueloi*, pero cada uno con su peculiaridad.

Iris es la mensajera por antonomasia; su signo el arco iris, considerado símbolo de unión entre cielo y tierra, como también *post diluuium* en el *AT*. Transmite como *angueloûsa* mensajes entre divinidades o de dioses a hombres o de héroes hasta los primeros; es rapidísima, más que el viento o el huracán y por eso alada. El hombre no soporta la divinidad como experiencia directa, es fuerte en demasía y puede aniquilarlo como le ocurrió a Semele al requerirle a Zeus¹¹ que se autorrevelara, por eso los dioses se presentan al común de los mortales con la encarnadura de una metamorfosis. Iris en *Iliada* II, 786-806 arenga a los troyanos por orden de Zeus bajo la figura de Polites, hijo de Príamo. Solo cuando habla con otros dioses o a héroes escogidos, Aquiles, Príamo o Héctor mantiene su divina figura y sus alas de oro; así por el querer de Zeus también ordena a Príamo rescatar el cuerpo de Héctor y a Thetys que disuada a su hijo y entregue a Héctor muerto, del que Apolo y Afrodita se han compadecido limpiando y embalsamando sus heridas. Otra función de la hija de Taumas leemos en *Eneida* 4, 695-705, al apiadarse Juno de la larga agonía de Dido¹², ya que su suicidio *ante destinatum diem*, retrasaba el accionar de Proserpina, quien se demoraba en cortar el rizo de cabello¹³ a ella ofrecido, por lo que rauda Iris se detiene sobre la cabeza de la moribunda cortándole su rubio mechón, al instante se disipa el calor de su cuerpo y su alma se evade en el aura.

Hypnos, hijo del Erebo y la Noche, hermano de la Muerte, *Somnus* en latín (no *Somnium*), es también una deidad alada, silenciosa y veloz, pero sus funciones difieren de las de Iris y Hermes; aletarga a los olímpicos y a los mortales, por eso Hera lo denomina en *Iliada* XIV, 223, '*señor de todos los dioses y de todos los hombres*', al enviarlo para adormecer a su real consorte; este sopor brindado por Hypnos no

¹¹ Cf. F. Solmsen (1904-1989) reinterpreta las metamorfosis del enamoradizo Zeus no como un vituperable adulterio sino como una veladura de la divinidad, que el hombre no puede soportar sin la atenuación proporcionada por la máscara de la transformación, ej.: en toro con Europa, en cisne con Leda, en lluvia de oro con Dánae, en hombre como Anfitrión, marido de Alcmena, etc., de allí la calcinación de Semele, fulminada por el excesivo e intolerable resplandor del rayo de una divinidad que busca la humanidad por el logro de un hijo héroe, pero que la ha poseído en la oscuridad sin metamorfosis. Cf. Solmsen, F., *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1949/1995.

¹² Virgil, *Bucolica. Georgica. Aeneis*, F. Klingner ed. Zürich und Stuttgart, Artemis, 1967; Virgilio, *Eneida*. Trad. y notas J. de Echave Sustaeta. Madrid, Bib. Básica Gredos, 2000.

¹³ De la testuz de los animales sacrificados se cortaba un mechón de pelos o cerdas como primicia para Proserpina; rito que los latinos aplicaron a los humanos antes de morir patentizado por Virgilio.

es inocente ni inocuo, sino maquinado por Hera para anular a su marido y favorecer un movimiento de sus aqueos. Sin embargo para adormecer a los mortales la estrategia es distinta y se acuña también cambio de nombre, pasamos de Hypnos a **Óneiros** (de allí 'onírico'), el Ensueño, pero el sueño motivado por este, es engañoso y presentado como una alucinación falaz para el receptor. En *Iliada* II, 8-78, Zeus envía sobre Agamenón un sueño pernicioso y destructivo que penetra al rey argivo con la figura de Neleo, hijo de Néstor, el más sensato y prudente de los griegos; según la ensoñación todos los helenos deben volver a su tierra sin Helena, lo que no ocurrirá por la renovada clarividencia de la *regina deorum*, quien enviará a Ateña. En *Eneida* V, 838-871, la intervención del *Somnus*, bajo la apariencia de Forbas y con discurso mentido intenta persuadir al piloto Palinuro, vigía nocturno leal a Eneas para que abandone el timón, como no puede doblegar al timonel le sacude en las sienes un ramo con rocío del Leteo impregnado con el poder soporífero de la Estigia y lo precipita al mar asido al gobernalle; la imitación no es servil, porque Palinuro está libre de culpa y el engañado resulta el héroe. *Somnus* no es una *imitatio* sinónima de la *Iliada* sino una simbiosis emulativa de Hypnos y Óneiros.

Hermes, hijo de Zeus y Maya, secunda viajes y aventuras paternas e incluso humanas al modo de mensajero, escolta, guía (lo que no se da en Iris) y elocutor suasorio como *deus lógios*, además de otras atribuciones más complejas, con las que aparece así caracterizado en un *Himno homérico*, luego tardíamente recogidas en Roma en la lírica horaciana. Al dios más cercano a los hombres, la plástica lo representa con veste viajera, casco y sandalias de oro aladas, provisto de una *virga* o vara áurea, con la que adornece, despierta o empuja, más tarde transformada en caduceo. En *Iliada* XXIV, 333-467 como pseudo servidor del Périda, informa a Príamo sobre la incorruptibilidad del cadáver de Héctor, después de doce días de maltrato vengativo: carece de restos de sangre y sus heridas se han cerrado, ya que los dioses preservan al que por su piedad les era bien amado. Toma las riendas y salvando todos los obstáculos como un dios, según observa Príamo, y no como un simple servidor, de noche lo guía a la tienda del hijo de Thetys, le da instrucciones para persuadir y conmover a Aquiles, revelándole al anciano su identidad antes de desaparecer por decoro propio de los dioses; previamente le ha dado las pautas del discurso con el que debe dirigirse al vencedor de Héctor: recordarle la ancianidad solitaria y dolorida de Peleo, su padre; así sucede, lloran ambos y entonces, después su *ménis*, puede Príamo cenar, descansar y retirarse otra vez con la segunda intervención de Hermes, vv. 677-694; el Argicida apura al viejo rey unciéndole los caballos y apremiándolo a dejar el campamento aqueo envuelto en una nube como en el viaje inicial; cuando los cree seguros, se esfuma al Olimpo antes de la aurora; pueden ya los troyanos inhumar y llorar a Héctor, su defensor. En la *Odisea*¹⁴

¹⁴ Homère, *L'Odyssée*. Établi et traduit par V.Bérard, Paris, Les Belles Lettres, I-IV, 1972; Homero, *Odisea*. Trad. J.M.Pabón e Int. C.G.Gual, Madrid, Biblioteca Gredos, 2006.

cumple varias funciones solicitado por Atenea para socorrer a Ulises. Este dios es viajero de tres mundos y como tal guía en el mundo de los *inferi*; en XXIV, 1-4 y 98-100 como *psycopompós* conduce al Hades las almas de los pretendientes abatidos por los dueños de casa. En Esquilo, *Euménides* 90-94, Apolo le ruega a su hermano Hermes que guíe a Orestes desde Delfos hasta el Areópago de Atenas, porque Zeus mismo reconoce la piedad debida a los proscriptos de la justicia (...*Hermê, phylasse, kárta d'òon epóonimos pompáios isthi, tónde poimáinoon emòn hikéteen*: ...Hermes, protégelo, has de saber que por cierto, si eres (pastor) de rebaños, ¡guía a este mi suplicante!). En la Roma augustea, Horacio¹⁵ recapitula en la oda I, 10 los rasgos del *Himno homérico*, le quita las marcas de dios de los ladrones envolviéndolas con humor infantil, lo purifica y enaltece, ya que como *vir Mercurialis* se ampara bajo su esfera de protección.

Atenea, de múltiples y riquísimas atribuciones, no es estrictamente mensajera, salvo enviada por Zeus (*Iliada* IV, 64-133) o por Hera (*Iliada* II, 156-181), con quien comparte designios y estrategias; al común de los helenos o a sus enemigos se muestra metamorfoseada en un heraldo (*Iliada* II, 279) para silenciar a la multitud que debe escuchar el discurso de Odiseo, o en otros personajes conocidos, por ej. a Héctor como Deífobo, en el combate final del canto XXIV; la devolución de la lanza, esquivada por Héctor, que el Pélida lanzó en vano y la desaparición del seudo hermano desengaña al troyano que se dispone a morir de frente. Solo a sus protegidos griegos, Aquiles, Odiseo o Diomedes se muestra sin máscaras con una inmediatez inaudita cuando, por ej. le tira el cabello al hijo de Thetys para evitar la pelea con Agamenón (*Iliada* I, 193-218) con el fin de que predomine lo razonable, la *méetis*, excluyendo pasión, violencia y salvajismo. A esta Atenea iliádica Homero la presenta más apasionadamente parcial por sus amados griegos y para ellos pone en juego todos sus recursos y sabiduría práctica (la *cogitativa* diría Aristóteles), pero siempre que haya disposición para aceptar sus mociones, predomine lo razonable, la *méetis*, desechando la pasión violenta y la brusquedad. Sin embargo en la *Odisea* la guerra ha terminado y Atenea debe cambiar o suavizar las aristas belicosas unidas a su rol de consejera; sus admoniciones la devienen pacificadora acentuando su papel protector, guía inspiradora de buenas palabras y acciones ejerciendo su operatividad sobre la familia que le es más cara: Odiseo, Penélope y Telémaco, pero sin descuidar una beligerancia cuasi doméstica, aunque no menos terrible y efectiva contra los pretendientes. Para guiar a Telémaco asume máscaras diversas masculinas o femeninas, le inspira discursos provechosos, lo circunda con una gracia divinal (*Odisea* II, 12), lo reprende por su impiedad o desesperanza; con menor frecuencia actúa sobre Penélope, pero el peso de su accionar recae sobre Odiseo, en quien multiplica

¹⁵ Horace, *Odes I. Carpe diem*. Text, Translation and Commentary by D. West, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1995.

favores, socorros, fuerzas, aunque sin escatimarle sufrimientos y humillaciones, porque el dolor es la pedagogía más eficiente como ya hemos visto en *Iliada* XVI-II, 235. La hija de Zeus obra en diversas ocasiones con el visto bueno de su padre o de Hera, pero en este *nóstos* actúa con iniciativa propia y mayor independencia que en la *Iliada*. Así Odiseo la ve cuando deben sacar las armas guardadas para enfrentar a los ocupantes de su palacio, no así su hijo, pero Telémaco se da cuenta de su ayuda por la lumbre que esclarece el cuarto sin luz (*Odisea* XIX, 1-43). También la hija de Zeus se hace patente al hijo de Laertes cuando desvía las lanzas que al unísono le arrojan los pretendientes arrinconados, pero vigorosos. No es llamada *ánguelos*, pero la función de guía, tutora y consejera de sus privilegiados pupilos va resemantizando el vocablo que termina enriqueciéndose con la esfera operativa de las divinidades vistas *supra* (de Iris, su cualidad de mensajera veloz de las divinidades superiores; de Hypnos, la facultad de obrar en la imaginación y por medio de los sueños; de Hermes, la cercanía con lo humano, el discurso persuasivo, la conducción auxiliadora de los vivos en medio de los peligros, pues Atenea casi las asume a todas y con su rol protector permanente y personal se aproxima al de un ángel custodio para los encomendados a su guarda.

El dáimoon es realidad más difícil de precisar en la esfera de lo preternatural que *theós* o *ánguelos*, varía según circunstancias de lugar, tiempo, creencias, doctrinas, autores, etc. En Homero abarca un espectro de lo divino más amplio que *theós* (dios en persona), más bien despersonalizado e innominado, que se opone a lo propiamente humano o *anthropópeia*. Con Platón¹⁶ y Xenócrates se conforman como divinidades inferiores de naturaleza espiritual con caracterización discutible, intermediarias entre dioses y hombres, distintas de los héroes también mediadores, pero de doble *physis*. Poseen *páthos* y como los mortales, diferencias de virtud y malignidad. Ayudan al hombre llevándolo al bien o dotados de cierta perversidad lo perjudican. Un capítulo aparte lo constituye el dáimoon personal de Sócrates, distinto de otros grandes *dáimones* como Eros, cuya naturaleza es revelada a Sócrates por Diótima, la sacerdotisa de Mantinea, iniciadora del filósofo, según se lee en el *Simposio* platónico (202d-203a). Este dáimoon personal (*Apología* 31d y 40a) se manifiesta, si su alma está limpia, como una voz particular e interior, diferente de la de su conciencia o como un signo no natural o divino que le impide hacer lo que no debe; en la cárcel, ya condenado, cuando es tentado por sus discípulos para huir rechazando una sentencia injusta (*Critón* 44b-46a), el maestro se rehúsa porque su dáimoon no se ha dejado escuchar. Sócrates interpreta la ausencia de su manifestación como un signo de que su muerte no es un mal y decide aguardarla como un gran bien, independiente de la injusticia de la acusación.¹⁷ La Antigüedad, en particular Apuleyo, lo consideró como un

¹⁶ Plato, *Opera*. Recognovit et addnotatione by Ioannes Burnet, tomus I, tetralogia, London, Oxford Clarendon Press, 1902; Platón, *Diálogos*. Vol. I. *Apología* (y 9 diálogos más). Madrid, Gredos, 2003.

¹⁷ Tema tratado por varios comentaristas y entre nosotros por Camarero Benito, A., *Sócrates y las*

espíritu tutelar del filósofo.¹⁸ En *De Isis y Osiris* 25, Plutarco de Queronea¹⁹, casi al término de una tradición y frente a su cuestionamiento por epicúreos y estoicos se ha preocupado por ellos, llegando a sostener que son más fuertes al sobrepasar la naturaleza humana en poder, poseyendo lo divino no sin mezcla y sin pureza sino con una participación de la naturaleza del alma y de la percepción del cuerpo; percepción susceptible de placer y dolor o *páthos*. Una de las dificultades anexadas al *páthos* es la de su mortalidad o inmortalidad.²⁰ No olvidar que el de Queronea ha tratado varias veces en sus obras esta problemática, variable según la época y la reflexión del autor. Hasta Plutarco y los estoicos los *dáimones* son inmortales, basta releer el *De deo Socratis* de Apuleyo de Madaura o alguna de las *Disertationes* de Máximo de Tiro, ambos del s. II d.C., para colegir que la distancia entre la Divinidad y el hombre la cubren los *dáimones*, seres intermedios inferiores, ya ángeles, ya demonios. La continuidad de su reflexión sobre estos seres, lo lleva a Plutarco a inferir, por su carencia de *virtus*, la mortalidad o perención de los mismos, sobre todo por influjo estoico en uno de sus *Diálogos Píticos*: en el *De defectu oraculorum* son mortales por su *páthos*, mortalidad discutible verificable en el mismo diálogo délfico, pero confirmada con el relato de la muerte del Gran Pan (419b-d). Es preciso llegar a la época helenística, ámbito propicio para el sincretismo donde se entrecruzarán las nociones de *ángueles* como mensajero y la de *dáimoon* como espíritu benéfico o malvado en relación directa con el hombre.

Filón de Alejandría²¹

En él (40/30 a.C.-40/50 d.C.) se da la relación entre la angelología judaica y la demonología helénica y helenística; vierte por *ángueles*, el hebreo *malah* o enviado; *ángueli* y *dáimones* (no decimos demonios, porque su configuración posterior como seres malvados movería hasta aquí a confusión) en *De gigantibus* y *De sacrificiis Abelis et Cainis* son considerados partícipes de igual naturaleza y ocupan el tercer lugar *post Lógos* y sus *Potencias* o *Virtudes* derivadas.

Ambos constituyen en su angelología, bastante teñida de gnosticismo emanatista, el tercer nivel de potencias intermedias o vicarias entre un dios trascendente y el mundo sensible; son servidoras, mensajeras de Dios, ministros de su providencia, guías y castigadoras. Si este es el tercer nivel, ¿quién conforma el

creencias demoníacas griegas, Bahía Blanca, Univ. Nac. del Sur, 1968.

¹⁸ En el cap. 20 añade que el signo divino puede darse con la aparición del *dáimoon* en persona, visible solo a Sócrates, lo que Apuleyo compara con la de Minerva a Aquiles en *Iliada* 1, sin hacer distinciones. Cf. *Apulée, Opuscules philosophiques: Du dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde. Fragments*. Dir. J. Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

¹⁹ Plutarco, *Dialogues Pythiques*. Texte établi et trad. par R. Flacelière, Paris, Les Belles Lettres, 1974.

²⁰ Discusión recogida en el prólogo de su edición a los *Dialogues Pythiques* por R. Flacelière, como también por G. Soury e Y. Vernière. Cf. Soury, G., *La démonologie de Plutarque*, Paris, Les Belles Lettres, 1942; Vernière, Y., *Symboles et Mythes dans la Pensée de Plutarque*, Paris, Les Belles Lettres, 1977.

²¹ José Pablo Martín y Marta Alesso están editando en Madrid la obra completa del alejandrino; los capítulos 6 y 4 del *Génesis* con los temas especificados se tratan en el vol. II publicado en 2010 por Trotta Editorial.

primero? El *Lógos*, primer ser subalterno e inferior, personal y distinto, pero sombra de Dios, especie de Idea arquetípica platónica y sumo sacerdote. El segundo trata de los derivados que tienen al *Lógos* como fuente: las Potencias o Virtudes: la poética o fáctica (demiurgo platónico) y la real con la que se gobierna.

Flavio Josefo

Algo semejante ocurre en Flavio Josefo, de familia judía, defensor de su tierra en la guerra²² del 68-70 d.C. que finalizó con la destrucción del templo y de la ciudad de Jerusalén. F. J. se pasó luego a Roma deviniendo miembro adoptivo de la *gens* Flavia. La deserción de Josefo²³ no está motivada por una traición sino por la convicción de que Dios había abandonado al pueblo elegido y lo castigaba por sus faltas. Así a la antorcha, que fue el principio del fin en la prolongada y cruenta guerra, lanzada por un anónimo soldado romano con la oposición de Tito, el héroe de la defensa la considera enviada por *algún impulso (orgée) daimónico* (*Bellum Iudaicum* 6, 4), desdichado para los defensores del Templo, pero justiciero desde el punto de vista de Dios, el único verdadero y decisivo.

En el s. IV, Eusebio de Cesarea²⁴ en su *Praeparatio Evangelica* (libro V, cap. 17) y Teodoreto de Cyro en su *Curación de las enfermedades helénicas* (II, 10), retoman el texto plutarqueo de la muerte del gran Pan, pero a diferencia del relato píctico, devuelven a los malos *dáimones* su inmortalidad, porque son ángeles caídos, es decir, demonios vencidos en la cruz por la muerte y resurrección del Señor.

Creencias latinas

Son los *Genii*, engendrados en plural, según su étymon *gignere*: engendrar; se despliegan en el campo de los *di indigetes*, 'actuales allí mismo' sin relación con el panteón olímpico griego, pues pertenecen al fondo religioso propiamente latino como fuerzas o potencias vitales de carácter numinoso, incluso cuando han sufrido posteriormente la influencia helénica del *dáimoon*; junto con los *Penates* y los *Lares*, amparo de la ciudad y del hogar, más una constelación de dioscellos²⁵ como se ve en Foustel de Coulanges (1830-1889) en *La cité antique* I, 4, 21-38 comportaban una esfera de protección con funciones restringidas a un acto o un espacio determinado de la vida familiar o individual (en particular la

²² Flavius Josèphe, *La guerre des Juifs*, París, Les Belles Lettres, 1975.

²³ Análisis muy pormenorizado en Poznansky, L., *La chute du temple de Jérusalem*, Bruxelles, Éd. Complexe, 1991, especialmente pp. 73-126.

²⁴ Eusebio cuestiona la realidad de las mitologías mediterráneas, no así a los *dáimones* oraculares, a los que califica como demonios verdaderos. Cf. de Césarée, E., *La Préparation Evangélique* IV-V par E. des Places et O. Zink, París, Éd. Du Cerf, Sources Chrétiennes, 1979; de Cyr, Théodoret, *Thérapeutique des maladies helléniques*, tome I, Livres I-VI par P. Canivet, París, Éd. Du Cerf, Sources Chrétiennes, 1957.

²⁵ Una 'polvareda de dioses', según los SSPP, particularmente para guarda de la infancia. Se colocaban sus estatuillas en una repisa adosada a la chimenea. Cf. Foustel de Coulanges, N., *La cité Antique*, París, Hachette, 1864/2004.

Para F. Cumont el *Genius* representaría el *anima* que sube al cielo y los Manes el lazo con el *locus religiosus* de la sepultura, ver *Eneida* V, 95-96. Cf. Cumont, F., *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, París, P. Geuthner, 1942/1966.

infancia), el hogar, el campo, la ciudad, instituciones, determinados enclaves o regiones; estudiados y analizados por Varrón, fueron recogidos por Servio o los SSPP, ej. san Agustín siendo prefiguraciones del patronato angélico. A los tres, representados por estatuillas, se los colocaba sobre la repisa de la chimenea y cada familiar tenía la de su *Genius*.

Los que amparan una ciudad o región son los *Penates*, la misma raíz que *Penetralia*, es decir, las profundidades de un templo o un hogar; basta recordar su vigorosa presencia en la *Eneida* de Troya a Roma; los Lares patrocinan la familia junto al fuego del hogar; el hombre como individuo está custodiado por una simpatiquísima constelación de dioscecillos desde que nace: el más importante es el *Genius Natalis*.

El *Genius Natalis*, espíritu protector de cada uno se manifiesta por vez primera el día del nacimiento, luego en cada cumpleaños y finalmente en el día de la muerte al apagarse la antorcha natal, cuando el *Genius* ingresa en el mundo de los *Manes*²⁶ benéficos y perdurables en oposición a las *Larvae* maléficas. Su peculiarísima individualidad está caracterizada en el tratado de Censorino²⁷ *De die natali* II y III, 1, como un *deus* en cuya tutela vivimos desde que nacemos, cuida de nosotros desde que somos engendrados y es engendrado al unísono con cada hombre. Para W. Otto es un símbolo de la propia individualidad, tan propio que deviene un dios mortal al mutar en cierto modo de forma, nombre y función, así Horacio²⁸ nos dice de él en *Ep.* II, 2, 187-189 dirigida a Julio Floro, muy allegado a Tiberio, sucesor de Augusto.

...scit Genius, natale comes qui temperat astrum,
naturae deus humanae, mortalis in unum
quodque caput voltu mutabilis, albus et ater.

...lo sabe el Genio (de cada uno), compañero que regula el astro natal, dios de la naturaleza humana, mortal para cada individuo, también (lo sabe) su cabeza por el rostro mutable, ya blanco, ya negro.

Para comenzar, el *Genius* parece regular o atemperar los determinismos astrales surgidos de un cierto fatalismo del vulgo, dando cierto cauce al libre arbitrio; lo de *mortalis* crea algo de perplejidad, dado que el término contradice la idea de *deus*, sinónimo de inmortalidad. ¿En qué sentido lo califica así Horacio? W. Otto aduce que la idea de individualidad inherente al *Genius* es tan exclusiva, peculiar y personalísima que, siendo cada *Genius* tan intransferible, no puede subsistir en

²⁶ Otto, W.F., *Die Manen oder Von den Urformen des Totenglaubens*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962.

²⁷ Censorinus: *De Die Natali Liber* (thelatinlibrary.com); Censorini *De Die Natali Liber ad Q. Caerellium*, ed. par J. Mangeart, Paris, C.L.F. Panckoucke Éditeur, 1843.

²⁸ Horace, *Epistles*, Book II, ed. by N. Rudd, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

otro, ni siquiera en un familiar y debe morir con cada uno. Esto es lo que habría expresado el poeta augústeo.²⁹

Se podría hacer una modulación interpretando que *mortalis* se sitúa en un punto de inflexión donde el *Genius* muere para ese individuo peculiarísimo, pero pasa a integrarse en ese ser colectivo, los *Manes* de la familia, benéficos y perdurables. Lo de *albus et ater* tiene sin duda una connotación ética, proverbialmente *bueno y malo*, pero... ¿se trata de uno, de un desdoblamiento o de dos? El de Venusa parece hablar de uno solo con rostro mudable. Su antecesor Lucilio creía que cada hombre tiene dos *Genii*, lo mismo Servio o Amiano Marcelino (dato recogido por Censorino) simplificando el problema en apariencia, porque Horacio se expresa inequívocamente en singular.

El *Genius* o *Natalis* recibe honra religiosa en cada cumpleaños; la familia junto al homenajeados se reúne desde la mañana en torno al fuego del hogar coronando la estatuilla con una guirnalda, ungiéndola con fragancias, recitando plegarias, enunciando tácitos deseos, comiendo una torta, ofreciendo libaciones y danzas. Tibulo³⁰, el lírico joven y apuesto, nos entusiasma con dos *Elegías* I, 7 y la brevísima y encantadora II, 2 con las que nos regala la celebración del día *Natalis* de un cumpleaños muy querido.³¹ A *Natalis* se lo convoca con palabras rituales y se lo acoge como merece:

Urantur pia tura focis, urantur odores
 quos tener e terra divite mittit Arabs.
 Ipse suos Genius adsit visurus honores,
 cui decorent sanctas mollia sarta comas;
 illius puro destillent tempora nardo,
 atque satur libo sit madeatque mero,...

Quémense piadosos incienso en tus hogares, quémense fragancias que de su rica tierra envía la muelle Arabia. Tu *Genius* en persona asista para contemplar sus propias honras, para quien tiernas guirnaldas ornen su sacra cabellera; sus sienes goteen con puro nardo, y se sacie con su torta y se embeba con el mejor vino,...

Luego vienen los tres secretos pedidos imaginados por el yo poético, a los que *Natalis* escuchará y concederá: celebrar futuros aniversarios con una turba de hijos y nietos cuando lo surquen arrugas y lo blanqueen las canas. En suma, es la idea de *comes* o acompañante la destinada a sobrevivir y tener mayor fortuna, dejándonos a un paso de *angelus*.

²⁹ En *Epist.* II, 1, 144 los campesinos al finalizar la cosecha sin inconvenientes en acción de gracias, ofrecían expiaciones a los dioses tutelares y *floribus et vino Genius memorem brevis aevi*, de la suya, no de la del hombre.

³⁰ Tibulle, *Élégies*. Texte établi et traduit par M. Ponchont, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

³¹ Con la primera copa de vino se rociaba al *Genius* echándola al fuego y lo mismo con la porción inicial de la torta, origen de la nuestra. Cf. Otto, W.F. *Wirklichkeit der Götter*, 1963, pp 86-133.

La homologación de ambos se da con los SSPP, sobre todo a partir del edicto de Teodosio (392) que vetó el culto del *Genius* sin llegar a erradicarlo, ya que según R. Schilling (1979, pp. 415-443)³² este plenificó su semántica pasando de principio vital (Plauto, *Aulularia*, 725) a principio espiritual éticamente connotable por obra de la catequesis o por el paso del tiempo. El paralelismo resulta sencillo: para el poeta augusteo el *Genius* es por antonomasia *comes* del hombre y para san Jerónimo *comes unicuique* (para cada uno).³³ Para Servio, el comentarista virgiliano y Amiano Marcelino cada hombre posee dos *genii*, uno bueno y otro malo; el Pastor de Hermas, Orígenes o san Gregorio de Nisa aseguran que dos ángeles opuestos lo custodian. Para Séneca (*Epistula* 110, 1) el *Genius* obra como pedagogo, idéntica función cumple el *angelus* para Orígenes.

La asimilación de los antiguos *ángeloi*, *dáimones* y *genii* con los ángeles cristianos buenos y malos se debe tanto a la base común de sus funciones como a la discusión sobre su realidad o irrealidad; aunque la opinión es compleja y diversificada, la patrología no la consideró producto de la imaginación fabuladora o del imaginario colectivo o una función arquetípica u otra exégesis de tipo freudiano o marxista u otra corriente moderna; en general se le reconoce realidad objetiva, ej. san Agustín,³⁴ (354-430) admitida su existencia real, se debe examinar su bondad o maldad y para su valoración, el entorno histórico, político, jurídico, etc., así la persecución catacumbica o la destrucción de las invasiones bárbaras, en particular, la de Roma, confirió al panteón pagano una valoración demoníaca,³⁵ opinión morigerada *post Constantinum* y por la recepción más pormenorizada de la filosofía griega dentro del sistema teológico cristiano. Este encuadre fue realizado magistralmente por Santo Tomás de Aquino (1225-1274).

Santo Tomás de Aquino

En varias de sus obras³⁶, ej. *Summa theologica* I, q. 50-64 y 106-114, un tra-

³² Schilling (1913-2004) ha sido uno de los estudiosos que mejor ha examinado la relación de estas nociones con la patrología. Cf. Schilling, R., "Genius et Ange" en *Rites, Cultes, Dieux de Rome*, Paris, Klincksieck, 1979. De 1988 es su estudio sobre el mito de la eternidad de Roma *Dans le sillage de Rome*.

³³ Notable la función del Ángel de la Guarda en el poema de 1864 *The dream of Gerontius* del Cnal. J.H. Newman. Gerontius es un anciano común que en su lecho de muerte recibe los sacramentos finales, asistido de su propio custodio, quien *post mortem* lo guía hasta su juicio; se salvará, pero deberá purificarse un lapso en el purgatorio; su Ángel lo lleva hasta la puerta del mismo y allí lo deja anunciándole su regreso para conducirlo a la gloria definitiva. Con su texto E. Elgar compuso el oratorio dramático homónimo en 1898. Cf. Newman, J.H., *The dream of Gerontius*; hay varias ediciones bilingües: Sáenz. Carlos A., B.A., Club de Lectores, 1965; Insausti, Gabriel, Madrid, Encuentro, 2003.

³⁴ San Agustín, *La Ciudad de Dios*. Ed. bilingüe de S.S. del Río y M. Fuertes Lanero, Madrid, B.A.C., t. XVI y XVII, 1978.

³⁵ San Agustín redacta *Civitas Dei* y sermones previos donde considera negativamente la realidad de los dioses de los grecolatinos, porque los gentiles politeístas de Roma acusaron a los cristianos de la destrucción de la ciudad por Alarico en el 410 por no rogar a los dioses antiguos, por la liquidación de la creencia en la eternidad de Roma incendiada y reducida a escombros por Alarico en tres días y por la crítica desagravada de los mismos paganos asilados en templos cristianos, lo que permitió el invasor. No es culpa de los cristianos sino de la malignidad real de sus dioses y de ellos mismos por sus vicios.

³⁶ de Aquino, T. *Summa Theologica*, pars I, 1, tomo II-III y III, Madrid, B.A.C, 1959; de Aquino, T., *Las creaturas espirituales (De spiritualibus creaturis)*. Edición bilingüe anotada a cargo de M. Caponnetto,

tado de angelología; *De substantiis separatis seu de angelorum natura*, íntegramente dedicado a los ángeles; *De causis expositio* sobre las inteligencias intermedias y parcialmente en las *Quaestiones quodlibetales* y en otros opúsculos.

En la cuestión 50, 1 señala que el ángel es *creatura pure spiritualis*, o sea, incorpórea, si bien en las soluciones planteadas *ad primum*, art. 1 asevera que las *substantiae incorporeae medium sunt inter Deum et creaturas corporeas*. Que sean intermedias no significa que tengan algo más corpóreo que Dios y menos que el hombre, ya que carecen de cuerpo por naturaleza (*non est in eis sit aliquid de natura corporea*). En *ad tertiam* aclara que toda creatura corporal o espiritual por ser creada está circumscripita por límites esenciales, padeciendo el cuerpo una delimitación propia de la materia, mientras que el espíritu posee la *circumscriptionem substantiae*, aunque carezca de lugar corpóreo.

En el art. 2 se plantea si el ángel tiene materia y forma; en efecto carece de materia, pero sí, se observan en él potencia y acto, porque en él subsiste la composición de la forma con el ser, por eso el ángel está compuesto por el sujeto que es y por la forma que lo hace ser o dicho de otro modo, en el ángel el sujeto, que es, es la misma forma subsistente. En el art. 3 presenta el problema de su número y es aquí donde por primera vez los llama *separatae substantiae* al hablar de autores extra bíblicos, fundamentalmente Platón y Aristóteles, quienes trataron de determinar su número.

Especifica que Platón en *Fedón*, 74 y en *Parménides* 130b-c admitió que las sustancias separadas (*pará taûta pánta héterón ti*), algo distinto fuera de todas estas cosas o idea o forma separada (*éidos choorís*) son las especies de las cosas sensibles, es decir las Ideas, pero sería admitir que la naturaleza humana existe en estado de separación y que el número de estas sustancias corresponde al de las especies sensibles.

Sto. Tomás se acerca más al parecer aristotélico³⁷ de *Metafísica* XI, 10 o 1066, un cierto ente separado, y XII, 7 o 1073, una cierta sustancia o *ousía* eterna e inmóvil y separada de las cosas sensibles, puesto que el criterio platónico hace depender la cantidad de sustancias incorpóreas de las realidades que tienen materia, mientras que el Estagirita y con él, el Aquinate consideran lo contrario, es decir, que han de poseer naturalezas superiores a las de las cosas sensibles, aunque ambos difieran intrínsecamente acerca de a qué sustancia separada, absoluta o relativa, se están refiriendo. La mitología grecolatina en los seres examinados ha provisto figuras que por sus funciones confluyen en las notas típicas caracterizadoras del *angelus* cristiano.

Platón y Aristóteles acuñaron el concepto de sustancia separada como realidades inmateriales e inteligibles, aunque con distinta perspectiva ontológica.

P. G.S. Díaz Patri, G. Medina y G. Masserdotti, B.Aires, Ediciones Gladius, 2005.
³⁷ Aristotele, *Metafísica. Ed. e commento* G.Reale, t. I-III. Milano: Vita e Pensiero, 1995.

Sto. Tomás analogó ordenadamente aplicando los hallazgos de ambos maestros, privilegiando al Estagirita, a la vez que profundizó en las SSEE y en los SSPP la naturaleza y funciones de los ángeles.

La homologación con las figuras del mito en el mundo cristiano, previa revocación de su realidad perversa o demoníaca, con todas sus justificaciones, que bloqueó de entrada una visión más equitativa de los méritos o deméritos de las figuras míticas, no de la religiosidad helena, la inicia en realidad san Pablo³⁸, quien después del episodio de Iconio (*Acta* XIV, 8-18), llama a los atenienses *deisidaimonésteroi*, casi los más religiosos, (*Acta* XVII, 22) después de asombrarse frente al ara del *agnóstoo theóo* (XVII, 23), en cuyo nombre inicia su predicación en el Areópago de Atenas.

Dante Alighieri

El florentino³⁹ (1265-1321) se aparta de la *Civitas Dei* en el *Convivio*, tratado II, cap. IV, escrito en prosa y verso en lengua vulgar florentina, el toscano,⁴⁰ obra anterior (1304-1307) a la *Divina Comedia*; se trata de un “banquete de sabiduría” para gente culta que no maneja la lengua ciceroniana ni el latín helenizado escolástico creado por los traductores latinos de Aristóteles y sus versiones árabes; el objetivo no es enseñar filosofía sino inclinar al gusto por la misma en un lenguaje casi amoroso, ya que la dama *Beatrice* de la *Vita Nuova* ha sido suplantada por la dama *Philosophia*.

El *Convivio* contiene la explicación de tres canciones al iniciar los tratados 2, 3 y 4 de los cuatro que lo conforman; la del tratado 2 comienza así:

Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete,
udite il ragionar ch'è nel mio core,
ch'io nol so dire altrui, sì mi par novo.

¡Oh vosotros, los que entendiendo el tercer cielo movéis,
oíd el razonar/pensar que está en mi corazón,
que otro no sé expresar, tan nuevo me parece!

Prosigue en prosa aplicando sentido literal y alegórico: hablando de los planetas –Venus en especial- y de sus órbitas y al preguntarse quiénes las mueven, responde que el universo esférico se conforma con diez cielos, ocho de los cuales poseen los planetas con sus respectivas órbitas. El tercer, el de Venus, está precedido por

³⁸ Nestle, E., *Novum Testamentum graece et Latine*, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1963.

³⁹ Alighieri, D., *Obras completas*, ed. de N. González Ruíz; *Il Convivio*, pp. 697-877, Madrid, B.A.C., 1956.

⁴⁰ A la inversa, la justificación doctrinal del empleo del toscano se halla en latín en su *De vulgari eloquentia*. E. Gilson (1884-1978) ha estudiado el tema en dos obras suyas: Gilson, E., *Dante et la Philosophie*, Paris, Vrin, 1939; Gilson, E., *Dante et Beatrice. Études dantesques*, Paris, Vrin, 1974.

la Luna y Mercurio (2, 4-5) en un cosmos geocéntrico. El más lejano y exterior, el de las estrellas fijas.

¿Quiénes los mueven? Los motores de aquellos cielos son sustancias separadas de la materia o inteligencias puras. El común de la gente las llama *ángeles*, Platón *Ideas*, equivalentes a formas y naturalezas universales. Aristóteles dio por descontada su existencia y discutió su número con Platón, como acabamos de ver, vinculándolas a las órbitas que había en los cielos. Agregamos por nuestra parte que para Cicerón⁴¹ en el *Somnium Scipionis*, las órbitas de los planetas son dirigidas por inteligencias divinas armonizando además una música de las esferas con su octava, cuya audición hemos perdido y que en la oda *A Salinas* evoca fray Luis de León.

Sigue el poeta recordando que los gentiles con menor rigor filosófico las llamaron dioses y diosas y veneraron sus imágenes, no todas: con signo +: Juno, Palas Atenea, Vulcano, Ceres. Luego Apolo y las Musas. Añade “nadie duda, sea filósofo gentil, judío, cristiano o de otra escuela que aquellas inteligencias puras están colmadas de beatitud y en estado de perfección”.

Según Y. Bâtard⁴² (1900-1992) las fábulas de la mitología y los seres del Olimpo (Bâtard, Y., pp. 425-426) no se le aparecen como potencias engañosas y demoníacas, sino como velos que esconden para los antiguos verdades inaccesibles. Dante intentó integrar la mitología dentro del sistema cristiano de pensamiento.

La presencia del ángel en la *Divina Comedia* está muy estudiada, pero en *Paraíso* 2, 8-9 hallamos un ejemplo de tal homologación: para entrar en el mismo por aguas que nadie navegó, Dante necesita del soplo y guía de Minerva, Apolo y las Musas, que no estarían allí, adonde ni siquiera llega su amado Virgilio, si no fueran potencias angélicas: *Minerva spira e conducemi Apollo / e nove Muse mi dimostran l'Orse*.

Epílogo

Dante y san Agustín se han planteado la realidad de las deidades de la mitología y, en relación a la fe por ambos profesada, han intentado ubicar la misma en una cosmovisión cristiana. Para el de Hipona, debido a su contexto religioso-histórico-político resultaron demonios, o sea, ángeles caídos; Dante en otras circunstancias, como güelfo blanco, consideró a algunos de ellos, una dispensación de la Providencia, al nivel de los ángeles, por ende benéficos.

¿Cómo resolver esta contradicción? Una vez más acudimos a U. Mann y a la imagen precursora adventual del río Meandro: por las circunstancias que

⁴¹ Cicerón, *La République*. Éd. établi et traduit par E.Bréguet, Paris, Les Belles Lettres, 1980; Cicerón, M.T., *Sobre la República*. Int., trad. y notas por A.D'Ors, Madrid, Bib. Básica Gredos, vol. 45, 1984.

⁴² Bâtard, Y., *Dante. Minerve et Apollon*, Paris, Les Belles Lettres, 1952.

ambos pasaron, el hiponense representa el fango turbio y el agua impura, espesa de suciedades de las orillas; Dante, en cambio, el hilito de agua cristalina y pura que fluye por el centro del cauce.

María Delia Buisel

Universidad Nacional de La Plata

madebu1@gmail.com

Resumen:

El título implica divinidades y seres intermedios que cumplen función mediadora entre dioses y hombres: a) *Ángelos*: mensajero o anunciador en los griegos; abarca seres animales, humanos y celestiales (estos con identidad propia); b) *Daímoon*: de configuración más compleja, seres intermedios entre dioses y hombres, aunque difieren también de otros mediadores como los héroes; c) *Genius*: en Roma, divinidades intermedias que diversifican sus esferas de protección, más fácilmente homologables por su función al *ángelus* cristiano. Se realiza el análisis de semejanzas, diferencias y caracterización en algunos autores importantes; asimilación al mundo judeo helenístico y luego al cristiano en la *Summa Theologica* del Aquinate, donde la semántica de *angelus* comporta el resultado de los tres vocablos, para llegar finalmente hasta el *Convivio* de Dante.

Palabras clave: mensajero – *nuntius* – *ánguelos* – mitología grecolatina – recepción judía y cristiana.

Abstract:

The title implies divinities and intermediate beings who fulfill the mediating function between gods and men: a) *Angelos*: messenger or announcer among the Greeks; it encompasses animal, human and celestial beings (these with their own identity); b) *Daimoon*: beings of more complex configuration, intermediate between gods and men, although they also differ from other mediators such as heroes; c) *Genius*: in Rome, intermediate divinities that diversify their spheres of protection, more easily homologated by their function to the Christian *angelus*. The article presents an analysis of similarities, differences and characterization in some important authors; assimilation to the Hellenistic Jewish world and then to the Christian one in the St. Thomas Aquinas' *Summa Theologica*, where the semantics of *angelus* entails the result of the three words, to finally reach Dante's *Convivio*.

Keywords: Messenger- *nuntius* – *angelos* – Greco-Latin mythology – Jewish and Christian reception.

RECIBIDO: 23-5-2022 – ACEPTADO: 1-6-2022

“THE LEGEND OF THISBE”, DE GEOFFREY CHAUCER. EL PRÓLOGO A *THE LEGEND OF GOOD WOMEN* Y UN NUEVO SENTIDO

“The Legend of Thisbe”¹ es el segundo de los nueve relatos incluidos en *The Legend of Good Women*, escrita por Geoffrey Chaucer aproximadamente en el año 1386.² La obra está escrita en verso, y las “leyendas”, como las denomina el autor, son en realidad narraciones breves que reescriben los mitos incluidos principalmente en dos obras de Ovidio, las *Heroidas* y *Las metamorfosis*, y en la *Eneida* de Virgilio.

En cuanto a la historia³ propiamente dicha, la crítica coincide en que el relato de Chaucer sigue de cerca el Libro IV de *Las metamorfosis*.⁴ Existe además una referencia explícita a Ovidio al comienzo del relato, cuando se introducen los protagonistas –“This yonge man was called Piramus, / Tysbe hight the maide, Naso seyth thus;” (vv. 724-725)–⁵ posiblemente en un gesto de deferencia al poeta romano.

Los elementos del mito, que aparece en un segundo nivel narrativo en las dos obras, son conocidos: dos jóvenes atractivos que vivían en casas contiguas en Babilonia, unidos por el amor y separados por la voluntad de sus padres; un muro que los separa y a la vez los comunica; la fuga y la tragedia.

La principal variación de sentido en “The Legend of Thisbe” con respecto al relato incluido en *Met.* IV⁶ deriva de las implicancias del marco ficcional del Prólogo⁷ a *The Legend of Good Women*. Allí el poeta narrador relata una en-

¹ Las citas de “The Legend of Thisbe” y del Prólogo a *The Legend of Good Women* corresponden a la edición en inglés medio de la obra incluida en Benson, L. (ed.), *The Riverside Chaucer*, Great Britain, Oxford University P., 2008, 588-630.

² Si bien L. Benson establece su composición en el período 1380-1387, sin precisar un año, Robert W. Frank, Jr. y Sheila Delany señalan 1386 como el año aproximado de composición de la obra. Al respecto, véase el artículo de L. Benson, “The Canon and Chronology of Chaucer’s Work”, en *The Riverside Chaucer*, xxii-xxv; Delany, S., *The Naked Text: Chaucer’s Legend of Good Women*, Berkeley, University of California Press, 1994; Frank, R.W. Jr., *Chaucer and the Legend of Good Women*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University P., 1972.

³ Utilizo el término de G. Genette para designar el contenido narrativo, la secuencia de acontecimientos que ocurre en el universo diegético del relato. Genette, G., *Figuras III*, Manzano, C. (trad.), Barcelona, Editorial Lumen, 1989.

⁴ Al respecto, véase Spisak, J. W., “Chaucer’s Pyramus and Thisbe”, *The Chaucer Review* 18: 3, 1984, 204-210; también, las notas a “The Legend of Thisbe” en Benson, L. (ed.), *The Riverside Chaucer*, 1067.

⁵ Benson, L. (ed.), *The Riverside Chaucer*, 606-608. (“Este joven se llamaba Píramo / Tisbe se llamaba la doncella, así lo dice [Ovidio] Nasón”). Las traducciones de “The Legend of Thisbe”, del Prólogo a *The Legend of Good Women* y de “The Legend of Dido” incluidas en este trabajo son propias.

⁶ Ovidio Nasón, P., *Las metamorfosis*, Rollié, E. (trad.), Buenos Aires, Editorial Losada, 2017.

⁷ Si bien existen dos versiones del Prólogo, denominadas *F* y *G* en las ediciones más modernas, la segunda resultado de una revisión que Chaucer habría realizado una década después de la composición de la obra, no ahondaremos en sus diferencias, ya que, en su mayoría, los elementos relevantes para nuestros fines se encuentran en ambas versiones. Por cuestiones prácticas, en las citas priorizaremos la versión revisada (texto *G*), y recurriremos al texto *F* cuando el pasaje en cuestión haya sido omitido en la versión más reciente.

soñación en la que ocurre un encuentro con el dios Amor, quien le reprocha la traducción del *Romaunt de la Rose* y la caracterización negativa de la protagonista femenina de *Troilus and Criseyde*. La atribución de estas obras, entre otras que se mencionan en el Prólogo, deja entrever que el personaje del poeta –cuyo nombre, sin embargo, no trasciende—tiene un claro correlato en Geoffrey Chaucer.⁸ Quien intercede en favor de aquél y propone la manera de enmendar su falta es quien acompaña al dios: se trata de la reina Alcestis, personaje de la mitología clásica, ejemplo de la bondad y fidelidad femeninas,⁹ según explica al final del encuentro el dios Amor, al recordar al poeta que la historia de aquella se encuentra en uno de sus libros:

Hast thou nat in a bok, lyth in thy cheste,
The grete goodnesse of the queene Alceste,
That turned was into a dayesyde;
She that for hire husbonde ches to dye,
And ek to gon to helle rather than he,
And Ercules rescued hire, parde,
And broughte hyre out of helle ageyn to blys?

(G vv.498-504; subrayado propio)¹⁰

Como se desprende del pasaje anterior, en el Prólogo Alcestis encarna el motivo de la margarita, inspirado en la literatura francesa contemporánea.¹¹ El dios aprueba la pena que Alcestis impone al poeta para remediar su ofensa: escribir acerca de mujeres que, pese a su fidelidad, fueron traicionadas por los hombres que amaron. Que sea Alcestis y no el dios quien impone la pena no es un detalle menor, ya que abona la hipótesis de un sector de la crítica que considera que *The*

⁸ Chaucer también utilizó el recurso de erigirse en personaje en otras de sus obras, la más célebre de las cuales es *The Canterbury Tales*.

⁹ El personaje de Alcestis fue identificado por autores como Catherine Sanok y Alfred Thomas con la Reina Ana de Luxemburgo, esposa de Ricardo II. Según Sanok, la primera versión del Prólogo (texto F) designa además a la monarca como parte de la audiencia primaria del poema. Por su parte, Thomas considera más probable que la reina fuera parte de la audiencia imaginaria de *The Legend*, en sintonía con las aspiraciones literarias del autor. Véase Sanok, C., "Reading Hagiographically: *The Legend of Good Women* and its Feminine Audience", *Exemplaria* 13:2, 2001, 323-354; Thomas, A., *Reading Women in Late Medieval Europe. Anne of Bohemia and Chaucer's Female Audience*, New York, Palgrave Macmillan, 2015. Por su parte, Lisa Kiser considera que el personaje no está asociado directamente con ninguna mujer real. Al respecto, véase Kiser, L., *Telling Classical Tales. Chaucer and the Legend of Good Women*, Ithaca, Cornell University P., 1983.

¹⁰ Benson, L. (ed.), *The Riverside Chaucer*, 588-630. ("No está en el libro que tienes guardado en un cajón / [la historia de] la gran bondad de la reina Alcestis, / Que se convirtió en margarita / Ella, que por su esposo eligió morir / E ir al infierno en lugar de él / Y a quien Hércules rescató / Y del infierno la devolvió a la dicha?").

¹¹ La descripción de Alcestis incluida en la versión G del Prólogo indica que lleva puesta una corona blanca y que su atuendo es de color verde (G vv. 228-229). Sobre el género de la poesía margarita, véase Percival, F., *Chaucer's Legendary Good Women*, Cambridge, Cambridge University P., 1998. Por su parte, Deanne Williams sostiene que Alcestis es, entre otros significados que ostenta en el Prólogo a *The Legend*, un símbolo de la tradición literaria francesa, con la cual Chaucer establece un diálogo. Véase Williams, D., "The Dream Visions", en: Lerer, S. (ed.), *The Yale Companion to Chaucer*, New Haven & London, Yale University P., 2006, 147-178.

Legend fue escrita por un encargo real.¹² Es Alcestis también quien designa el género al que el poeta habrá de ceñirse en su recantación:

Thow shalt, whil that thow livest, yer by yere,
The moste partye of thy tyme spende
In makynge of a glorious *legend*
Of goode women, maydenes and wyves,
That were trewe in lovyng al here lyves;
And telle of false men that hem betrayen.

(G vv. 470-476; énfasis propio)¹³

La referencia al libro del poeta en el anteúltimo pasaje citado es solo una de las tantas que ocurren en el relato marco de *The Legend of Good Women*, donde la lectura, la escritura y la narración son tópicos centrales, lo cual es una característica de la obra de Chaucer en su conjunto.¹⁴ Ello aparece íntimamente relacionado con las referencias a autores clásicos y a los textos a partir de los cuales el narrador construye sus propios relatos. El narrador chauceriano es, tal como observa Sheila Delany, siempre un lector además de un escritor, con un equilibrio fluctuante entre estas actividades a lo largo de la obra poética del autor.¹⁵ Por su parte, Deanne Williams considera que las ensoñaciones compuestas por Chaucer —de las cuales el Prólogo a *The Legend* es la última— constituyen una “alegoría de los procesos de lectura y escritura”, y “dramatizan la experiencia de ser un escritor en la Inglaterra de fines del siglo XIV”.¹⁶ Para esta autora, las ensoñaciones grafican el proceso creativo de un poeta situado en los márgenes, inmerso en tradiciones prestigiosas —la clásica, las literaturas vernáculas continentales— y la búsqueda de un espacio de autoridad para su obra, compuesta en su lengua materna.¹⁷

Un elemento igualmente importante en *The Legend* es la argumentación, el tono de debate, que tiene un rol estructurante de la obra en su conjunto, y que se comprueba no sólo en el intercambio entre los personajes del Prólogo, sino

¹² Al respecto, véase Thomas, A., *Reading Women in Late Medieval Europe*; también, la introducción de M. Shaner a *The Legend of Good Women* en Benson, L. (ed.), *The Riverside Chaucer*, 587-588.

¹³ Benson, L. (ed.), *The Riverside Chaucer*, 588-630. (“Durante el resto de tu vida, año tras año / Dedicarás la mayor parte del tiempo / A hacer una gloriosa leyenda / De buenas mujeres, doncellas y esposas / que fueron fieles en el amor durante sus vidas / Y contarás acerca de los hombres falsos que las traicionaron.”).

¹⁴ Este fenómeno se observa también en el relato marco de *The Canterbury Tales*, en el cual los peregrinos deciden narrar historias para entretenerse en el viaje al santuario de Santo Tomás Beckett, en Canterbury. Asimismo, *Troilus and Criseyde* presenta múltiples referencias a las tres actividades. D. Williams lo ha identificado en todas las visiones del sueño compuestas por Chaucer, incluida *The Legend of Good Women*. En un plano más general, S. Delany observa que el binomio lectura y escritura atraviesa la obra de Chaucer en su conjunto. Véase Williams, “The DreamVisions”; Delany, *The Naked Text: Chaucer’s Legend of Good Women*, cap. I.

¹⁵ Delany, *The Naked Text: Chaucer’s Legend of Good Women*, cap. I.

¹⁶ Williams, “The Dream Visions”, 149. Traducción propia.

¹⁷ *Ibid.*

también en las leyendas, y en el modo en que ellas –en tanto evidencia de que existen mujeres fieles en el amor –se relacionan con aquel. La hostilidad del dios y la necesidad del poeta de compensar su falta mediante la escritura de una obra que alabe a las mujeres sitúan a *The Legend* en la tradición de la palinodia, género asociado al debate sobre las virtudes de los sexos.¹⁸

En el Prólogo, este debate aparece en un contexto lúdico, palpable en las referencias al Día de San Valentín (G v.145) y al cortejo de los pájaros en esa fecha. El Día de San Valentín era una de las ocasiones más importantes para las cuales se escribía poesía cortesana en la Edad Media en Inglaterra y Francia.¹⁹ El Prólogo contiene además una referencia al culto de la Hoja y la Flor (G v.70), un juego cortés que consistía en dividir a los participantes en dos grupos, cada uno de los cuales competía por alabar su símbolo más y mejor que el otro. Este juego estaba relacionado con contrastar las virtudes masculinas y femeninas: la Flor se asociaba con la mujer, bella pero débil; la Hoja, con la fuerza y fidelidad masculinas. El contexto del relato marco tiene entonces un componente lúdico importante e indica el modo en que la audiencia pretendida²⁰ por el texto ha de aproximarse a las leyendas. En este nuevo contexto, el mito de Tisbe y Píramo adquiere otras connotaciones.

Por su parte, en el relato marco del Libro IV de *Las metamorfosis*,²¹ las hijas de Minia, ajenas a los festivos orgiásticos de Baco, continúan hilando, y deciden contar historias para amenizar sus labores. La analogía entre el trabajo con el hilo y el “tejer” historias parece evidente. La metamorfosis y la moraleja del relato se introducen al comienzo: se dice que la mujer que narra la historia de “cómo un árbol que daba frutos blancos ahora los da negros por el contacto con la sangre” la elige porque “no era una historia divulgada” (vv.51-53). El árbol de moras y la transformación del color de sus frutos es un elemento que estructura el relato: los enamorados deciden encontrarse en la tumba del rey Nino, donde hay, “junto a un fresco manantial / un gran árbol de moras lleno de níveos frutos” (vv.89-90). Luego de que Píramo decidiera quitarse la vida con su espada, “los frutos del árbol van tomando el oscuro tinte de la herida” (v.125); al volver al lugar de encuentro, el nuevo color de los frutos hace dudar a Tisbe (v.131). La metamorfosis conecta además la historia con el tópico del poema en su conjunto.

En “The Legend of Thisbe”, como en otras leyendas cuya fuente es la obra de Ovidio en cuestión, se omite la metamorfosis.²² Al igual que en el rela-

¹⁸ Al respecto, véase Percival, *Chaucer's Legendary Good Women*, esp. la Introducción.

¹⁹ *Ibid.*, 310.

²⁰ Utilizo el concepto de “lector pretendido” de E. Wolff y no el de “lector implícito” de W. Iser por considerar que el primero se ajusta mejor al análisis del texto en su contexto histórico de recepción. Véase Iser, W., *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*, London, Routledge and Kegan Paul, 1978, cap.1.

²¹ Las citas del texto de Ovidio corresponden a Ovidio Nasón, P., *Las metamorfosis*, Rollié, E. (trad.), Buenos Aires, Editorial Losada, 2017.

to del poeta romano, el lugar de encuentro de los enamorados es la tumba del rey Nino, que se encuentra junto a un manantial y un árbol, aunque este último no aparece especificado (vv. 785-788). Hay en este punto del relato de Chaucer una amplificación²³ en referencia a la tumba de Nino: “For olde payens that idoles heryed / Useden tho in feldes to ben beryed—“(vv.786-787),²⁴ agregado que señala el horizonte de expectativas²⁵ de la audiencia inglesa del siglo XIV y su condición cristiana.

Esta aclaración sobre las costumbres paganas, que establece una diferencia con respecto a la cultura compartida por el narrador y su audiencia, deja entrever uno de los objetivos que, según Lisa Kiser, guiaron a Chaucer en la composición de *The Legend of Good Women*: narrar historias clásicas y transformarlas en obras de arte medievalizadas, que pudieran ser de utilidad para los lectores cristianos.²⁶ Su hipótesis está en consonancia con el modo en que la obra de Ovidio y de otros poetas clásicos circulaba en la Edad Media, evidente en colecciones como el *Ovidio moralizado* –probable fuente de dos de las leyendas–,²⁷ en el género de los *accessus ad auctores* y en la lectura alegórica de las obras clásicas. La intención era que la imaginación cristiana pudiera beneficiarse de dicha lectura y obtener una confirmación de la fe cristiana a través de ellas.²⁸

La lógica del relato marco establecido en el Prólogo también ofrece una explicación posible para la elisión de la metamorfosis en el relato de Chaucer: de acuerdo con ella, el objetivo de narrar la historia de Tisbe y Píramo es presentar a la protagonista como una mujer fiel, de modo que el poeta pueda obtener la absolución del dios; el motivo de la metamorfosis no contribuía a los fines del narrador y hubiese atentado contra la concisión del relato.

Los breves relatos de *The Legend of Good Women*

En efecto, otro de los elementos que estructuran *The Legend of Good Women*, y que se constata en “The Legend of Thisbe”, es la brevedad de los relatos,

²² Ello sucede también en “The Legend of Philomela”, el séptimo relato de *The Legend of Good Women* (Benson, L. (ed.), *The Riverside Chaucer*, 624-626).

²³ Tomo el término de Genette, G., *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*, Fernández Prieto, C. (trad.), Madrid, Taurus, 1989.

²⁴ Benson, L. (ed.), *The Riverside Chaucer*, 606-608. (“Ya que los antiguos paganos que adoraban a los ídolos / solían ser enterrados en los campos”).

²⁵ Me remito al uso del término en la estética de la recepción de H. Jauss, según la cual el “horizonte de expectativas” con las que un receptor se aproxima a una obra literaria está dado en parte por sus experiencias y conocimientos previos en cuanto al tema, al género y al lenguaje literario (Jauss, H., *Toward an Aesthetic of Reception*, Bahti, T. (trad.), Minneapolis, University of Minnesota P., 1982).

²⁶ Kiser, *Telling Classical Tales. Chaucer and the Legend of Good Women*.

²⁷ Se trata de “The Legend of Ariadne” y “The Legend of Philomela”. En ambos casos, el *Ovidio moralizado* aparece como una fuente entre otras. Al respecto, véase las notas a *The Legend of Good Women* en Benson, L. (ed.), *The Riverside Chaucer*, esp. 1071-1073.

²⁸ Dimmick, J., “Ovid in the Middle Ages: Authority and Poetry”, en: Hardie, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge, Cambridge University P., 2003, 264-287.; Kiser, *Telling Classical Tales Chaucer and the Legend of Good Women*, 1-26.

requisito que el dios Amor impone al narrador hacia el final del Prólogo:

I wot wel that thou maist nat al yt ryme
 That swiche lovers diden in hire tyme;
 It were to long to reden and to here.
 Suffiseth me thou make in this manere:
 That thou reherce of al hir lyf the grete,
 After these olde auctours lysten for to trete. (F vv. 570-575)²⁹

Nuevamente aparecen en este punto los modelos clásicos a emular, algo que, en su reescritura, Chaucer hará solo parcialmente. En los relatos de *The Legend*, el narrador insistirá en la necesidad de ser breve, a través de comentarios que se insertan en la metadiégesis.³⁰

“The Legend of Thisbe” narra el mito de Tisbe y Píramo en doscientos diecisiete versos. En el relato hay un único comentario de este tipo: la frase “And shortly of this tale for to telle” (v.789), que aparece entre la decisión de huir de los enamorados y el momento en que ponen en práctica su plan. No hay aquí una omisión, como puede comprobarse al contrastar el pasaje con su equivalente en el texto de Ovidio. El efecto del comentario es devolver la atención de la audiencia a la ficción del relato marco, al llamar la atención sobre el acto narrativo en sí, algo característico del “entramado verbal” de la obra, que “vuelve la atención sobre sí mismo, poniendo en un primer plano el acto de su producción y el de su interpretación.”³¹ La narración en tanto acto, la condensación de las historias y la omisión o agregado de detalles aparecen íntimamente relacionados en la trama verbal de los relatos.

A lo largo de *The Legend of Good Women*, los comentarios del narrador cumplen diferentes funciones. En ocasiones, se justifica la omisión de detalles por la necesidad de ajustarse al tema de la narración. Así, en “The Legend of Dido”,³² al mencionar el comienzo del viaje de Eneas, que lo llevaría a Cartago, el narrador advierte: “But of his adventures in the se / Nis nat to purpos for to speke of here, / For it acordeth nat to my matere” (vv. 953-955; énfasis propio).³³ En otras oportunidades, el narrador refiere a sus lectores / oyentes al texto fuente en cuestión, y omite datos quizás innecesarios para una audiencia plenamente fami-

²⁹ Benson, L. (ed.), *The Riverside Chaucer*, 588-630. Este pasaje se omite en la versión revisada del Prólogo, y se encuentra únicamente en la versión F. (“Se bien que no se puede rimar / Todo lo que los amantes hicieron en su momento; / Llevaría mucho tiempo leerlo y oírlo. / Me conformo con que lo hagas de esta manera: / Que narres de sus vidas lo más importante / Tal como los antiguos autores desearon que se hiciera”).

³⁰ Genette, *Figuras III*.

³¹ Delany, *The Naked Text: Chaucer's Legend of Good Women*, 9. Traducción propia.

³² Benson, L. (ed.), *The Riverside Chaucer*, 608-613.

³³ Benson, L. (ed.), *The Riverside Chaucer*, 608-613. (“Pero hablar de sus aventuras en el mar / No es el propósito aquí, / Porque no conuerda con mi intención.”).

liarizada con los clásicos:³⁴ "I coude folwe, word for word, Virgile, / But it wolde lasten al to longe while" (vv.1002-1003),³⁵ dirá en el mismo relato.³⁶

Dejando de lado los comentarios del narrador, la brevedad como recurso narrativo que estructura *The Legend* podría explicarse también por la deferencia del autor hacia la versión clásica de la historia que reescribe, lo cual connota que aquella ha dejado poco para decir.³⁷ Este podría ser el caso de las abreviaciones que vuelven la atención sobre la intertextualidad, como en la última cita del párrafo anterior.

La mención de Ovidio al comienzo de "The Legend of Thisbe"³⁸ (v.725), además de indicar deferencia hacia al autor, introduce un agregado de Chaucer: "And thus by report was hire name yshove" (v.726) –es decir, los nombres de los enamorados se hicieron conocidos por los comentarios de la gente. Este verso refuerza la idea que aparece unas líneas antes, donde el narrador explica que los jóvenes tomaron conocimiento de la existencia del otro a través de mujeres vecinas de la zona (vv. 719-720), comentario cuyo efecto, señala James Spisak, es el de dar al relato un tono más familiar.³⁹

Las citas anteriores ilustran los procedimientos del narrador de *The Legend*, que omite detalles de sus fuentes, agrega algunos propios, pero se ciñe a la condición de brevedad impuesta por el dios Amor. Al respecto, es relevante que el propio Ovidio haya utilizado el recurso en *Las metamorfosis* y las *Heroidas*,⁴⁰ que podrían haber servido entonces de ejemplo para la técnica empleada por Chaucer en *The Legend*. Ello guarda una estrecha relación con el comentario que el dios realiza en el Prólogo de la obra acerca del modo de narrar de los autores clásicos (F, vv. 570-577).

Catherine Sanok ofrece una explicación interesante para la brevedad de los relatos, que puede articularse también con el posible intento de adaptar las historias clásicas a las expectativas de una audiencia cristiana. Su hipótesis es que *The Legend of Good Women* fue inspirada por las leyendas de mártires cristianas incluidas en compendios como la *Legenda aurea*, que serían el modelo para el uso de la abreviación en el poema, lo cual permitiría dar cuenta asimismo de la similitud temática entre las leyendas.⁴¹ La tesis de Sanok encuentra sustento textual

³⁴ Baswell, C., *Virgil in Medieval England. Figuring the Aeneid from the twelfth century to Chaucer*, New York, Cambridge University P., 1995.

³⁵ Benson, L. (ed.), *The Riverside Chaucer*, 608-613. ("Podría seguir a Virgilio palabra por palabra, / Pero ello llevaría demasiado tiempo.")

³⁶ Para un análisis detallado de la utilización de estos recursos por parte del narrador y las implicancias de ello con referencia a los hipotextos del relato véase Carrettoni, M. C., "La leyenda de Dido, reina de Cartago, de Geoffrey Chaucer. Hipotextos y pluralidad de voces", *Auster* 24, 2019, 74-91.

³⁷ Tarrant, R., "Ovid and Ancient Literary History", en: Hardie, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge, Cambridge University P., 2003, 26.

³⁸ Benson, L. (ed.), *The Riverside Chaucer*, 606-608.

³⁹ Spisak, "Chaucer's Pyramus and Thisbe", 206.

⁴⁰ Tarrant, "Ovid and Ancient Literary History", 26.

⁴¹ Sanok, "Reading Hagiographically: *The Legend of Good Women* and its Feminine Audience", 340.

en los subtítulos en latín que aparecen al comienzo y al final de cinco de las nueve leyendas –entre ellas, “The Legend of Thisbe”– y que identifican a las protagonistas como mártires. Es relevante señalar que ello está en línea con el modo en que *The Legend of Good Women* es designada en el Prólogo a “The Man of Law’s Tale”, en *The Canterbury Tales*:⁴² “the Seintes Legend of Cupide.”⁴³

Si es posible que, en la composición de los relatos de *The Legend of Good Women*, Chaucer se haya basado en algunas características formales de las leyendas de mártires cristianas, el juego con las convenciones del género sería parte del nuevo sentido que el mito de Tisbe y Píramo adquiere en el relato de Chaucer: sin dudas Tisbe es una heroína pagana, y lo mismo puede decirse de las protagonistas de las otras leyendas, detalle que para la audiencia cortesana de Chaucer, familiarizada con la literatura clásica, probablemente no pasara inadvertido. De todos modos, el análisis de esta hipótesis requiere considerar el hecho de que en la Edad Media los límites entre los géneros literarios eran de por sí difusos, tal como apuntó Hans Jauss.⁴⁴

Más allá de cuál haya sido efectivamente el modelo para la brevedad de los relatos que componen *The Legend of Good Women* –es posible que haya habido más de uno– el empleo de este recurso apunta al proceso de experimentación con la técnica narrativa en que se encontraba inmerso Chaucer al momento de escribir la obra –tal como sostienen Robert Worth Frank, Jr. y Alan Gaylord⁴⁵– y que continuaría en *The Canterbury Tales*, escrita casi a la par. Un análisis minucioso de esta hipótesis excedería los límites del presente trabajo. Sin embargo, podría mencionarse como evidencia el hecho de que “The Monk’s Tale”,⁴⁶ incluida en esta última colección de relatos, y considerada el primer antecedente de experimentación con la narrativa breve por parte del autor, comenzó a escribirse antes que *The Legend*.⁴⁷ Sumado a ello, en los debates sobre la cronología de la obra de Chaucer que se dieron a principios del siglo XX, John Livingston Lowes argumentó que varias de las leyendas fueron compuestas con anterioridad a la primera versión del Prólogo a *The Legend*,⁴⁸ con lo cual se establecería una conti-

⁴² Véase “Introduction to the Man of Law’s Tale”, en Benson, L. (ed.), *The Riverside Chaucer*, 87-89.

⁴³ Para más detalles puede consultarse la “Introducción” a Serrano Reyes, J. (ed.) (trad.), *El Parlamento de las aves y otras visiones del sueño*, Madrid, Ediciones Siruela, 2005.

⁴⁴ Jauss, H., *Toward an Aesthetics of Reception*, 76-109.

⁴⁵ Frank, R., *Chaucer and the Legend of Good Women*; Gaylord, A., “Dido at Hunt, Chaucer at Work”, *The Chaucer Review*, 17: 4, 1983, 300-315.

⁴⁶ Benson, L. (ed.), *The Riverside Chaucer*, 240-252.

⁴⁷ En efecto, algunos de los relatos que conforman “The Monk’s Tale” podrían haber sido compuestos en el período 1372-1380. La crítica considera que, en su mayoría, los primeros relatos de *The Canterbury Tales* se escribieron entre 1388 y 1392. Véase “The Canon and Chronology of Chaucer’s Works”, en Benson, L. (ed.), *The Riverside Chaucer*, XXII- XXV.

⁴⁸ Livingston Lowes sostiene que “The Legend of Ariadne” y “The Legend of Phyllis” –y tal vez el resto de los relatos que componen la obra– no demuestran el mismo dominio del nuevo tipo de verificación que el Prólogo, y por tanto lo preceden. Otro punto aducido por el autor es la continuidad temática entre *Troilus and Criseyde* y el Prólogo a *The Legend*, de lo cual infiere que fueron compuestos en períodos cercanos. Véase Livingston Lowes, J., “The Legend to the Legend of Good Women Considered in Its Chronological Relations”, *PMLA* 20:4, 1905, 749-864.

nuidad en la composición de los relatos de ambas colecciones. No menos importante es el tipo de versificación empleada en ellas: *The Legend* inaugura el pareado heroico de versos decasílabos con cinco acentos en la obra poética de Chaucer, en el que el autor también compondrá la mayor parte de *The Canterbury Tales*.⁴⁹

El narrador de "The Legend of Thisbe" y la moraleja del relato

Tal como hemos argumentado en otra oportunidad, un aspecto a destacar en *The Legend of Good Women*, es que el narrador, según emerge de los comentarios insertos en las leyendas, y en sintonía con el contexto lúdico establecido en el Prólogo, mantiene una posición ambigua, en la que no está claro si se encuentra en efecto alabando a las mujeres cuyas historias narra –tal el compromiso asumido en la ficción del Prólogo— o si en realidad se trata de una puesta en escena que encubre una crítica alineada con el discurso antifeminista de la época.⁵⁰

Este narrador podría caracterizarse como "no confiable", de acuerdo con la descripción de Wayne Booth: se trata de un narrador "dramatizado", con un rol equivalente al de un personaje, que interrumpe la narración con comentarios del tipo analizado anteriormente, lo cual indica una cierta conciencia de su quehacer como escritor,⁵¹ y que por momentos parece contradecir los propósitos narrativos establecidos en el marco ficcional. Ello redundaría en una postura ambigua frente a la temática de su obra y, como resultado, el estatus de las protagonistas de los relatos en tanto "buenas mujeres" es puesto repetidamente en duda, lo que ha generado interpretaciones opuestas de la obra en la historia de su recepción.

En "The Legend of Thisbe", además de las ya mencionadas, aparecen otras amplificaciones que atentan contra una lectura lineal del relato. En él, Tisbe es la figura central, tal como indica el título y dada la lógica del relato marco; su credulidad, y las consecuencias fatales que tuvo para ella constituyen la moraleja de la historia, a diferencia de lo que sucede en el relato de Ovidio, donde la moraleja se relaciona con la metamorfosis del árbol de moras.

En la contextualización del relato de Chaucer, una amplificación apunta a la moraleja que luego se espera extraigan los lectores / oyentes pretendidos: "For in that contre yit, withouten doute / Maydenes been ykept, for jelosye, / Ful streyte, lest they diden som folye." (vv.721-723).⁵² Esta idea aparece reforzada

⁴⁹ Véase la introducción de M. Shaner a *The Legend of Good Women* en Benson, L. (ed.), *The Riverside Chaucer*, 587-588; véase también la "Introducción" a Serrano Reyes, J. (ed.) (trad.), *El Parlamento de las aves y otras visiones del sueño*.

⁵⁰ La crítica se encuentra dividida en cuanto a los propósitos retóricos del texto. Tal como señala C. Sanok, hay quienes realizan una lectura literal, en la que las leyendas dan crédito a la fidelidad femenina; por otro lado, muchos interpretan que, más que una defensa de las mujeres, las leyendas, en clave irónica, constituyen en realidad una expresión del antifeminismo característico de las tradiciones cortesana y clerical en las que abrevia el discurso del narrador de las leyendas. Para más detalles sobre esta segunda interpretación, véase Hansen, E. T., "Irony and the Antifeminist Narrator in Chaucer's 'Legend of Good Women'", *The Journal of English and Germanic Philology* 2: 1, 1983.

⁵¹ Booth, W., *The Rhetoric of Fiction*, Chicago, University of Chicago P., 1983.

⁵² Benson, L. (ed.), *The Riverside Chaucer*, 606-608. ("Pues en aquel país, aún, sin dudas / Las doncellas eran celosamente guardadas, / Para evitar que cometan alguna locura").

más adelante en otro agregado acerca de la decisión de los jóvenes de huir: “This covenaunt was affermed wonder faste;” (v.790),⁵³ frase que connota un juicio negativo sobre la impulsividad de ese acto. Ya sobre el final del relato, la moraleja se explicita en boca de la protagonista: “And lat no gentil woman hyre assure / To putten hire in swich an aventure” (vv.908-909).⁵⁴

La lectura que realiza Spisak coincide en identificar en estos versos la moraleja del relato,⁵⁵ y la hace extensiva a los dos siguientes: “But God forbede but a woman can / Ben as trewe in lovyng as a man!” (vv. 910-911).⁵⁶ Si bien esto es posible, creemos que la advertencia que encierran los versos 908-909 parece tener un peso mayor, dado el sentido de las ampliaciones enumeradas anteriormente. Sumado a ello, la función principal de los versos 910-911 aparenta ser la de conducir la atención de la audiencia nuevamente a la situación ficcional del relato marco: la historia de Tisbe y Píramo es prueba de la fidelidad femenina en el amor.

Existe además evidencia histórica que indica que el relato fue interpretado como una advertencia a las mujeres sobre las consecuencias de un comportamiento que podría tildarse de “irracional”. En efecto, en el siglo XV, *The Legend* gozaba de cierta popularidad, y, en varios de los manuscritos que se conservan, aparece compilada como parte de antologías en verso que condensan una variedad de materiales seculares y cortesanos, junto con textos didácticos destinados a promover la virtud femenina.⁵⁷

Nicola McDonald califica *The Legend* como un texto “maleable”, que podía ser puesto al servicio de intereses diversos. Una característica del mito de Tisbe y Píramo que lo volvía particularmente indicado para este tipo de mensajes didácticos es la ausencia de referencias a la sexualidad: en efecto, la protagonista es la única virgen entre las heroínas de las leyendas. A ello se suma el hecho de que la moraleja del relato de Chaucer aboga por la autorregulación de la conducta femenina.⁵⁸

Una de esas compilaciones, conocida como el Manuscrito Findern –técnicamente, Cambridge, University Library MS Ff.1.6—perteneció a la familia homónima, radicada en el norte del condado de Derbyshire, Inglaterra. El manuscrito, compilado a lo largo de un siglo (en un período que va desde 1446 hasta 1550, aproximadamente) presenta evidencia de haber pertenecido a mujeres, y de haber sido no sólo leído sino también copiado, al menos en parte, por ellas.⁵⁹ En él, “The Legend of Thisbe” aparece desprovista del marco ficcional del

⁵³ *Ibíd.* (“El pacto se cumplió sorprendentemente rápido”).

⁵⁴ *Ibíd.* (“[Que Dios] no permita que una mujer noble / Consienta tomar semejante riesgo”).

⁵⁵ Spisak, “Chaucer’s Pyramus and Thisbe”, 209.

⁵⁶ Benson, L. (ed.), *The Riverside Chaucer*, 606-608. (“Dios no lo prohíba, una mujer puede / Ser tan sincera en el amor como un hombre!”).

⁵⁷ McDonald, N., “Chaucer’s *Legend of Good Women*, Ladies at Court and the Female Reader”, *The Chaucer Review* 35:1, 2000, 22-42.

⁵⁸ *Ibíd.*, 34-38.

⁵⁹ Doyle, K., “Thisbe Out of Context: Chaucer’s Female Readers and the Findern Manuscript”, *The*

Prólogo –clave para interpretar el sentido (o los posibles sentidos) del relato– y encabeza lo que McDonald denomina la “secuencia feminista” del manuscrito, junto con obras que tematizan la queja, la pasión y el dolor femeninos. Ello parece indicar, según la autora, que la audiencia del período le dio al relato una interpretación literal, en la que Tisbe es simplemente una víctima.⁶⁰ Además de la ausencia del contexto lúdico del relato marco, McDonald considera que las prácticas de lectura de una audiencia provinciana, alejada tanto temporal como espacialmente de la corte y del contexto lúdico en que habría surgido *The Legend*, podrían dar cuenta de la interpretación lineal del relato por parte de las mujeres que compilaron el manuscrito.⁶¹

El relato de Chaucer, sin embargo, no termina con la advertencia de Tisbe, sino con una nueva amplificación del narrador, que reafirma el espíritu lúdico del Prólogo y el contexto de debate en que la historia es narrada:

And thus are Tisbe and Piramus ygo.
Of trewe men I fynde but fewe mo
In alle my bokes, save this Piramus,
And therefore have I spoken of hym thus.
For it is deynthe to us men to fynde
A man that can in love been trewe and kynde.
Here may ye se, what lovere so he be,
A woman dar and can as wel as he.

(vv. 916-923)⁶²

Una interpretación unívoca de estas líneas no es sencilla, ya que están atravesadas por la ironía y por tópicos recurrentes en la obra de Chaucer, uno de ellos la dualidad entre literatura y realidad. Aquí el narrador convoca a su audiencia nuevamente al contexto ficticio del Prólogo, y, además de reafirmar la fidelidad femenina en el amor, parece sugerir que los hombres fieles no abundan siquiera en los libros.⁶³ El propósito parece ser el de invitar a la audiencia a participar del debate, algo que, sin el contexto del Prólogo, puede no haber sido evidente para quienes compilaron el Manuscrito Findern en los siglos XV-XVI.

Este breve análisis de la recepción del Manuscrito Findern subraya la im-

Chaucer Review 40: 3, 2006, 231-261.

⁶⁰ McDonald, “Chaucer’s *Legend of Good Women*, Ladies at Court and the Female Reader”, 36-37.

⁶¹ Cabe destacar que, sin embargo, K. Doyle adscribe a la audiencia del manuscrito Findern una mayor sofisticación en sus prácticas de lectura. Véase Doyle, “Thisbe Out of Context Chaucer’s Female Readers and the Findern Manuscript”.

⁶² Benson, L. (ed.), *The Riverside Chaucer*, 606-608. (“Y así murieron Tisbe y Píamo. / Hombres sinceros encuentro pocos / en mis libros aparte de Píamo, / Y por ello he hablado de él. / Porque es placentero para nosotros, los hombres, encontrar / Un hombre que en el amor puede ser sincero y amable / Aquí lo pueden ver, qué buen amante pudo ser, / Y una mujer pudo ser tan buena como él”).

⁶³ En “The Clerk’s Tale”, incluida en *The Canterbury Tales*, el narrador afirma exactamente lo mismo, pero con respecto a las mujeres. Benson, L. (ed.), *The Riverside Chaucer*, 138-153.

portancia de la estructura retórica de *The Legend of Good Women* y evidencia la centralidad del Prólogo de la obra. Efectivamente, la ficción del relato marco es el origen de los nuevos sentidos que adquiere el mito de Tisbe y Píramo. Según hemos argumentado, el marco ficcional mediatiza el contenido del relato, que aparece aquí en respuesta a la demanda del dios Amor, y en el clima lúdico y recreativo que emana de las referencias al Día de San Valentín y al culto de la Flor y la Hoja.

La posibilidad de identificar *The Legend* como una palinodia y el contexto de debate establecido por el Prólogo son fundamentales para interpretar el tono de las leyendas y la resignificación del mito. En ausencia del Prólogo, el relato invita a una lectura más literal, de corte didáctico e incluso moralizante, que emerge en parte de la ambigüedad generada por los comentarios y las ampliaciones del narrador, hecho al cual parece apuntar la recepción histórica del Manuscrito Findern.

El relato marco es entonces, de las modificaciones introducidas por Chaucer con respecto al texto de Ovidio, la más importante, ya que la omisión de la metamorfosis y la brevedad de la narración son funcionales al propósito que cumple el relato en respuesta a la ficción del nuevo marco narrativo, renovando de este modo el sentido del mito de Tisbe y Píramo.

María Celeste Carrettoni

Universidad Nacional de La Plata

mccarrettoni@gmail.com

Resumen:

“The Legend of Thisbe” reescribe el mito de Tisbe y Píramo. Basado en *Las metamorfosis*, el relato de Chaucer introduce dos modificaciones principales: como otros en *The Legend of Good Women*, omite la metamorfosis. Más importante aun, el marco ficcional del Prólogo obliga a reinterpretar el mito. Ello se debe en parte a que *The Legend of Good Women* es una palinodia, y se inserta en la tradición que debate las virtudes de los sexos, tal como atestiguan el Prólogo y las ampliaciones del relato, que invitan a reflexionar –no sin cierta ironía– acerca de la conducta de la protagonista.

Palabras clave: “The Legend of Thisbe” – Chaucer – *The Legend of Good Women* - *Las metamorfosis* – Ovidio.

Abstract:

“The Legend of Thisbe” rewrites the myth of Pyramus and Thisbe. Based on Ovid’s *Metamorphoses*, Chaucer’s account introduces two important changes: as in other stories of *The Legend of Good Women*, the metamorphosis is elided. More importantly, the Prologue’s frame narrative forces the audience to reinterpret the myth: *The Legend of Good Women* is a palinode, and thus part of the literary tradition that discusses the relative virtues of the sexes. The Prologue and the amplifications in the story point at this, leading the audience to reflect –somewhat ironically– on the female protagonist’s conduct.

Keywords: “The Legend of Thisbe” – Chaucer – *The Legend of Good Women* - *Metamorphoses* – Ovid

RECIBIDO: 03-02-2022 – ACEPTADO: 01-07-2022

RESEÑAS

Marco Simón, F., *Los contextos de la magia en el Imperio romano: incertidumbre, ansiedad y miedo*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2019, 124 pp., ISBN: 978-84-17873-00-4

Este pequeño libro de Francisco Marco Simón, reconocido especialista en religión en el mundo romano, se estructura en cinco apartados con una rica bibliografía final. En él se incluyen tres figuras: la primera (p. 59) con varios ejemplos de gemas mágicas de los siglos III y IV, que se encuentran actualmente en el Museo Británico, la segunda (p. 78) es una *defixio* hallada en Roma cuya víctima es un auriga y la tercera (p. 95) es una *defixio* (fecha en los siglos IV-V) en contra de un médico y veterinario y su esposa, que se encuentra actualmente en el Museo Cívico Arqueológico de Bolonia.

Los contextos de la magia en el Imperio romano: incertidumbre, ansiedad y miedo comienza con unos breves agradecimientos, donde el autor nos cuenta que el origen de la obra fue una *laudatio* ofrecida en 2019 el día de San Braulio en la Universidad de Zaragoza y donde precisa que este estudio es parte de una reflexión más amplia sobre los sistemas religiosos en el mundo antiguo.

El primer apartado, “Introducción: la magia como actividad religiosa no sancionada”, nos presenta los dos objetivos del libro relacionados con un doble sentido atribuido a la palabra contextos que figura en el título: “abordar el estatuto social de la magia en relación sobre todo con la religión” y “abordar los diversos espacios de la magia en el horizonte de las prácticas reales que reflejan papiros, amuletos o inscripciones” (p. 16). Asimismo, allí leemos sobre las fuentes disponibles hoy para abordar el tema y los importantes contrastes entre ellas al respecto de la información que proporcionan. Además, el autor alude en esas primeras páginas a diferentes miradas que ha recibido el tema desde el siglo XIX a partir de distintas perspectivas, el descubrimiento de nuevo material y el desciframiento de escrituras orientales. Todo ello es aprovechado para incluir precisiones terminológicas y conceptuales, como, por ejemplo, las distinciones entre los paradigmas de religión colectiva y religión vivida –que quizás habría merecido unas líneas más–,¹ entre magia imaginada y magia real, entre las prácticas mágicas y el discurso cultural sobre la magia, entre magia y práctica religiosa institucionalizada. El capítulo concluye con una explicación de las características principales de las operaciones mágicas.

El segundo apartado, “*Ex Oriente magia*. Adaptación y cambios rituales en el mundo helenístico-romano”, inicia con una aclaración:

¹ Al respecto, se puede consultar en el número 25 de esta revista el artículo de Rüpke, J. “La religión “viva” frente a la “religión cívica” en la Antigüedad: un cambio de perspectiva”, *Auster* 25, 2020, 1-10.

Que la magia se origina en Oriente es una creencia firmemente arraigada en las sociedades del Imperio romano, pese a que las prácticas que llamamos mágicas fueron inherentes a los sistemas religiosos de la Italia antigua y de otros lugares, incluyendo por supuesto a la religión romana. (p. 27).

A continuación, Marco Simón realiza dos precisiones más. Primero, advierte que la dicotomía entre religión propia y magia ajena que encontramos en los textos bíblicos no es un pensamiento compartido por griegos y romanos, al menos hasta la época tardía del Imperio. Segundo, que es posible reconocer durante las guerras médicas un momento en el que se produce un cambio en la concepción que se tiene de la magia entre los griegos –que luego ejercería influencia entre los romanos–, lo que se vincula con la identificación del oriental con un *otro* y la magia como un indicador de ello. En adelante, el autor desarrolla la procedencia oriental de la magia, sus particularidades, la actitud de griegos y romanos hacia ella y sus practicantes y, finalmente, su exposición se detiene en las diferencias y continuidades entre las prácticas mágicas próximo-orientales y las grecorromanas.

El tercer apartado, “Del «taller del mago» a los amuletos”, se divide en dos secciones. La primera, como su título bien resume, trata sobre “[l]a teúrgia y los rituales de comunicación con la divinidad”. Allí, el autor indica que cuando la teúrgia es considerada como parte integrante de la religión es vista positivamente y se identifica con una noción afín a la de *heka* egipcia, no a la latina de *magia*. La segunda parte, “La magia profiláctica: amuletos y entalles”, estudia la faceta apotropaica de la magia a través de una rica variedad de ejemplos.

El cuarto apartado, “Las tablillas de execración (*defixiones*) y la relación entre magia, derecho y sacrificio en el mundo romano”, es el más largo. Después de una introducción general sobre diferentes aspectos de las tablillas de maldición (precedentes, tipo, contenido, soporte, etc.), Marco Simón trata con detenimiento casos particulares a través de ejemplos concretos en seis secciones: “Maleficios amorosos”, “Las *defixiones* agonísticas”, “*Defixiones* judiciales”, “Los textos execratorios en los templos y las «plegarias de justicia»”, “El ritual de «muerte transferida» y el ofrecimiento sacrificial de la víctima” y “Magia, derecho y sacrificio en Roma”. En todos estos casos, se patentiza la relevancia de considerar los contextos de la magia y, asimismo, se evidencia su ubicuidad.²

El quinto y último apartado es “Conclusión: las prácticas mágico-religiosas como expresión de globalización cultural en el Imperio romano”, donde el autor resume algunos aspectos claves de su exposición y ofrece ejemplos de

² Sobre las tablillas de maldiciones, específicamente sobre los modos en que es presentado el cuerpo en las mismas, podríamos agregar a la bibliografía citada en el libro el artículo: Paulin, S., “«Ne meiat, ne cacet, ne loquatur, ne dormiat, ne vigilet.» La sujeción del cuerpo en las tablillas de maldición latinas”, en: Schniebs, A. (coord.), *Discursos del cuerpo en Roma*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2011, 185-208.

épocas posteriores a las examinadas en el libro para mostrar la pervivencia de las creencias y prácticas religiosas. En esta conclusión, Marco Simón menciona dos ideas de pasada, que habrían merecido un mayor desarrollo: globalización (p. 101) y tolerancia (p. 103). La primera guarda relación con la comunicación intercultural y la existencia de una comunidad cultural en el Imperio romano donde se pueden identificar elementos de distintos pueblos desde Asia Anterior hasta Britania. El uso de globalización como herramienta teórica para analizar el Imperio romano ha ganado algunos adeptos en el ámbito anglosajón y neerlandés,³ pero también ha suscitado críticas. En el propio volumen editado por Pitts y Versluys que cita Marco Simón, algunos colaboradores no se muestran tan convencidos del empleo de esas teorías. Ver, asimismo, las críticas formuladas por Van Oyen⁴ y por Hostein⁵ en sus reseñas del libro y por Naerebout⁶ en un artículo discutido por los editores en la introducción. Por ello, habría sido interesante que Marco Simón incluyera en el libro una clarificación de por qué considera pertinente hablar de “globalización religiosa”. Este tema sí es estudiado por el autor en un artículo publicado el mismo año en que salió a la luz el libro en el *Anuario de la Escuela de Historia* de la Universidad Nacional de Rosario.⁷

El segundo caso, el de la tolerancia es una idea que parecería contradecirse inmediatamente en el mismo párrafo en que figura y en el siguiente. De todos modos, este lector habría esperado una aclaración al respecto de la idea, ya que hablar de tolerancia a nivel religioso entre los antiguos romanos es una idea que ha sido ya criticada.⁸

Por último, cabe señalar algunos errores en las referencias a pie de página: Lambert (1994) citado en la nota 157, Gordon (2013) mencionado en la nota 262 y Eidinow (2014) aludido en la nota 272 no figuran en la bibliografía final. En la nota 115, se cita a Michel (2001), pero no se precisa si es 2001a, 2001b o si son ambos textos los considerados. Finalmente, tanto en la nota 261 como en

³ El autor justamente cita a Pitts, M y Versluys, J. M. (eds.) *Globalisation and the Roman World. World History, Connectivity and Material Culture*, New York, Cambridge University Press, 2016 [2015] y a Van Alfen, D. C. D., “Glocalization and Religious Communication in the Roman Empire: Two Case Studies to Reconsider the Local and the Global in Religious Material Culture”, *Religions* 8, 2017, 1-20. Por fuera de este ámbito académico, pero influenciado en cierta medida por él, se pueden citar las investigaciones de Bancalari Molina, A., *Orbe romano e imperio global: La romanización desde Augusto a Caracalla*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2007 y Arévalo, M. G., “Globalizar el mundo romano”. ¿Adiós al concepto de romanización?, en: Rodríguez, R. R. y Magneres, M. (eds.). *Sociedades Antiguas del Mediterráneo y América: aproximaciones desde el Sur*, Buenos Aires, El Búho Desplumado, 2021, 221-241.

⁴ Van Oyen, A., “Globalisation and material culture: the road ahead”, *Journal of Roman Archaeology* 28.2, 2015, 641-646.

⁵ Hostein, A., “Review of *Globalisation and the Roman world: world history, connectivity and material culture*, edited by M. Pitts and M. J. Versluys”, *Mediterranean Historical Review* 33.1, 2018, 111-131.

⁶ Naerebout, F. G. “Global Romans? Is globalisation a concept that is going to help us understand the Roman Empire?”, *TALANTA XXXVIII-XXXIX*, 2006/2007, 149-170.

⁷ Marco Simón, F., “Tendencias recientes en la investigación sobre las religiones antiguas”, *Anuario de la Escuela de Historia* 31, 2019.

⁸ Ver Bettini, M. *Elogio del politeísmo*, Madrid, Alianza Editorial, 2016 [2014], pp. 155-162.

la bibliografía final Van Alten es llamado Van Taten.

Estas cuestiones, claro está, no disminuyen el valor de la obra, que, siendo breve, contiene muchos puntos de sumo interés. Guiado por un experto en la materia, Francisco Marco Simón, uno se adentra de forma amena en el tema de la magia en el Imperio romano. *Los contextos de la magia en el Imperio romano: incertidumbre, ansiedad y miedo* es un libro fácil de leer y lleno de información sobre prácticas que formaban parte del día a día de los habitantes del Imperio, sobre “una religiosidad cotidianamente vivida” (p. 13) y, asimismo, sobre la comunicación intercultural que la magia generaba entre culturas próximo-orientales y las del Mediterráneo, donde se advierte la influencia de las primeras en las segundas y la presencia de sincretismos.

Agustín Moreno

Universidad Nacional de Córdoba–

Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad

agustin.moreno@unc.edu.ar

CRÓNICAS

**IV Jornadas Internacionales y V Nacionales de Estudios Clásicos *Ordia Prima*.
“Lectura y reescritura de textos clásicos”
Córdoba, 19 a 21 de mayo de 2021**

Durante los días 19, 20 y 21 de mayo de 2021 se llevaron a cabo las IV Jornadas Internacionales y V Nacionales de Estudios Clásicos *Ordia Prima*. “Lectura y reescritura de textos clásicos” en Córdoba bajo la modalidad virtual, organizadas por Julián Aubrit, Julia Burghini, Marcos Carmignani, Guillermo De Santis, Guadalupe Erro y Gustavo Veneciano y con el aval del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), la Asociación Argentina de Estudios Clásicos (AADEC), el Centro Michels de Estudios Clásicos y la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Con un título más que significativo estas jornadas se destacaron por el tema de su convocatoria, ya que a través de la contribución de expositores y conferencistas no solo dieron cuenta de qué modo la literatura de todos los tiempos está atravesada por la inevitable lectura y reescritura de clásicos, sino también evidenciaron cómo seguimos respirando a través de los clásicos muchos siglos después.

Las conferencias fueron dictadas por investigadores nacionales e internacionales. La conferencia de apertura estuvo a cargo de Francisco García Jurado (Universidad Complutense de Madrid) y fue titulada “Poesía, miscelánea, ensayo y microrrelato: lecturas hispanoamericanas de las *Noches Áticas* de Aulo Gelio. Una aventura vital”. En el segundo día tuvo lugar la conferencia a cargo de Natalia Ruiz de los Llanos (Universidad Nacional de Salta), llamada “Los parásitos de Alcifrón. El cuerpo, punto cero de toda distancia”. En el tercer día hubo dos: primero, la conferencia de Carmen Morenilla Talens (Universidad de Valencia), cuyo título fue ““Los juicios rectos más fuerza tienen que la fuerza de las manos’, Sófocles fr. 939 Radt. Odiseo entre la esperanza y la decepción”, y segundo, la que dio cierre a las jornadas a cargo de Andrew Laird (Brown University) con el título “Aztecas latinos: el conocimiento de los clásicos y las tradiciones indígenas en el México del siglo XVI”.

Las dieciséis mesas temáticas con un total de casi ochenta expositores también nacionales e internacionales se distribuyeron a lo largo de los tres días con una amplia franja horaria de mañana y de tarde, de 9 a 18:30 h. Los ejes temáticos fueron variados, debido a que incluyeron tanto estudios sobre la antigüedad greco-romana, como así también estudios sobre reescritura y relectura a lo largo de la historia de la literatura, y se nombraron siguiendo tres criterios, ya sea por obra literaria, por área de estudio o por género literario.

Una vez más la pandemia permitió nuevos espacios de encuentro que resultaron fructíferos y que los organizadores de las IV Jornadas Internacionales y V Nacionales de Estudios Clásicos. *Ordia Prima* supieron aprovechar sabiamente.

Chiara Grimozzi

Symposium Cumanum 2021 "Identity in Vergil. Ancient Representations, Global Receptions"
Cumas, 23 a 26 de junio de 2021

Como todos los años, la Vergilian Society organizó en junio de 2021 el *Symposium Cumanum* que, como su nombre lo indica, se celebra en la Villa Virgiana de Cumas, Italia. En esta oportunidad, la organización del encuentro estuvo a cargo de Tedd Wimperis (Universidad de Elon, Estados Unidos) y David Wright (Universidad de Fordham, Estados Unidos), quienes escogieron como temática convocante el de la identidad en Virgilio, en particular su representación en la Antigüedad y su recepción en todo el mundo.

La novedad de la edición de 2021 consistió en que, en razón de la situación sanitaria global, se trató de un encuentro virtual, desarrollado a través de la plataforma virtual Zoom, en el que varios paneles fueron accesibles para todo aquel que deseara participar del encuentro y realizara la inscripción correspondiente. De ese modo, fue posible para estudiosos de Virgilio de todo el mundo escuchar las intervenciones de virgilianistas de la talla de Alessandro Barchiesi, Barbara Weiden Boyd, Edith Hall, Elena Giusti y Richard Thomas, por mencionar sólo a algunos de los expositores del encuentro.

Las presentaciones se organizaron en mesas y paneles que trataron distintos aspectos de la cuestión de la identidad en Virgilio, entre los cuales podemos señalar la relación entre identidad y geografía, los aspectos étnicos del personaje de Dido, colonialismo e inmigración y la representación del otro, tanto en los textos del poeta mantuano como en las reescrituras de sus textos a lo largo de toda la tradición occidental.

Sin duda alguna, la pandemia de COVID-19 impuso limitaciones a nuestras habituales formas de contacto y relación con los demás: celebramos que en tal contexto hayan surgido nuevas formas de vincularse entre los miembros de la comunidad académica, aprovechando las herramientas tecnológicas para acercarnos y acceder a los últimos avances de los estudios sobre Virgilio.

María Emilia Cairo

XXVI Simposio Nacional de Estudios Clásicos. II Congreso Internacional sobre el Mundo Clásico "Itinerarios y Perspectivas"
Resistencia, 31 de agosto a 3 de septiembre de 2021

Entre los días 31 de agosto y 3 de septiembre del 2021 se llevaron a cabo el XXVI Simposio Nacional de Estudios Clásicos y el II Congreso Internacional sobre el Mundo Clásico, organizados por la Facultad de Humanidades de la Universidad del Nordeste y la Asociación Argentina de Estudios Clásicos (AADEC). El encuentro estaba proyectado inicialmente para el año 2020, pero debido a la pandemia de COVID-19 se reprogramó para el año siguiente bajo la modalidad virtual. Este contratiempo no afectó el propósito del evento, que es el de pro-

mover el diálogo entre los investigadores nacionales e internacionales sobre las lenguas y las literaturas griega y latina en la Antigüedad y Tardo antigüedad, sus continuidades en el mundo medieval y su recepción en otras épocas, latitudes y culturas.

Durante los cuatro días que duró el evento se desarrollaron diferentes actividades que propiciaron la difusión de líneas de investigación, la reflexión y el sano debate científico entre académicos: conferencias, paneles, cursos breves y mesas de ponencias. El tema central fue *Identidades en crisis: itinerarios y perspectivas*.

La conferencia inaugural, titulada "La secuencia narrativa en el *Simposio de Platón*", estuvo a cargo de Jesús de la Villa (Universidad Autónoma de Madrid - Presidente de la SEEC - Vicepresidente de la FIEC). Durante el resto de las jornadas, se llevaron a cabo otras siete conferencias: Alba Romano (CEMI) expuso sobre "La mujer romana y sus finanzas"; David Hernández de la Fuente (Universidad Complutense de Madrid) disertó sobre el tema "Crisis y transformación de la identidad helénica en la poesía de los siglos V-VII"; Graciela Zecchin (Universidad Nacional de La Plata) habló sobre el tema "Ser troyano: identidad polémica en los poemas homéricos"; Daniel Torres (Universidad de Buenos Aires - CONICET) presentó la conferencia titulada "Resonancias de los Cantos Ciprios en los poemas homéricos: la peste y la guerra como factores de un cambio de ciclo"; Nikolaos Mavrelou (Universidad Demócrito de Tracia) disertó sobre el tema "Un diálogo lucianesco de (1680-1730): la identidad griega y literaria de la Ilustración temprana"; por último, la conferencia de cierre "¿De buena madera? Crisis externa, agencia femenina y poéticas de la materialidad en la comedia aristofánica" fue expuesta por Emiliano Buis (UBA - UNICEN - CONICET - Presidente de la AADEC).

Por su parte, los paneles giraron en torno a las siguientes temáticas: "Problemática de género en los estudios clásicos", "Itinerarios y perspectivas" y "Otros puntos de vista en el itinerario helénico". Contaron con la presencia de destacados académicos nacionales.

Además, se dictaron cuatro cursos breves: "Identidades en crisis en el *Satyricon* de Petronio", a cargo de Marcos Carmignani (UNC - CONICET); "¿Judaísmo o judaísmos? Identidad(es) judía(s) entre la Antigüedad Clásica y la Antigüedad Tardía", dictado por Rodrigo Laham Cohen (UBA - UNSAM - CONICET); "Filón de Alejandría en la génesis del pensamiento occidental", a cargo de Paola Druille (UNLPam - CONICET) y Laura Pérez (UNLPam); y "Los coros satíricos de Esquilo. Características estructurales y rol dramático", impartido por Guillermo de Santis (UNC - CONICET).

El encuentro contó también con 41 mesas de comunicaciones distribuidas a lo largo de los cuatro días. Muchas tuvieron como tema central el que da nombre al evento, pero también hubo otras temáticas: arte y literaturas latina, griega y bizantina, filosofía e historia antigua, tradición y recepción, enseñanza de las lenguas y literaturas clásicas, estudios bíblicos y patrísticos. Una de las mesas estuvo destinada a la presentación de proyectos de investigación. La convocatoria fue muy exitosa, ya que se leyeron más de 150 ponencias.

En el marco del evento, se conmemoraron los 50 años de la creación de

la *Asociación Argentina de Estudios Clásicos (AADEC)*, institución pionera en los estudios clásicos en Latinoamérica. La presentación y conducción del homenaje estuvo a cargo del actual Presidente de la AADEC, Emiliano Buis. Marta Alesso, expresidenta de la Asociación, compartió la exposición *Cincuenta años de AADEC: semblanzas de los pioneros*. A continuación, Hugo Roberto Wingeyer, Olga Natalia Trevisán y Laura Aguirre presentaron el número 16 de los *Cuadernos de Literatura* en homenaje a María Luisa Acuña. Por último, Arturo Álvarez Hernández se encargó de la presentación de la Red de Aulas Clásicas Argentinas (RAuCA).

Es importante destacar que, a pesar del contexto de crisis sanitaria que todavía se encontraba atravesando nuestra comunidad académica, el Simposio contó con una nutrida concurrencia de investigadores de todo el país, que se mostraron deseosos de volver a compartir un espacio para el diálogo y el intercambio de ideas tan importante como lo es el Simposio Nacional de Estudios Clásicos.

María Eugenia Mollo Brisco

X Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales. La creación en la literatura antigua y medieval: orígenes, renacimientos, resurgimientos
La Plata, 23 a 25 de noviembre de 2021

Las X Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales, organizadas, en colaboración con la cátedra de Literatura Española Medieval y del Renacimiento, por el Centro de Estudios Latinos, integrado al 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, se desarrollaron de forma virtual los días 23, 24 y 25 de noviembre de 2021.

Estas Jornadas, dedicadas a “La creación en la literatura antigua y medieval: orígenes, renacimientos, resurgimientos”, conmemoraron el octavo centenario del nacimiento de Alfonso X el Sabio y el séptimo centenario de la muerte de Dante Alighieri, de manera que a las temáticas propias del congreso se unieron los estudios en torno a la obra de estos dos referentes culturales. El encuentro, como en anteriores ocasiones, incluyó a investigadores y estudiantes interesados en las manifestaciones de las culturas griega, latina y medieval, así como en sus conexiones con la recepción moderna.

Las conferencias estuvieron impartidas por estudiosos de prestigio internacional, como Elvira Fidalgo, de la Universidad de Santiago de Compostela, que habló sobre “Algunos antecedentes del personaje de Celestina en la poesía gallego-portuguesa medieval”, Aníbal Biglieri, de University of Kentucky, a propósito de “Los bárbaros medievales: de Heródoto a Alfonso X”, Ioannis Ziogas, de Durham University, ilustrándonos sobre “Ovid’s Art of Love: From Procreation to Recreation”, Stephen Wheeler, de Penn State University, acerca de “Ovid’s Bible of the Pagans in the General Estoria of Alfonso el Sabio”, Daniel Panateri, de la Universidad Nacional de San Martín-Conicet, que departió de las

“Tendencias discursivas en la historia de las Siete Partidas”, Cinthia Hamlin, de la Universidad de Buenos Aires-Universidad Nacional de La Plata-Conicet, que expuso “De manuscritos y copistas: la compleja transmisión de la Commedia en el Trecento a la luz de algunos problemas actuales de edición” y, finalmente, Claudia Fernández Speier, de la Universidad de Buenos Aires-Universidad Nacional de La Plata, cerrando las sesiones con “Narración y recepción en el Infierno dantesco: la lectura como búsqueda de la verdad”. Estas conferencias, que proporcionaron estas miradas esenciales sobre antecedentes, recreaciones y transmisión, se complementaron con el concierto de la Ensamble de música medieval Labor intus, dedicado a cantigas y danzas gallego-portuguesas y la reconstrucción y proyección de la música de Alfonso X. Las conferencias están disponibles en la lista de reproducción dedicada a las Jornadas de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, y en la página web de las Jornadas, que incluye también las actas publicadas de las comunicaciones presentadas.

Esperamos la continuidad de estas Jornadas, ya consolidadas, que permiten un diálogo interdisciplinar entre estudiosos desde perspectivas múltiples pero complementarias y que, gracias a su planteamiento inclusivo, proporciona un marco para la reflexión y el intercambio de ideas.

Josefa Fernández Zambudio

PUBLICACIONES RECIBIDAS

(en canje, por donación o compra por subsidio (PI+D- H853))

- * Beltrão, Claudia y Santangelo, F. (eds), *Cicero and Roman Religion. Eight Studies*, Postdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 72, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2020.
- * Cairo, María Emilia, *Dioses y hombres en la Eneida de Virgilio. Un estudio del discurso profético*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2021.
- * Ganiban, R., *Aeneid: Book 7*, Indianápolis, Focus, 2021.
- * Santangelo, Federico, *La religione dei romani*, Roma, Laterza, 2022.
- * *The Cambridge Classical Journal* Vol. 67 (2021).
- * *The Journal of Roman Studies* Vol. 110 (2020).
- * *The Journal of Roman Studies* Vol. 111 (2021).

NORMAS DE PRESENTACIÓN DE TRABAJOS

PRESENTACIÓN • Las colaboraciones se presentarán en formato Word 2003, 2007, 2010, 2016, RTF o PDF. Se adjuntarán dos archivos, uno de ellos anónimo, y se enviarán a 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.

Abreviaturas y referencias repetidas:

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.

Nombres de ciudades de publicación:

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>	<i>ad locum</i>
cf.	confrontar
esp.	especialmente
fr., frs.	fragmento, fragmentos
n.	nota
n ^o	número
<i>vid.</i>	véase
s., ss.	siguiente, siguientes
<i>s.v.</i>	<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 26 - 2021

AUSTER 25 - 2020

Solicitante:.....

Dirección:

Fax:..... Correo Electrónico:

Precio del ejemplar: \$ 1500.- 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 el 124 y 125 (Edificio C, 3º piso, oficina 306). 1925, Ensenada. R. Argentina. Dirección electrónica: auster@fahce.unlp.edu.ar

adspirans rursus vocat Auster in altum

